

Nr. 2-3
Metaforă și interpretare

HERMENEIA
- Revistă de studii și cercetări hermeneutice -

Editura Fundației Academice AXIS
Iași, 2002

Colegiul științific:

Prof. dr. Ștefan AFLOROAEI
Prof. dr. Constantin SĂLĂVĂSTRU
Conf. dr. Petru BEJAN

Redacția:
Coordonator: Petru BEJAN
Redactor-șef: Andrei STAVILĂ
Redactori:
Raluca ARSENIE
Tania BÂRSAN
Cristian NAE
Alexandru TOFAN
Iulian VAMANU

Adresa:
Universitatea "Alexandru Ioan Cuza", Facultatea de Filosofie
Bulevardul Carol I, nr. 11, B, 202
tel./fax: 0232/201650;
e-mail: faxis@uaic.ro

ISSN: 1453-9047
CUPRINS

Metafora filosofică, azi.....	5
Petru Bejan	
"Hainele de piele" - metaforă a condiției umane ulterioară căderii.....	14
Adrian Sorin Mihalache	
Christos Yannaras: metaforă și ontologie.....	26
Raluca Arsenie	

Aspecte ale metaforei în tradiția bizantină.....	30
Dan Chițoiu	
Două metafore la Immanuel Kant.....	36
Călin Ciobotari	
Hegel și copacii.....	41
Alexandru Tofan	
Metafora în discursul educației.....	47
Ștefania Bejan	
Metafora "călătorului" la Friedrich Nietzsche.....	56
Andrei Stavilă	
Metafora seducției în opera lui Jean Baudrillard.....	62
Camelia Oniciuc (Grădinaru)	
Filosofia și (ca)... oglindă a naturii Ce este dincolo de paradigma reprezentatională?.....	73
Ioan-Alexandru Grădinaru	
Wittgenstein, Rorty și orhideea sălbatică	80
Ana-Maria Pascal	
Metafora fuziunii orizonturilor la Gadamer.....	95
Tania Bârsan	
Înțelegerea intervalului. Heidegger și metafora voalării.....	100
Cristian Nae	
Metafora "himenului" în concepția lui J. Derrida.....	123
Ana Sandovici	
Teletehnologia - metafora erotismului actual.....	128
Raluca Arsenie	
Metafora rizomului la Gilles Deleuze.....	135
Iulian Vamanu	
De la metafora nomadului la "nomadismul" metaforic.....	143
Petru Bejan	
Ketmanul și "pilula ideologică".....	156
Tania Bârsan	
Metafora în narativitatea multimedia.....	160

Ștefania Bejan

RECENZII.....167

Anton Adămuț, *Filosofii terapeutice ale modernității*

(Radu Neculau, Editura Polirom, Iași, 2001)

Cristian Nae, *Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului*

(Ciprian Mihali, Editura Paralela 45, Cluj, 2001)

Dana Țabrea, *Religion, Fiction and History.*

Essays in Memory of Ioan Petru Culianu

(ed. Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 2001)

Cristina Gelan, *Toleranța. Pentru un umanism eretic*

(Claude Sahel (coord.), Editura Trei, București, 2001)

Metafora filosofică, azi

Petru BEJAN

1. Rațiuni străine logicii limbajului au făcut ca noțiunea adevărului să primească în majoritatea limbilor - moarte sau vie - o vocație gramaticală feminină. Din considerente mai degrabă retorice, Nietzsche compară adevărul cu o femeie, pentru a etala caracterul seducător al acestuia, dar și pentru a-i ironiza pe acei filosofi "dogmatici", care nu au reușit să-și confirme orgoliile virile, ostentativ afișate, de-a lungul unor neîndemnatice și sterile "cercetări". Să fi nesocotit aceștia uneltele necesare pentru a-și dovedi talentul de cuceritori? Sau reduta aleasă era mult prea solid fortificată pentru puterile lor?

"Cert este că Adevărul nu s-a lăsat cucerit", constată Nietzsche, poate și datorită "superstițiilor populare" în temeiul cărora a fost zidită bună parte a edificiilor sistematice, ori din cauza prejudecăților filosoficești gratuite sau a viciilor neîngăduite de limbaj, care au îmbrăcat în haine excesiv de prețioase chestiuni dintre cele mai simple. Nu cumva problema fusese prost pusă? "De ce nu mai degrabă neadevărul"¹, se întrebă el, câtă vreme determinarea a ceea ce îi este opus s-a dovedit fatalmente infructuoasă?

Formulată astfel, problema nu este ea însăși lipsită de echivoc, "neadevărul" acoperind un registru semantic eterogen, în interiorul căruia se reunesc concepte discutabile, precum falsitatea, eroarea sau minciuna.

1 Fr. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău. Preludiu la o filosofie a viitorului*, trad. Francisc Grünberg, Humanitas, București, 1992, pp. 5-7. Este reluat aici un motiv exploatat încă în unele scrieri de tinerețe, îndeosebi *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (Despre adevăr și minciună în sensul înfățișării morale), unde raportul moral dintre adevăr și minciună este răsturnat în favoarea celei din urmă, considerată "divină".

Iar dacă adevărul, după spusele aceluiași, este "ca o mulțime mobilă de metafore", ar trebui oarecum reconsiderat o dată cu chiar termenul comparației, termen pe care o întregă tradiție culturală s-a grăbit să-l ostracizeze, tocmai datorită fragilității și

"feminității" lui în raport cu demnitatea "masculină" a conceptului. Comparând eliptic adevărul cu o femeie, filosoful de la Sils-Maria folosise voluntar un trop binecunoscut, lăsând a se subînțelege caracterul insidios, nedeterminat, enigmatic al celui dintâi, asociat în temeiul asemănării cu "virtuțile" negative ale celuilalt.

2. O anume devalorizare a metaforei fusese imputată Stagiritului; asta după ce magistrul său, Platon, o exploatare copios. Aristotel, în *Topica*² dar și în *Poetica*, o asociase obscurității și ambiguității. El îi recunoaște totuși, în practica învățării, un rol mai eficient decât lungă și obositoare parafrază. Secolele următoare i-au adus un plus de notorietate între figurile de limbaj, recunoscându-i-se aportul stilistic remarcabil în construcția discursului. Quintilian, bunăoară, considera că plăcerea produsă de aceasta este mai mare cu cât mesajul este mai încifrat. Literalitatea este sublicitată astfel în profitul unui limbaj indirect, ce cultivă în plus alegoria și simbolul. O confirmă, sub cupolă teologic-creștină, Augustin: "Cu cât lucrurile apar mai învăluite în expresii metaforice, cu atât sînt ele mai atrăgătoare cînd vălurile sînt ridicate"³.

Astfel înfățișată, ambiguitatea metaforizantă se circumscrie atît retoricii cît și hermeneuticii; prima încifrează, înfrumusețează, ornează; cealaltă dezvăluie, decriptează și simplifică. Dacă producția retorică ține de podoabă și veșmînt, interpretarea face o lucrare "ecologică", dezbrăcînd esența de povara aparențelor. Discursul oratoric seamănă cu o femeie ușoară, fardată strident, ispitindu-i pe naivi cu promisiuni și aparențe înșelătoare. Elocința efeminează înseși gîndurile, credeau oamenii vremii. Reprimîndu-și grabnic tentația gîndului păcătos, episcopul Hipponei va alătura metafora minciunii, conferindu-i acel stigmat care o va marca pe toată durata Evului de Mijloc.

2 Aristotel, *Topica*, VI, 2,139b: "Orice metaforă este obscură. Cine întrebuițează metafora poate fi șicanat sofistic, ca și cum ar vorbi în sens propriu". În *Poetica*, XXII, 1458 a 20-25, Stagiritul recomandă "graiul limpede", fără ca acesta să cadă în comun. Metafora înobilează limbajul, însă cu prețul de a recurge la enigme și banalități.

3 Augustin, *De doctrina christiana*, IV, VII,15.

Retorica însăși este feminină, deci superficială, capricioasă și uneori diabolică în intențiile ei.

Mecanismele de producere a limbajului vor interesa mai puțin, astfel încît "figurile" lui trec în penumbră, dînd înțîietate unei hermeneutici canonizate, gîndită sub semnul performanțelor de descifrare și înțelegere a Textului sacru. Această surclasare este justificată doar în ierarhia preocupărilor scolastice, fără să însemne recuzarea definitivă a florilegiilor discursive, cum aveau de altfel să dovedească scrierile unor Johannes Scottus Eriugena, Bonaventura, Thomas d'Aquino, W. Ockham sau Duns Scottus.

În fapt, nici filosofii Renașterii dar nici modernii nu au abandonat irevocabil metafora ori celelalte artificii de expresie. Giovanni Pico della Mirandola vedea lumea ca pe o "casă", "templu al dumnezeirii", iar pe Dumnezeu ca fiind "Supremul Arhitect" al acesteia; Descartes explica relația trup-suflet comparînd-o antitetic cu cea dintre corăbier și corabie; mintea este pentru Locke aidoma unei "table nescrise"; omul lui Pascal este "ca o trestie cugetătoare"; pentru Leibniz, în schimb, fiecare corp organic este "un fel de mașină divină sau de automat natural", în timp ce sufletele sînt ca niște "oglinzi vii ale

universului creaturilor"; rațiunea pură a lui Kant se înfățișează așadar a unui "tribunal" critic, în timp ce pentru Hegel "bufnița Minervei" este un alt nume dat filosofiei. Chiar dacă recurg frecvent la uzajul figurat al cuvintelor, unii dintre aceștia (cum, de pildă, procedează Locke, în al său Eșeu asupra intelectului omenesc) "condamnă" metafora datorită abuzurilor de care s-ar face vinovată, așezând-o ostentativ în compania escrocheriilor lingvistice periculoase. În ordine speculativă, Nietzsche va fi primul dispus a-i mai acorda cuvenitul credit, descriind-o ca indispensabilă limbajului și, implicit, filosofiei. Adevărul trebuie căutat nu în solemnitatea glacială a sistemelor, ci în țesătura aforistică a textelor, care disimulează, uneori inconștient, o cohortă de metafore scoase din uz. Filosofia își descoperă astfel o vocație "genealogică" sau "arheologică", în întâmpinarea căreia vor veni, ulterior lui Nietzsche, Martin Heidegger și Michel Foucault; primul interesat de comprehensiune în orizontul temporalității, celălalt de realizarea înțelegerii în temeiurile istoriei și structurii.

3. Secolul nostru caută a revizui ponderea și eficacitatea metaforei în practica discursului, fie în contextul unei "ontologii hermeneutice" de inspirație heideggeriană, la care subscriu, între alții, critic sau nu, Hans-Georg Gadamer în Germania, Jacques Derrida și Paul Ricoeur în Franța, fie sub umbrela filosofiei analitice a limbajului, girată teoretic de Wittgenstein, avându-i ca reprezentanți în Statele Unite pe Donald Davidson și Richard Rorty, fie în direcția unei retorici aplicate, gândită și ca o hermeneutică a limbajului, exploatată recent de către Olivier Reboul și Nanine Charbonnel. Comună acestora este tentativa de a elucida raporturile dintre adevăr și retorică, pe de o parte, dintre limbaj și realitate, pe de alta.

Gadamer, în ultima parte din *Wahrheit und Methode* (1960), dedicată inflexiunii ontologice a hermeneuticii din perspectiva limbajului, repune în discuție vecinătatea adevărului și retoricii. Spre deosebire de Heidegger, care postulase "identitatea" dintre ființă și limbaj, considerându-l pe acesta din urmă drept o "casă" a ființei, Gadamer își polarizează interesul pe cel de-al doilea termen, fără a-l nesocoti total pe cel dintîi. "Ființa ce poate fi înțeleasă este limba"⁴, conchide filosoful german, gîndind limba ca fiind cadrul optim al comunicării oricărei experiențe. Limba este logos -ul viu al unei comunități dar și ethos-ul ei, locul în care eul și lumea fuzionează, făcînd posibilă comprehensiunea⁵. În acest sens, hermeneutica devine un "aspect fundamental al filosofiei"; ea ar putea recunoaște ideile, conceptele, valorile tradiției, frumosul și binele, primind deopotrivă demnitate estetică și etică.

Adevărul, în versiune gadameriană, își găsește forma desăvîrșită de etalare în opera de artă, ea însăși limbaj, căci frumosul este o evidență și de factură retorică. Adevărul hermeneutic este deci prin excelență retoric, sustrăgîndu-se astfel rigorilor metodologiei pozitive. Este pus în joc un "nou" concept al înțelegerii, care apără verosimilul, rațiunea comună, împotriva pretențiilor de certitudine și demonstrabilitate ale științei, care ar putea interveni, convinge și explica în absența probelor discursive specifice artei de a persuadea.

4 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grands lignes d'une herméneutique philosophique*, Editions du Seuil, Paris, 1976, p. 330.

5 Ibidem, p.235.

Prin aceasta nu sînt refuzate datele științei, ci, paradoxal, ele se cer a fi reunite sub cupola celor două discipline, retorica și hermeneutica, menite a elucida limbajul timpului trăit⁶. Pentru Gadamer, metafora face parte din combinatoria imprevizibilă a expresiilor poetice, independente de orice regulă a oricărui joc; jocul însuși o face posibilă, în chip spontan, și ispitește tocmai datorită ambiguității ei. În chip curios, adevărul retoricii nu ține de cuvînt, ci de indicibilul operei artistice, văzută ca limbaj ideal. Interpretarea acestuia scapă însă oricărui criteriu obiectiv sau normativ, de aceea o atare opțiune va fi întîmpinată cu precauțiile cuvenite.

4. În a sa *Mitologie albă* (1971), Jacques Derrida⁷ reia cîteva supoziții ale Esteticii hegeliene, interesîndu-se de dialectica raportului dintre metaforă și concept. Este limbajul metaforei superior semantic celui conceptual? Detașîndu-se de premisele heideggeriene și gadameriene, ajunse destul de la modă, Derrida revine la Hegel, descriînd uzura metaforică în sens "decadent", pentru a remarca sensul "ascendent" al întemeierii conceptuale; cînd metafora "moare", se naște un concept, păstrînd cadența unor primeniri repetate. Fiecare concept păstrează totuși urma întemeierii metaforice prealabile. Metafizica este zidită astfel pe cadavrele metaforelor răposate, păstrînd activă legătura tradițională dintre figură și discursul filosofic, pe care Heidegger stăruise a o reînnoia. Paul Ricoeur, în schimb, inversează planul discuției. Pentru a argumenta caracterul "viu" al metaforei, schițează o adevărată istorie a acesteia, începînd cu sentințele aristotelice și terminînd cu pledoaria heideggeriană favorabilă unui altoi al discursului speculativ cu cel poetic. Într-o carte devenită "clasică", Ricoeur urmărește tranzițiile metaforei de la retorică la semantică și de la aceasta spre hermeneutică. Cea de-a doua dislocare este posibilă în contextul referinței enunțului metaforic, așa cum poate fi determinată ea în lectura discursului filosofic, acolo unde personajul principal al retoricii antice își descoperă o certă valoare euristică.

⁶ Util din această perspectivă este studiul lui Gianni Vattimo despre *Adevăr și retorică în ontologia hermeneutică, din Sfîrșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura postmodernă*, Editura Pontica, Constanța, 1993, pp.128-142.

⁷ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, 1972, pp. 247-324.

Filosoful francez recurge la Heidegger, pentru a convinge că "metaforicul nu există decît înăuntrul metafizicului", consimțind că trans-gresiunea metafizicii și a metaforei este una și aceeași.⁸ Suișul metaforizant este posibil în poezie, cînd cuvintele își recapătă vocația profetică originară. Ricoeur încearcă de aici să determine punctul de la care pornind limbajul "urcă" la o demnitate metaforică sau, dimpotrivă, "coboară" în banalul registru conceptual.

Metafora este vie cînd discursul însuși este vivificat, supralicitîndu-și propriile frontiere semantice, pentru a ajunge la semnificații cu totul noi, însă natura și utilizarea acesteia trebuie să poarte marca specifică a discursului adecvat. Filosofia își va căuta identitatea nu într-un gen de metaforizare liricoidă, ci rămînd fidelă propriului limbaj, centrat pe un concept "tensional", inventiv, al adevărului.

5. Filosofii anglo-saxoni caută a legitima un nou pol de interes în jurul metaforei, renunțând la optica divinizantă în care se refugiaseră numeroși hermeneuți continentali; ea este parte a limbajului natural și trebuie studiată ca atare. O asemenea "secularizare" a metaforei va fi făcută nu din perspectiva retoricii, ci valorificându-se resursele filosofiei analitice a limbajului, potrivit în esență metafizicilor speculative de factură heideggeriană.

Problema semnificațiilor metaforice este pusă de Donald Davidson într-un studiu din 1978, publicat ulterior în volum.⁹

O altă manieră de a face metafizică, scrie profesorul american, ar fi aceea de a studia structura generală a limbajului folosit în contextul comunicării. Sursele de inspirație sînt, alături de Wittgenstein, Frege, Carnap, Quine și Tarski. Orice comprehensiune a limbajului celuilalt presupune angajarea unui concept "radical" al interpretării. Acest lucru este evident atît la traducerea unui idiom străin în al nostru, cît și în cazul reunirii unor formule de discurs eterogene sau aparent incompatibile. Pentru a exista înțelegere și comunicare, este nevoie de o bază prealabilă comună de credințe, chiar dacă nu toate au atîtul adevărului. Ce face însă ca o frază să fie adevărată? Decriptarea schemei logice inerente aceluia enunț redus la limbajul natural.

8 Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, 1975 (trad. rom., Editura Univers, București, 1984, pp. 345 sq.)

9 Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation* (Anchete asupra adevărului și interpretării), Oxford University Press, New York, 1984 (ed. franceză *Enquête sur la vérité et l'interprétation*, Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1993, pp. 349 sq).

Care este statutul "deviațiilor" discursive? Pentru Davidson, metafora este un fel de "vis al limbajului", care solicită prezența "visătorului" dar și a celui care interpretează. Înțelegerea metaforei este ea însăși un gest creator de metafore, gest prohibit de orice reguli. Prima eroare criticată de Davidson este cea a metaforei gîndite ca avînd, pe lîngă semnificația sa literală, și o alta, transpusă; a doua vizează prejudecata filosofilor europeni de a o descrie ca pe un mediu între om și realitatea exterioară. "Metafora semnifică ceea ce cuvintele în semnificația lor cea mai literală semnifică, și nimic mai mult." Ea ar aparține exclusiv sferei uzajului lingvistic, depinzînd de semnificația comună, obișnuită, a cuvintelor. În anumite condiții, unele cuvinte sînt resemnificate, păstrînd totuși amprenta sensului originar. Ocazia metaforei ar fi aceea de a primi o nouă semnificație, într-un alt uzaj, astfel încît "semnificația figurată a metaforei vii ar trebui să fie imortalizată în sensul literal al metaforei moarte".

Davidson refuză asocierea metaforei cu minciuna, deoarece identitatea fiecăreia este dată nu de semnificația cuvintelor, ci de utilizarea lor diferită. Trebuie, în plus, să abandonăm ideea că metafora transmite un mesaj dincolo de sensul literal al enunțului. Se consimte astfel că ambianța optimă a comunicării este limbajul cotidian, natural, gîndit în infinitatea permutărilor semantice posibile.

Tezele lui Davidson sînt reluate de Richard Rorty pentru a se argumenta ideea contingentei limbajului și a conștiinței; s-ar ajunge astfel la explicarea progresului intelectual și moral în termeni metaforici.¹⁰ Istoria acestui progres ar fi cea a unor

metafore din ce în ce mai utile și nu al adității spectaculoase a modurilor de înțelegere, căci istoria intelectuală este chiar istoria metaforei, gândită în contextul utilizării ei. Ca și Davidson, Rorty amendează teoria limbajului ca mijlocitor între eu și realitate. Lumea este în afara minții, nu și limbajul. În fapt, numai acesta depozitează adevărul, fiind totodată singurul obiectiv analizabil. Fiecare timp își alege propriul vocabular, înlocuind prejudecăți sau formulând altele noi, astfel încât destinul culturii este cel al preschimbării practicilor lingvistice, al înlocuirii unor "unelte" vechi cu altele noi.

10 Richard Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, 1989 (trad. rom., Editura ALL, București, 1998, pp. 33-61.

Filosofia trebuie să înceteze, după model heideggerian, a mai venera cadavre metaforice, căci metaforele nu țin exclusiv de trecut; ele sînt produse ale timpului sau împlinirii. În acest tipar, filosofia însăși se va elibera de fantomele istoriei, devenind atentă la prezentul fiecărui eveniment, fiecărei intuiții sau idei. Radicalizarea pragmatismului nu înseamnă neapărat "moartea filosofiei", cît o altă posibilitate oferită acesteia de a se revigora. Rorty continuă în fapt un proiect inaugurat încă din 1979, în care filosofia era privită în "oglindea naturii"¹¹. Aici revizuite erau conceptele de "spirit", "cunoaștere" și "filosofie", socotite ca rămase în plasa reprezentării. Hermeneutica ar fi arma secretă a unei filosofii non-speculare, vocabularul ei cel mai adecvat, menită a răspunde exigențelor noii paradigme de cunoaștere.

6. Tot sub semnul unui anume pragmatism pot fi citite încercările de a investiga metafora în contexte discursive eterogene, precum cele ale filosofiei, literaturii, ideologiei, dreptului sau educației. De reținut sînt scrierile unor Olivier Reboul¹² sau Nanine Charbonnel¹³, preocupați îndeosebi de a etala prestațiile metaforice din practicile textuale filosofice, ideologice și educaționale. Intrînd în "imperiul retoricii"¹⁴ din perspectivă filosofică, la fel ca și Chaim Perelman, O. Reboul urmărește atît definirea clară a statutului acesteia, cît și determinarea eficacității principalelor ei "personaje". Figuri, cuvinte-cheie, repetiții stereotipe, clișee, elipse, omisiuni intră frecvent în armătura oricărui discurs. Ele devin indicii ale abilităților sau inabilităților oratorice, dar și ale intențiilor urmărite într-o modalitate mai puțin convențională.

¹¹ Idem, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

¹² Cităm doar *La philosophie de l'éducation*, PUF, Paris, 1971; *Le slogan*, PUF, 1975; *Langage et idéologie*, PUF, 1980; *Le langage de l'éducation*, PUF 1984; *La Rhétorique*, PUF, 1984.

¹³ *La Tâche aveugle* (vol. I. *Les aventures de la métaphore*; vol. II. *L'important, c'est d'être propre*; vol. III. *Philosophie du modèle*), Presses Universitaires de Strasbourg, 1991-1993.

¹⁴ Este titlul unei lucrări din 1977 a lui Chaim Perelman, *L'empire rhétorique*, Paris, Vrin., care angajează noua retorică în direcția unei teorii a argumentării.

Comportamentul retoric ține de natura fiecărui limbaj; studierea lui solicită hermeneutici adecvate și competențe specifice. Retorica întinde mîna celorlalte discipline, ajutîndu-le să-și elucideze și evalueze orizontul lingvistic în care evoluează.

Pe urmele lui Reboul, căruia i-a și succedat la Universitatea din Strasbourg, Nanine Charbonnel este interesată îndeosebi de condiția metaforei în discursurile filosofiei și educației. În privința aceasta, patru dintre ipotezele sale ar fi de reținut: metafora nu este un fenomen de limbă ci de discurs, deci de gîndire; nu se poate metaforiza decît asemănînd realități eterogene; orice enunț metaforic trebuie considerat după propriul regim semantic; enunțurile metaforice trebuie lecturate funcție de un praxis bine precizat¹⁵.

"Aventurile metaforei", pe care autoarea le studiază de-a lungul istoriei filosofice, sînt împlîrile propriei culturi. Cercetată ca figură de gîndire, metafora este cîștigată de partea filosofiei, fără a-și pierde totuși onorabilitatea retorică. Văzută ca semn al discursului, ea pri-mește în plus vocație semiotică și hermeneutică.

În concluzie, s-ar putea spune că axa care unește disciplinele speculative de astăzi pare a rămîne în continuare limbajul. Se deschide astfel o arie epistemică destul de generoasă, care confirmă asiduitatea cu care "doamna metaforă" este curtată azi. În fapt, nu finalizarea acestor tatonări importă, cît promisiunea unor noi satisfacții livrești. Or, nu întîlnim pe acest drum însăși filosofia?

15 Nanine Charbonnel, Georges Kleiber, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, PUF, Paris, pp. 33-35.

"Hainele de piele" - metaforă a condiției umane ulterioară căderii

Adrian Sorin Mihalache

"Apoi a făcut Domnul Dumnezeu
lui Adam și femeii lui
îmbrăcăminte de piele și i-a îmbrăcat"
(Facerea 3, 21)

1. O lectură sumară a întrebărilor firești și câteva precizări

Această metaforă propune câteva aspecte care solicită în mod firesc tot atâtea răspunsuri sau lămuriri. Mai întîi de ce a fost nevoie, ca, după cădere, Dumnezeu, care a constatat anterior, potrivit textului, că "toate sunt bune foarte"¹, a trebuit să intervină din nou în lucrarea Sa și să le facă oamenilor "hainele de piele"? Apoi, reprezintă hainele de piele trupul biologic al omului? Cît de profundă este modificarea suferită de constituția omului? Și în ultimă instanță dacă această intervenție directă a lui Dumnezeu în "noua" viața a omului, poate fi considerată în mod exclusiv o pedeapsă?

Îmbrăcăminte de piele sau hainele de piele sunt așadar o adăugare, după cădere și nu un element constitutiv, natural caracteristic omului.² Întrucat starea paradisiacă nu mai este

accesibilă, hainele de piele, îmbrăcămintea de piele, reprezintă totuși constituția umană de referință în toate judecățile și evaluările antropologice existente.

1 Facerea, 1, 31.

2 Sf. Grigorie de Nazianz, Marele cuvânt Catehetic in Nellas, Panayotis, Omul animal îndumnezeit, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 263, nota 62 .

Antropologia împreună cu toate domeniile științelor umane vorbesc așadar despre un om a cărui constituție este, după cădere, în parte "reconfigurată" prin aceste haine de piele. Considerațiile asupra existenței și creației individuale sau comunitare sunt în mod exclusiv referitoare la acest moment, diferit de cel original, în care omului îi sunt adăugate hainele de piele. Semnificativ este și faptul că acest aspect intervine ulterior păcatului original. O corecție pe care însuși Dumnezeu o operează. Textul nu este deloc echivoc. Dumnezeu chiar a intervenit direct în constituția făpturii Sale. I-a făcut acesteia îmbrăcămintea de piele și l-a îmbrăcat. Numai pe aceasta, fără să producă alte modificări, asupra întregii lumi vii. Și aceasta pentru că numai omului îi era destinată "accesibilitatea" în Împărăția lui Dumnezeu, iar lumea este pentru om și nu omul pentru lume.³

Hainele de piele sunt, potrivit interpretărilor patristice, o nouă formă de existență, nu total deosebită ci modificată în aspectul ei "exterior", necesară supraviețuirii. Cu alte cuvinte, faptul că primesc hainele de piele, nu înseamnă că oamenii încetează să mai fie chipul lui Dumnezeu. Cele două momente, care privesc intervenția lui Dumnezeu în crearea omului și mai apoi "învelirea" lui, sunt diferite ca intensitate. În primul dintre aceste momente, coincid (evenimential) crearea omului și consacrarea lui ca fiind chip al lui Dumnezeu. Planul divin, relatat de textul, este acela de a face omul "după chipul și asemănarea" Sa. Maniera în care este alcătuită ființa omului, este esențial diferită de modul în care au fost create celelalte elemente

3 Sf. Grigorie de Nyssa și întreaga concepție a Sf. Maxim Mărturisitorul evidențiază faptul că "Dumnezeu a creat lumea pentru om și a preconizat conducerea lumii spre scopul deplinei comuniuni cu El, în mod special prin dialogul cu omul. Numai omul poate fi și deveni tot mai mult "martorul" slavei și bunătății lui Dumnezeu arătată prin lume; numai omul se poate bucura în mod conștient tot mai mult de iubirea lui Dumnezeu, devenind partenerul Lui. De aceea lumea ca natură e creată pentru subiectele umane. Ea are un caracter antropocentric. Numai în ele (subiectele umane) își descoperă și-și împlinește lumea sensul ei. Căci numai oamenii sunt conștienți de un sens al existenței lor și al naturii fizico-biologice și numai ei depășesc repetiția naturii, putându-se ridica la următoare la urmărirea și realizarea prin ea a altor sensuri." (Stăniloae, Dumitru, Pr. Prof. Dr. Teologia Dogmatică Ortodoxă, p. 233-234). Așadar lumea este creată pentru om și nu omul pentru lume. Iar contingența lumii implică și faptul că este dată unui spirit conștient și liber, e adaptată unui om liber. Ceea ce înseamnă că ea este creată de un subiect atotputernic interesat de om, care este chemat să-și manifeste libertatea lui (Ibidem, p. 255).

elemente ale lumii nevăzute sau văzute.4 Desigur, în ambele intervenția lui Dumnezeu este directă dar în momentul al doilea, cel al facerii "hainelor de piele" și al îmbrăcării omului cu ele, intervenția nu se face asupra constituției omului ci asupra vieții lui circumstanțiale. Aceasta și pentru faptul că, legaătura dintre om și Dumnezeu nu se întrerupe, nu dispare, ci se schimbă în circumstanțele sale. Omul este și rămâne fundamental constituit ca și chip al lui Dumnezeu.

Ideea "hainelor de piele" ca metaforă gratuită este inacceptabilă. Aceasta și pentru faptul că textul este fără echivoc, atât cu privire la "facerea" de către Dumnezeu a hainelor de piele, cât și la faptul că El i-a îmbrăcat pe primii oameni. Este de asemenea exclusă ideea "hainelor de piele" inutile, o lucrare fără absolut nici o implicație ulterioară în lumea creată. Această idee ar contrazice inacceptabil raționalitatea creației în ansamblul și în detaliile ei, caracteristică "interioară" oricărei lucrări divine în lume.

2. Amendamentul "naturii" la exercitarea eronată a primei declarații de independență

Poate că în primul rând trebuie spus că scrierile patristice interpretează că "hainele de piele" sunt destinate să acopere "goliciunea" pe care o cunoaște omul căzut.5 Goliciunea este prima consecință a păcatului. Prin urmare răul are consecințe asupra omului, care impun facerea "hainelor de piele" și îmbrăcarea cu ele.6

4 Textul Facerii menționează că Dumnezeu "luând țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viața și s-a făcut omul ființă vie" (Facerea 2, 7) Nu există o poruncă adresată "țărâni" prin intermediul căreia, omul să se facă prin cuvântul lui Dumnezeu, la fel ca celelalte. Prin acest act este operată separarea trupului de restul naturii, introducând o deosebire mai mare decât există între "trupurile diferitelor animale și natură" În acest fel, trupul este făcut pentru sufletul care este înrudit special cu Dumnezeu. Crearea omului nu este doar o plasticizare a rațiunilor divine care pătrund susțin și întrețin lumea, de la facerea ei. În constituția lui există o amprentă mai intimă, mai personală, a lui Dumnezeu, prin aceea că omul devine chipul Lui.

5 Căderea primilor oameni nu îi face pe aceștia conștienți de o goliciune pe care o aveau și anterior. Căderea, prin aceea că aduce cunoștința goliciunii, nu înseamnă risipirea unei iluzii în care ar fi trăit omul anterior. Cunoștința goliciunii nu este același lucru cu conștiința goliciunii.

6 Întrucât problema răului, a originilor acestuia precum și a modului cum el a fost posibil ca act al primilor oameni este una extrem de complexă și bogat reflectată în scrierile patristice și solicită multe aspecte, care ar îndepărta mult de la aspectul ales, ea nu va fi abordată aici. Se impun totuși câteva precizări cu referire la Pomul Cunoștinței Binelui și Răului. Sf. Grigorie de Nyssa îl înțelege mai ales în aspectul sensibil al lumii. Acest aspect poate naște răul în om prin aceea că este sesizat exclusiv prin simțirea lui. În sine, spune Sf. Grigorie de Nyssa, nu este rău nici aspectul sensibil al lumii; dar el poate deveni periculos pentru om datorită simțurilor care, înainte de o întărire spirituală a lor, se pot aprinde ușor de frumusețea sensibilă a lumii. Această observație privește direct tema aleasă, întrucât intrarea păcatului în lume va cere "precauții" ulterioare care să acopere exact consecințele acestuia, pentru salvarea chipului lui Dumnezeu. Iar aceste forme de

precauție vor fi, potrivit literaturii patristice, "hainele de piele" (Stăniloae, Dumitru, op. cit, p. 321).

Iar cunoștința goliciunii este de fapt cunoașterea păcatului ca rezultat al ispitelor, cunoașterea pasiunilor născute în om ca efecte ale acestuia.⁷ În mod aproape firesc, "hainele de piele" făcute de Dumnezeu, vor fi cele care îl vor proteja pe om și îl vor determina "să se înfrâneze de la pornirile trupești".⁸ Sunt aceste haine, trupul? Origen spune ca nu.⁹ Argumentul sau este, firește, tot unul scripturistic. Adam avea trup anterior caderii. Altfel nu avea cum sa spuna, la facerea Evei: "os din oasele mele si carne din carea mea".¹⁰ Nici Metodiul de Olimp nu este de acord cu aceasta explicatie.¹¹ Hainele de piele nu sunt trupul omului. Altfel ereziile gnostice ar fi avut dreptate in tratamentul lor negativ asupra trupului. Omul adevarat este suflet și trup, într-un singur chip, chiar din momentul creatiei. Teologia patristică a primelor secole, într-o proporție substanțială, afirmă cu tărie acest lucru. Nici sufletul nu există înainte de trup, nici trupul nu există înainte de suflet.¹²

⁷ Goliciunea pe care o cunoaște omul, nu este altceva, decât "cunoașterea pasiunilor născute în om" și, potrivit Sf. Vasile cel Mare, "a luptelor împotriva acestor pasiuni. "Ispita primilor oameni a trezit în aceștia cunoștința goliciunii lor, și ca vulnerabilitate la ispită dar și ca luptă pentru biruirea acestora (Ibidem, p. 322).

⁸ Ibidem, p. 323.

⁹ Origen, Omilii la Facere, apud Nellas, Panayotis, op.cit.

¹⁰ Facerea 2, 23

¹¹ Ibidem.

¹² Sf. Grigore de Nissa, Despre alcătuirea omului apud Ibidem. Capadocienii, Sf. Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog susțin de asemenea acest lucru. Omul este de la început suflet și trup pentru că de la început el este ipostasul-om alcătuit din amândouă. Sufletul și trupul nici nu sunt unite sub presiunea vreunei forțe exterioare, în concepția Sf. Simion Noul Teolog, dar nici a unei afinități naturale, "căci în ambele cazuri unirea lor s-ar datora unei forțe impersonale lipsite de libertate, și în acest caz nici omul nu ar mai fi o ființă liberă" (Stăniloae, Dumitru, op. cit., p. 261).

Teologia susține în plus că omul nu este numai trup. Crearea omului îl diferențiază pe acesta de lumea vie în general, iar despre această diferențiere s-a menționat deja. Dar omul nu este nici exclusiv spirit. Pentru că textul biblic face din nou o separație clară între crearea omului și a lumii îngerilor. Așadar omul este trup și suflet de la început iar din acest fapt decurge, în mod firesc, faptul că "hainele de piele" nu sunt trupul său. Omul, ca și chip a lui Dumnezeu era destinat să se îndumnezeiască, prin comuniunea cu El și până la comuniunea desăvârșită cu El. Sf. Maxim afirmă că greșeala pe care o face omul în Eden, nu este aceea că dorește să devină Dumnezeu, pentru că în realitate, aceasta era destinația lui. Eroarea o reprezintă faptul că dorește să ajungă "ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul" fără Dumnezeu și în afara Lui.¹³ Iar "hrana" necesară creșterii omului în comuniunea cu Dumnezeu, Pomul Vieții este Dumnezeu însuși, care era și atunci, "pâinea care se coboară din cer".¹⁴

Din perspectiva teologiei, nimic nu are viață prin sine, exceptând pe Dumnezeu care este viața. Toate au viață prin El. Primul om alege pomul, ceea ce este în ordine creată, și nu

pe Creatorul său. Fără Dumnezeu, Adam nu poate deveni ca Dumnezeu - adică ceea ce afirmă ispititorul.¹⁵ El ajunge să cunoască binele și răul, ceea ce înseamnă că până la un punct, ispititorul său, șarpele, a avut dreptate.¹⁶ Dar nu ajunge să aibă viață în sine, adică să fie ca Dumnezeu.

13 Sf. Maxim Mărturisitorul îl vede pe omul cel dintâi creat grăbindu-se să creadă în el, în mod tehnic, însușirile lui Dumnezeu, să creadă în el, în mod autonom, "fără Dumnezeu, înainte de Dumnezeu și nu după Dumnezeu" ceea ce e o caracteristică exclusivă a lui Dumnezeu: viața în sine (Nellas, Panayotis, op. cit., p. 87).

14 Ibidem.

15 "Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu știe că în ziua aceea în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul" (Facerea 3, 4-5).

16 "Deci e amestecat fructul acela, având ca avocat al său pe șarpele, poate pentru motivul că răul nu se arată gol de sine, după natura sa" Răutatea ar fi ineficace, dacă nu s-ar colora în nici un bine, prin care să atragă, spre poftirea ei pe cel amăgit. "Deci firea răului este amestecată, având în adânc pierzania, ca pe un viclesug ascuns, iar în amăgirea de la arătare, înfățișând un oarecare chip al binelui. Culoarea frumoasă a argintului pare bună iubitorului de arginți; dar iubirea de arginți se devine rădăcina tuturor relelor. (...) De aceea, arătând șarpele fructul rău al păcatului, nu a arătat vederii răul în natura ce o avea; căci nu s-ar fi lăsat omul ispitit de răul vădit. Ci înfrumusețându-l la arătare cu o vedere atrăgătoare și vrăjind gustul cu o plăcere pentru simțire, i s-a părut femeii acceptabil" (Stăniloae, Dumitru, Teologie..., p. 322).

Nimic din ceea ce este creat nu o poate avea, prin urmare nici Adam. Dar Adam, chipul lui Dumnezeu, are în același timp, prin înrudirea intimă cu El, posibilitatea accederii la viața de comuniune cea mai intensă cu El, dintre toate făpturile, aceasta până la îndumnezeirea după har, care va fi posibilă din nou, după întrupare. Cu atât mai puțin viața în sine, proprie celui necreat, nu o poate obține mâncând din pomul creat. Însă prin păcat, oricât ar fi de grave consecințele acestuia, Adam nu schimbă planul lui Dumnezeu.¹⁷

3. Două articole din amendament:
mortalitatea și iraționalitatea vieții

Literatura patristică asociază hainelor de piele semnificatia unei mortalități biologice (nekrotēs) ca o (a doua)/(cvasi)natură a omului după cădere.¹⁸

17 Adam, anticipează, în parte, prin păcatul neascultării, Planul pe care Dumnezeu îl avea oricum, acela de îndumnezeire a omului. Căci înfruptarea din pomul cunoștinței binelui și al răului este înlocuită cu înfruptarea din Hristos, Pâinea vieții. Acela a încercat să aibă viață, mâncând din pomul creat, și a dobândit mortalitatea. Acum creștinii se înfruptă din Hristos - Pomul vieții, cel ce are viața în Sine, pentru a avea viața veșnică. Primul trebuia să fie Dumnezeu Însuși, spre hrana, pentru îndumnezeire. Al doilea a fost primul ales de om, Pomul Cunoștinței, otravă prin neascultare (Nellas, Panayotis, op. cit., p. 87). Până la Întrupare, lumea este hrană pentru minte prin Legea dată lui Israel (Stăniloae, Dumitru, Ascetica și Mistica Creștină sau Teologia Vieții Spirituale, Editura

Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 184). Ultimul Pom este de fapt primul, Hristos, Pomul Vieții, leac, prin Crucea botezului, care devine Euharistie, ca să hrănească vindecând, rana adusă de hrana neascultării. Și așa, prin lucrarea de restaurare a omului de către Dumnezeu, s-a ajuns ca prin mâncarea din Pomul Vieții, să vindecăm rana înfruptării din celalalt (Nellas, Panayotis, op. cit., p. 87).

18 Acest fapt pastrând consensul cu nenumărate texte scripturistice vechi și nou-testamentare care afirmă fără echivoc faptul că Dumnezeu nu a făcut și moartea. Problema morții este una complexă și generalizată, reflectată în întreaga experiență culturală a omului și, surprinsă, desigur, ca temă de meditație și în textele testamentelor. Semnificativ pentru tradiția iudaică este faptul că Dumnezeu este viu, sigurul viu. Creștinismul va adăuga, prin chiar interpretarea vechi-testamentară făcută de Hristos, că Dumnezeu este și al celor vii. În conformitate cu aceste texte, moartea nu are ca autor pe Dumnezeu ci este cauzată de păcat. "În ziua în care vei mânca, vei muri negreșit" (Facerea 2, 17). Textele biblice, în special cele nou-testamentare deosebesc însă moartea fizică de cea spirituală. Adam, spre exemplu, după cum se poate constata din textul biblic al Facerii, nu moare în ziua în care mănâncă din Pomul Cunoștinței. Pavel afirmă că "plata păcatului este moartea" (Romani, 6, 23). Așadar, moartea, este o consecință a păcatului, însă nu printr-o simplă alipire a unui mecanism de uzură a biologicului, vocației inițiale a omului trup și suflet.

Însă nekrotos, despre care vorbesc unele texte ale literaturii patristice, nu este același lucru cu moartea (thanatos)¹⁹ care este doar o ultimă consecință a mortalității. Prima moarte adusă de păcat este cea în forma spirituală, născută din neascultare. Dar prin hrănirea cu Pomul Cunoștinței, omul împrumută din caracteristicile creaturii, "facându-și viața stricăcioasă, asemenea rodului" din care a muscat, iar prin acesta, "moartea a ajuns vie în el".²⁰

Ori viața lui continuă, însă aceasta nu mai este zoe (viață), ci s-a schimbat în epibiose (supraviețuire). O viață diminuată, răcită, slăbită, fragilă în care făptura se creează și se (auto)întreține, trăind prin amânarea, în fiecare clipă, a morții. Toate acestea sunt împrumuturi din ordinea creaturii care nu a fost adus la viață decât prin cuvânt și fără "sufierea expresă a duhului lui Dumnezeu". Omul pierde substanțial (dar nu total și nici definitiv) din privilegiile destinației sale speciale, întipărite încă de la creația sa. Așadar, mortalitatea, în interpretarea patristică, este o supraviețuire înspre o moarte iminentă.²¹ Păcatul introduce o ruptură între Creator și creație. Dacă, în comuniunea proprie Edenului, viața făpturii se întreține din comuniunea cu Cel ce a făcut-o, după cădere, viața nu mai este constitutivă omului. Pentru că acesta s-a desprins de sursa ei. Făptura se întreține, supraviețuiește prin sursa de care mai dispune, caracteristicile biologicului, mai mult sau mai puțin întărite de ajutorul lui Dumnezeu, care nu încetează niciodată.

¹⁹ Până la a pătrunde în trup, moartea intră "viața" omului în forma unei "mortalități" constitutive ei. Această mortalitate este, după interpretarea patristică a capadocienilor, o consecință a morții sufletești, care reprezintă de fapt ruperea comuniunii între Dumnezeu și om prin libera lui neascultare.

²⁰ Sf. Maxim Mărturisitorul vorbește despre o întrupare a Logosului la crearea lumii, care impregnează lumea, o susține, o constituie ca plasticizări ale unor rațiuni

create care derivă din cele necreate. Prin această Întrupare inițială în Creație, lumea este hrană pentru "minte" (Stăniloae, Dumitru, *Ascetica și Mistica Creștină sau Teologia Vieții Spirituale*, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj, 1993, p. 184).

21 Nellas, Panayotis, op. cit., p. 87.

Viața teologică a omului devine viață biologică, împreună cu caracteristicile sale.²² "Hainele de piele" sunt interpretate, în unele texte ale Sf. Grigore de Nyssa²³, din literatura patristică, ca fiind aceste caracteristici ale vietii naturii iraționale. Îmbrăcarea lor este "îmbrăcarea" naturii iraționale, prin însușirile acesteia. Iar modificările care intervin nu privesc doar viața trupului, ci și funcțiile sufletului, care îmbracă, și ele, instinctivitatea.²⁴ Funcțiile psihice, împreună cu cele trupesti, au devenit corporale, aceasta însemnând că întreaga fire a omului s-a făcut trupestă. Hainele de piele sunt deci "cugetul cărnii".²⁵ Totuși, aceasta nu înseamnă că s-a făcut trup.²⁶

22 Vocația omul, diferită de a celorlalte făpturi este perturbată de ruptura comuniunii introdusă de neascultarea poruncii. Planului inițial, "Să facem om, după chipul și asemănarea noastră ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și peste tot pământul!" (Facerea 1, 26) îi va fi adăugată facerea hainelor și îmbrăcarea omului cu acestea. Prin ele, sunt atenuate o parte din efectele "împrumuturilor", constituenților care trec din ordinul "creației comune" în cea a omului.

23 Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic* apud. nota 72, Nellas, Panayotis, op. cit., p. 265.

24 Aceasta întrucât există o strânsă legătură între suflet și trup. Spiritul și lumea se întâlnesc în trup. Spiritul modelează în permanență trupul pentru sesizarea lumii și reacția față de ea. Trupul rămâne aparatul unei expresivități și sensibilități inepuizabile. Neascultarea afectează întreaga ființă umană. Consecințele ei sunt puternice: întunecarea minții, slăbirea voinței și pervertirea inimii. Este afectată întreaga ființă umană, deși nu total și nici irecuperabil (Stăniloae, Dumitru, *Teologia...*, p. 262).

25 Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, apud. p. 267. Textul este întâlnit și în *Cântarea Cântărilor* în interpretarea/exegeza Sf. Grigorie de Nyssa. Mireasa Cântării dezbracă "haina de piele pe care a îmbrăcat-o după păcat", "veșmântul carnal al omului vechi", îmbrăcând "haina nouă, creată de Dumnezeu după chipul cuvioșiei și dreptății".

26 Sf. Grigorie de Nyssa folosește adesea exprimarea "remodelarea vietii trupesti" (Nellas, Panayotis, op. cit., nota 89, p. 266). Acesta este "omul cel vechi" pomenit de Sf. Apostol Pavel care spune "Dar văd în mădularele mele o altă lege luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului care este în mădularele mele. (...) Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?" (Romani 7, 23-24) sau în alt loc : "Căci știm că Legea e duhovnicească; dar eu sunt trupesc, vândut sub păcat. Pentru că ceea ce fac nu știu; căci nu săvârșesc ceea ce voiesc ci fac ceea ce urăsc" (Romani 7, 14-15). Sf. Ioan Gură de Aur spune că Apostolul nu vorbește aici despre trup în genere, ci despre trupul păcatului, adică despre trupul muritor, cel supus mortii (...) despre trupul muritor, sugerând ceea ce a zis în multe rânduri, că acesta se face plecând de la partea pătimitoare prin care a ajuns ușor de apucat pentru păcat (Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, omilia 13, 3, apud, Nellas Panayotis, op. cit., p. 103-104).

Există așadar o deviere a înclinațiilor omului (inițial deiforme) de la funcționalitatea lor naturală. Omul trăiește viața naturii iraționale (biologice) prin însușirile ei.²⁷ Așadar există afecte care sunt potrivite statutului vieții pământești, care nu sunt necesare decât în contingența curentă. Ele reprezintă partea "hainelor de piele" care este destinată să protejeze viața de după cădere, de consecințele păcatului cele privitoare la natura irațională. Și aceasta pentru că în teologia Sf. Maxim Mărturisitorul, patimile sunt de natură senzorială, sunt caracteristici ale firii umane îngoșate prin experiența împumutului din natura irațională. Patimile vor avea ca revers afectele, care nu reprezintă decât parcursul firesc naturii umane "învelite" în hainele de piele, străbătut în această contingență; un gen de corectiv, pentru controlul tendințelor iraționale.²⁸ "Hainele de piele" sunt o materialitate care îmbracă întreaga structură psiho-somatică care se reflectă în lucrarea generală a trupului și sufletului.

4. Perspectiva complemetară

Interpretarea "hainelor de piele" ca fiind în același timp și consecință a păcatului și corectiv pentru noile condiții de viață ale omului dezvăluie, de fapt, dublul aspect al acestora.

²⁷ Sf. Maxim distinge între patimi și afecte. Afectele sunt conforme cu firea. Patimile sunt condamnabile și rezultă din mișcarea afectelor, conforme cu firea, în sensul opus destinației lor. Afectele țin, potrivit teologiei lui Maxim Mărturisitorul, de fire și nu de voință. Ele sunt aspectul necuvântător al firii. Sf. Maxim spune că "afectele care conservă viața de aici nu se pot muta împreună cu noi în viața nemuritoare și veșnică" (Stăniloae, Dumitru, *Ascetica...*, p. 72).

²⁸ "Patimile condamnabile și contrare firii care atârnă de noi, nu-și au în altceva sursa în noi, decât în mișcarea afectelor conforme cu firea." Așadar afectele sunt conforme cu firea. Totuși legându-le de fire în mod necesar, afectele nu sunt nici bune, nici rele ci după modul în care sunt folosite înclinațiile pe care acestea le presupun. "Pentru că hrana simplă ne produce plăcere naturală, chiar dacă nu voim, întrucât ne satisface o trebuință de mai înainte. La fel băutura, prin faptul că ne potolește plăcerea setei, sau somnul prin faptul că reînnoiește puterea cheltuită prin veghe. De asemenea, prin toate celelalte funcțiuni ale firii noastre, care sunt pe de o parte necesare pentru susținere, pe de alta folositoare celor care se sârguiesc pentru împlinirea virtuții" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Quaest. Ad. Thales*, apud *Ibidem*, p. 71). Nefiind în definiția firii și nefiind decât nevinovate - dar aceasta numai când sunt ținute în frâu și bune, afectele acestea nu sunt destinate să treacă cu ființa noastră și în viața viitoare (*Ibidem*, p. 71)

. Mai întâi faptul că acestea sunt consecințele păcatului original, ca o logică implacabilă a creatului rupt de Creator.²⁹ Acest lucru mai ales pentru faptul că Dumnezeu nu poate fi considerat autorul răului, deci nici al morții.³⁰ Cu toate acestea, o pedeapsă care urmează păcatului în mod implacabil și în virtutea raționalității creației despre care am menționat deja. Însă pedeapsa care urmează, potrivit teologiei patristice, este exact forma prin care oamenii sunt izbaviți de urmările sau de vina lucrurilor pe care le-au greșit față de Dumnezeu. Iar acest lucru este posibil pentru că atotputernicia lui Dumnezeu face posibilă lucrarea Sa liberă asupra contingențelor, iar planul inițial și iubirea față de om

dau "hainelor de piele", ca lucrări ale Sale, caracterul deopotrivă terapeutic și preventiv. Dumnezeu care folosește și depășește această logică a creației în folosul omului.

29 "Dar păcatul aduce pedeapsa, iar pedeapsa vine în mod natural asupra celui ce le ofensează, nu vine de la dreptatea lui Dumnezeu, care nici nu a lovit nici nu cere satisfacție, ci de la dreptatea creației" (Nellas, Panayotis, op. cit., p. 100). Legile funcționează implacabil ca o contrareplică la călcarea unei ordini naturale, întreținută, la toate nivelurile creației de raționalitatea lumii, pe care lumea se întemeiază și prin care există. Omul încalcă această raționalitate prezentă pretutindeni în lume iar, "seismul" provocat, în virtutea unității lumii (ca plan unic și întreg al unui Dumnezeu rațional), provoacă nenumarate "replici". "Nici una din existențe, fie ea dintre cele foarte cinstite și superioare, nu e dezlegată după fire de relația generală de Cel foarte liber de relație, nici cea de cea mai mică cinste dintre existențe nu e în afară și nepărtață de relația generală naturală față de cele mai de cinste" (Stăniloae, Dumitru, Prefață la Ambigua, p. 39, cap. 106a, p. 267). "Speciile, depășind varietatea datorată diferenței, primesc prin gen identitatea împreună. Și indivizii, primind prin specie coincidența lor, devin una și aceeași între ei, având prin comunitatea firii o completă asemănare și libertatea de orice deosebire. Iar accidentele împreună combinate în subiect au o unitate care rămâne nesfârșită, împreună cu subiectul" (Ibidem, p. 267-268). Iar în alt loc se spune despre faptul că "rațiunea nici unui gen nu se împarte cu speciile și rațiunea nici unei specii nu se împarte cu exemplarele speciei. În acest caz rațiunea generală n-ar mai fi rațiunea generală. Iar rațiunile tuturor genurilor sunt unite în rațiunea generală a calității de creațiune unică și prin dependența ei sau a lor de Rațiunea personală și liberă divină, care nu mai e dependentă de ceva superior ei, pentru că în acest caz n-ar mai fi un absolut care să le explice pe toate și în care să se împlinescă toate ca un întreg dependent de același Absolut" (Ibidem, nota 334 la Ambigua, p. 267).

30 "...noi suntem cauza acestor rele, căci din relele voluntare se nasc relele involuntare" (Sf. Ioan Damachin, Dogmatica, p. 189). "Toate câte a făcut Dumnezeu așa cum s-au făcut sunt bune (Facerea 1, 31). Dacă rămân așa cum au fost zidite sunt foarte bune. Dacă se îndepărtează, în chip voluntar, de la starea conformă naturii și dacă vin la o stare contrară naturii, ajung în râu" (Sf. Ioan Damachin, Dogmatica, p. 191).

Astfel, viața pe care aspectul implacabil al "hainelor de piele" îl impune omului este, așa cum am văzut, una moartă, biologică, irațională fiindcă este de fapt una materială. În acest sens, Sf. Grigorie de Nyssa vorbește despre "frunzele trecătoare ale vieții materialnice. Moartea, însă, este o terapeutică a iubirii lui Dumnezeu. La fel și toate celelalte consecințe ale contingențelor boala, dificultățile, greutățile inerente determinismului strâmt al vieții biologice pe care o are omul într-o lume străină de "autoritatea" celui ce i-a dat nume. Toate acestea sunt "leacuri" ale intervenției iubirii-dreptății lui Dumnezeu care îndreaptă "dreptatea creației" transformându-o cu iubire de oameni în mod interior, vindecând astfel "rana" și pedepsind, nimicind păcatul.³²

În privința suferințelor terapeutice lor survine din faptul că există o compensație regulată între plăcere și durere, între păcatul făcut cu voia și necazul, durerea sau boala venite fără voie.³³ Literatura filocalică vorbește adesea despre necazuri ca situații cu caracter pedagogic prin care Dumnezeu ne îndepărtează de păcat - privit aici ca împlinire a

plăcerii.³⁴ În plus, aceiași colecție filocalică pune în vedere faptul că necazurile și dificultățile vieții, desigur consecințe ale păcatului, au destinația de a "întări firea" și pentru ferirea de greșelile viitoare. Așadar, din această perspectivă, "hainele de piele" prin contingențele strâmte ale supraviețuirii biologice spre moartea iminentă, constituie pedeapsa inerentă păcatului ca replică la perturbarea raționalității lumii introdusă de acesta.

31 Frunzele sunt aici "desfătărilor, slava, cinstirile efemere și plenitudinile ucigătoare ale trupului, plăcerea și irascibilitatea, lăcomia pântecelui, înfrânarea și celelalte" (Sf. Grigore al Nyssei, Tâlcuire la rugăciunea domnească, apud Nellas, Panayotis, op. cit., nota 84, p. 90).

32 "Rana însă, durerea și moartea au fost născocite dintru început împotriva păcatului (...) Pentru aceasta, îndată după păcat, Dumnezeu a îngăduit moartea și durerea, nu aducând o osândă asupra unuia care a păcătuit, ci mai degrabă oferind un leac asupra unuia care s-a îmbolnăvit" (Sf. Nicolae Cabasila, Despre viața în Hristos, 516 B, apud Nellas, Panayotis, op. cit., p. 100).

33 Stăniloae, Dumitru, *Ascetica...*, p. 159.

34 "...de nu vrei să pătimești răul, nici să nu vrei să-l faci, pentru că lucrul dintâi urmează cu necesitate celui de-al doilea" ("Despre legea duhovnicească", în cap. 116, Filocalia, p. 243, apud Ibidem, p. 159).

În același timp, "hainele de piele" sunt făcute de Dumnezeu, în sensul că, împreună cu această lucrare implicită raționalității lumii, sunt adăugate "șanse" și potențialități suplimentare de lucrare a virtuților și de păstrare a comuniunii cu Dumnezeu și a vieții. În privința morții, aspectul dublu al "hainelor de piele" se păstrează. Ultimul din efectele căderii în păcat, este resemnificat, ca moarte a păcatului. Pentru că, de îndată ce a apărut moartea în istorie, Dumnezeu o folosește cum vrea și prin întrebuințarea ei diferită i-a schimbat radical natura. Omul "îmbracă" viața biologică ca rod al păcatului însă Dumnezeu "întoarce" moartea, prin resemnificare a lucrării sale în lume, împotriva morții biologice. De aceea, "prin moarte, nu mai este omorât omul, ci stricăciunea care îl învâluie".³⁵ Astfel planul lui inițial privitor la viața veșnică rămâne intact. Iar moartea este îngăduită de Dumnezeu, în creația Sa, tocmai pentru ca "răul să nu devină nemuritor".³⁶

Creația materială, care a îmbrăcat, împreună cu corupția ei, în mod organic, pe om, este prin lucrarea iubitoare a lui Dumnezeu, nu doar mediul de manifestare implacabilă a naturii care "condamnă" păcatul prin efectele sale directe asupra omului, ci și laboratorul vindecării omului de propria sa neascultare. Iar acest lucru este pus în valoare de textele patristice care interpretează admirabil "hainele de piele" ca metaforă a condiției umane modificate temporar de căderea primilor oameni.

35 Nellas, Panayotis, op. cit., p. 101.

36 Omul "ajunge un exilat și îmbracă hainele de piele dar "câștigă" (...) ceva și aici: moartea și întreruperea păcatului, ca răul să nu fie nemuritor. Și pedeapsa devine iubire de oameni. Fiindcă astfel, sunt convinși, pedepsește Dumnezeu" (Sf. Grigorie, Dialogul, "Cuvântarea" 45 la Sfintele Paști 8, P.G. 36, 633 A, apud Nellas Panayotis, op. cit., p.

102. Iar Sf. Ioan Gură de Aur scrie că "prin moarte și prin chin Dumnezeu a suprimat păcatul și a făcut ca mama lor "păcatul" să piară ucisă de copiii ei, "moartea și chinul" (Ibidem, nota 126, p. 270).

Christos Yannaras: metaforă și ontologie

Raluca Arsenie

Christos Yannaras reprezintă unul dintre filosofii importanți ai gândirii ortodoxe contemporane, edificiul său ontologic clădindu-se pe ideea reevaluată a "persoanei". Yannaras accentuează primatul categoriei relaționale a persoanei asupra esenței, caracterul ei ec-static manifestat în erosul interpersonal (idei prezente și în opera lui Zizioulas), insistându-se atât pe dimensiunea cosmică a persoanei, cât și pe cea personală a cosmosului. Asemănarea lui Yannaras cu Zizioulas este valabilă până la un anumit punct, de unde se profilează diferențe notabile, exprimate mai ales prin deosebirea de model patristic ales; dacă Zizioulas pornește de la modelul trinitar capadocian și hristologic-calcedonian, Yannaras preferă modelul palamit: apofatismul și relația persoană-energie (absente la Zizioulas, ce se concentrează pe experiența sacramental-euharistică¹). Dominantă este raportarea lui Yannaras (uneori excesivă) la ontologia fundamentală de tip existențial a lui Heidegger, în vreme ce Zizioulas are ca reper ontologiile relaționale ale lui Levinas și Buber.

Pornind de la primatul persoanei, Yannaras ajunge la valorizarea negativă a naturii, prin critica excesivă a "tunicilor de piele" ale lui P. Nellas (ce le conferea nu doar atributele perisabilității, ci și pe cele soteriologice, de vindecare de cădere).

¹ Diferențele sunt sintetizate în eseul lui Ioan I. Ica jr, "Persoană sau/și ontologie în gândirea ortodoxă contemporană", apărut în lucrarea Persoană și comuniune, Sibiu, 1993, pp. 359-386.

Persoana nu ar trebui să fie o discreditare a ființei (înțeleasă nu ca dat, ci ca dar - faptul este evidențiat și de filosofia lui Marion, în descendența lui Maxim Mărturisitorul - astfel încât ontologia este o dono-ontologie), ci spațiul privilegiat de manifestare plenară a acesteia.

Schițarea unui crochiu al filosofiei lui Christos Yannaras favorizează înțelegerea metaforelor foamei și setei ce structurează întregul discurs din lucrarea Foamea și Setea.² Scrierea este mai curând eseistică decât filosofică, mizând pe prezentarea unor gânduri de viață ce exprimă nevoia omului de comuniune (iubire) și îndreptarea permanentă spre divinitatea care pare a i se sustrage permanent. Foamea și setea se definesc în ipostaza de adevărate categorii ale existenței fiecărui om; caracteristica indubitabilă a vieții este pathosul, iar foamea și setea sunt metafore ale acestuia. O permanentă sete neostoită traduce călătoria continuă în întâmpinarea lui Dumnezeu. Yannaras distinge trei mari pătămiri ale omului: singurătatea (conștiința profundă a unei solitudini totale), setea (suntem însetați după intensitate, durată, varietate) și iubirea (ieșirea din tine pentru a te apropia de cel de lângă tine).

Necesitatea relaționării (iubirea) trimite, din prisma creștină, la conceperea lui Celălalt. Relația personală se dezvăluie ca "premisă ontologică a manifestării modului de existență universal". Ființele se manifestă în dinamica unui fapt personal, care precede determinația rațională, iar acest fapt este relația cu celălalt, relație revelatoare a alterității persoanei și a modului în care ființele există. Mai mult, relația personală se dovedește a fi prilejul ec-stazei existențiale (reprezentând posibilitatea individului de a ieși din identitatea sa naturală, de a-și pune întrebări, constituind totodată condiția existențială a persoanei, realizarea alterității acesteia).

Constantele gândirii lui Yannaras sunt reprezentate de relația personală și nevoia alterității; prezența sau absența acestor coordonate sunt redade prin intermediul metaforei, cu posibilitate maximală de exprimare a conotației ce sedimentează noțiunile filosofice de persoană și eros. Dacă în gândirea occidentală asistăm la transferul metafizic de la sensibil la nonsensibil (metafizic), modul dominant în care ne reprezentăm ființa limbajului este, după opinia lui Heidegger, transferul metaforic de la propriu la figurat.

2 Christos Yannaras, *Foamea și Setea*, trad. Zenaida Luca, Editura Anastasia, București, 2000.

În acest context, se pot înțelege conotațiile foamei și setei, ca oglindire a pathosului vieții, cu transferări parțiale de conotație în metafore afiliate ca: bucuria (ispita cea mai mare a omului, reprezentată de un eveniment, un om, un adevăr, o iubire -favorizează comparația ce dă naștere nostalgiei ca nepotolită sete și foame de ceva deja trăit, superior valoric); nostalgia (pathosul tăcut și neîmpăcat al sufletului; setea se adăstește cu bucurii în ipostaza lor de semne ale paradisului); oboseala (destrămarea completă a forței, istovirea care picură în fiecare colț al existenței o neputință de netrecut); fuga (drum ce se deschide în fața fiecăruia, la orice cotitură, ca estompare a contradicției tragice dintre lumea din noi și cea din jurul nostru - forma cea nobilă este dorința de moarte); scopul ca partener dificil și aliat în același timp (măreția scopului este măsura setei de viață - nuanțe pascalienne); călătoria (încercarea necontentenită de a-l întâlni pe Dumnezeu).

Una dintre cele mai revelatoare metafore ale lui Yannaras este cea a călătorului pornit în întâmpinarea Domului ca persoană; omul încearcă să-și potolească setea cerând ceva de la prezența lui Dumnezeu; de aici pornește neliniștea celui care nu a întâlnit vreun semen care să i-l arate sau să-i vorbească despre Dumnezeu. Metafora călătorului dobândește valoare filosofică numai prin relaționare cu ontologia lui Yannaras, cu insistență pe ideea relației personale și a conceptului de Dumnezeu ca iubire și Realitate Personală supremă. Totuși, transformarea persoanei în categorie ontologică fundamentală a fost criticată la Yannaras de mai mulți exegeți, printre care teologul romano-catolic André de Halleux și Ioannis Panagopoulos³, privind legitimitatea elaborării unei ontologii a persoanei, ce presupune relația dialectică sau causală dintre ființă și persoană, cu privilegierea unilaterală a unui element al diadei. În gândirea ortodoxă românească, perspectiva echilibrării conceptului de persoană a fost susținută de Dumitru Stăniloae (ce consideră că ipostasul se definește prin paradox: este o realitate diferită de ființă, dar totodată este și concretizarea ființei, incluzând relația cu ceilalți). Părinții Bisericii au adoptat termenul de persoană (prosopon) pentru a evita să recunoască ipostasului un conținut ontologic absolut; aceștia vorbesc despre distincția apofatică dintre ființa divină și persoanele treimice, excluzând din ființă orice conotație de necesitate ontologică, iar din persoană - orice idee de alteritate absolută.

3 Citat de același studiu al lui Ioan I. Ică jr.

Distanța ontologică incalculabilă dintre creat și necreat interzice transferul nemijlocit al noțiunii de persoană din planul trinității în cel al umanității, conducând la raționalizarea misterului divin al Persoanei; între nivele ontologice deosebite, punctul comun se realizează nu prin triadologie, ci prin hristologia ce conduce spre teologia persoanei umane (Hristos ca mijlocitor și anulador de distanță ontologică). La Yannaras se întâlnește o echivalare excesivă a unor termeni: persoană, relație, act, libertate, iubire și har; astfel ontologia dispare fiind redusă la personologie. Opera lui Maxim Mărturisitorul stă ca explicație pentru translarea analogică și ilicită a termenilor în scrierea lui Yannaras; harul nu echivalează cu persoana, ci facilitează actualizarea deplină a persoanei și a ființei ca trecere de la persoană (Chip) la personeitate (Asemănare). Scrierea lui Yannaras este o demonstrație indirectă și elocventă totodată a spunerii heideggeriene: "metaforicul nu este decât înăuntrul frontierelor metafizicii"; discursul filosofic se folosește de metafore, pe care le pune în slujba lui, pentru comprehensiunea plenară a intențiilor gândirii; jocul nonpertinenței semantice (Paul Ricoeur), articulat în eseul filosofic al lui Yannaras, vine în întâmpinarea înțelegerii ontologiei personaliste elaborate în Persoană și Eros, în ipostaza de propedeutică. Yannaras uzează ceea ce Ricoeur ar numi "metafore vii", adică expresii ce însuflețesc limbajul constituit și înscriu elanul imaginației într-o supra-solicitare a conceptului.

Aspecte ale metaforei în tradiția bizantină

Dan Chițoiu

Profunzimea unei tradiții spirituale poate aproximată, între altele, prin depistarea modalităților în care folosește cuvântul altfel decât în sens propriu, iar uzanța metaforică este, poate, criteriul privilegiat. Modernitatea europeană a consemnat o raportare critică la utilizarea dimensiunii metaforice a limbajului și în aceasta poate fi văzut semnul cultural caracteristic al timpurilor din urmă: conștientizarea oricărui act ce este rod al viețuirii umane. Desigur că în acest fapt poate fi văzut un semn al superiorității, însă să nu uităm că este implicată aici folosirea privilegiată a rațiunii, în maniera descrisă de filosofia veacului XIX, oricât s-ar fi încercat rafinarea acestei paradigme. Puțini sunt cei care au avut tentative reușite de evadare din această constrângere interpretativă, dar în orice caz prin textele lor au atras atenția asupra limitelor unei astfel de viziuni. Este binecunoscut cazul lui H.G.Gadamer care avertizează asupra implicațiilor prezenței idealului iluminist al raționalității în cultura recentă. Pentru noi, metafora poate fi înțeleasă în perspectiva a trei funcțiuni: atunci când implică o comparație, fiind înțeleasă ca similitudine abreviată, în al doilea rând când implică o interacțiune semantică între un obiect sau concept care este literal denotat de un anume cuvânt, și un anume concept predicat de acel cuvânt, și în sfârșit, situația în care nu cuvinte sau propoziții sunt metaforice, ci folosința lor în situații specifice.¹ Deși avem pe această cale o bună înțelegere a modalităților formale a funcțiunilor limbajului metaforic, anumite dimensiuni riscă să ne scape.

1 A. P. Martinich, "Metaphor", în Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, 1998, ediția electronică.

Cea mai potrivită soluție în recuperarea altor înțelesuri este de a căuta, pe cât ne este cu putință, nu atât atitudinea conștientă față de uzanța metaforicului, ci mai cu seamă amplitudinea și complexitatea folosinței metaforei în orizonturi culturale diferite de cel în care ne găsim.

Avem situații ce dovedesc că metafora poate juca un rol diferit față de uzanța sa în modernitatea europeană, un elocvent caz fiind acela al spiritualității clasice indiene, unde sanscrita cunoaște un rol mai degrabă metafizic al metaforizării. Aici metafora reprezintă în principal o modalitate de rupere de nivel, și nu o simplă comparație. Găsim însă într-un alt spațiu, cel al culturii bizantine, o manieră de folosire a limbii ce ne dă temeuri să o considerăm ca fiind un reper util în identificarea unor aspecte ce depășesc formalizarea rațională modernă a metaforei. Care este însă motivul ca tocmai aici să vorbim despre o modalitate privilegiată a metaforicului în limbă ? Pentru început se poate pleca de la evidența că Bizanțul era, la originile sale, moștenitorul unor tradiții spirituale diverse și în același timp foarte vechi, căci își întindea teritoriul nu numai asupra unei părți a Europei ce avea ca leagăn cultura vechii Grecii, ci și în Orientul Apropiat, locul atâtor civilizații străvechi. O reală și adâncă confluență culturală țesută sub dimensiunea comună a credinței creștine nu putea să nu dea roade, rezultatul fiind o rafinare a mentalului colectiv. Chiar dacă limba greacă devine în cele din urmă limba imperiului, ea nu mai este limba clasicismului grec, ci are o altă modalitate de semnificare, mai ales când sunt vizate conceptele cele mai înalte ale noului model spiritual, cel creștin.

O dovadă a aportului unor modalități de uzanță diverse în fondarea arealului culturii bizantine este cazul tradiției siriene. Până în secolul al-VII-lea Siria a reprezentat un puternic centru de spiritualitate creștină, însă de o factură aparte. (Chiar și după cucerirea arabă învățații sirieni au fost prezenți în cultura vremii, căci textele filosofiei clasice grecești, mai cu seamă cele ale lui Platon și Aristotel, au fost cunoscute în lumea arabă, apoi în Occident prin traducerile lor.) Ceea ce a dat specificul tradiției creștine siriene a fost o cu totul altă rezolvare a polarităților fundamentale de tip paradoxal ale creștinismului pe calea formulărilor care țin de modalitățile metaforice ale limbajului ori de poetic.

Acest gen de gândire nu poate fi depistat spre exemplu în formulările doctrinare grecești ori latine.² Iar sursele acestei maniere sunt foarte îndepărtate, așa cum o dovedește exegeza făcută de Sebastian Brock operei lui Efrem Sirul. Este de menționat ca exemplificare metafora Leacului Vieții ce își are o străvece obârșie mesopotamiană și este folosită în a-1 desemna pe Hristos. Textele indică prezența și a unei particulare utilizări de către sirieni a tradițiilor iudaice, cu care au fost într-o relație specială. Putem de aceea să vorbim de un model de gândire care este într-un fel esențial determinat de folosirea metaforei, însă aceasta neînsemnând o imprecizie ci concretețe neașteptată în expresie. Găsim la sirieni o finețe remarcabilă în identificarea stărilor sufletești, Isaac Sirul folosind sintagme de genul "beție trează" în desemnarea unei anume trepte mistice. Această confluență de motive și teme culturale a avut un efect interesant asupra modului în care bizantinii vor folosi limba cultă a imperiului, cea în care s-au formulat principalele elemente ale doctrinei creștine, limba greacă. Bizantinii au resimțit nevoia să

folosească altfel acele precise concepte ale filosofiei vechilor greci, desigur că mai ales cele ale lui Platon cu termenii săi atât de potriviți exprimării misticii, și lui Aristotel cu aparatul său conceptual care slujește în cea mai înaltă măsură formalizării, folosință care să treacă de limitările tratării termenilor drept concepte. Această nevoie era legată de noul orizont spiritual deschis de experiența creștină, care vorbea despre Logos la modul persoanei, Adevărul nemaifiind ceva de căutat ci prin sine revelat, mai mult, întrupat. Ceea ce reprezenta imperativul acestei căi spirituale se înfățișa ca nevoie de împrumutare, de împlinire autentică a unei relații ce viza comuniunea personală, a comuniunii cu o realitate în mod categoric Personală. Din această perspectivă, cuvintele au început să fie folosite drept semne, ale unei realități incadrabile conceptual, ce depășește orice pretenție umană de delimitare rațională. Astfel că metafora și-a găsit un loc privilegiat în limbajul acestei spiritualități preocupată de a indica într-un mod cât mai adecvat realități și experiențe inefabile. Mai mult decât atât, o asemenea folosință a devenit o manieră comună de limbaj, astfel că -așa cum ne indică documentele - locuitorul capitalei imperiale, cel ce era martorul măreției culturale a Noii Rome, indiferent de categoria socială din care făcea parte, era un căutător al formulei metaforice în exprimarea chiar și a experienței cotidiene.

2 Ioan I. Ică Junior, "Studiu introductiv", în Sebastian Brock, Efrem Sirul, Ed. Deisis, București, 1998, p. 9.

Vom folosi aici un exemplu ce sprijină argumentația de față, anume uzanța metaforei soarelui în tradiția culturală bizantină. Nu ne interesează folosirea de către o elită a unor teme și motive spirituale, oricât de semnificative ar fi acestea, ci considerăm că datorită de măsură pentru aprecierea unui profil cultural este uzanța cât mai largă a unei forme culturale. Într-adevăr, folosirea în metaforă a simbolului solar se găsește frecvent în textele bizantinilor, și nu vorbim aici de un gen specific de literatură. Se pot identifica însă două modalități predilectate de angajare a metaforelor ce țin de tema solară, ele fiind în legătură cu locul ce îl avea Împăratul în societatea bizantină, al doilea, cu desemnarea criteriului ultim al oricărei experiențe spirituale, umane în genere, Hristos. Așa cum ne spune Michael McCormick, atunci când bărbații și femeile din Bizanț încercau să exprime emoția contemplării unui asfințit mediteraneean, cu splendoarea sa purpurie și cu luminile aurii, spuneau ho helios basileuei, "soarele e ca un împărat".³ Ciudată formulare prin răsturnarea modului obișnuit în care s-ar înțelege suportul metaforei. Căci împăratul e cel ce ar trebui comparat cu ceva ce este mai presus de el. Credem că o asemenea formulare răsturnată este semnul unei conștiințe comune a formulării metaforice atât de răspândită, încât o formă neobișnuită de metaforizare nu aducea un inconfort în înțelegere. Cultul imperial bizantin a utilizat de altfel din plin simbolismul solar, și era indicată sugestia metaforei solare în mai toate elementele ce țineau de eticheta imperială. Nu conta atât persoana împăratului, cât simbolul reprezentat de acesta, ca icoană a lui Dumnezeu pe pământ, ca asemănător acestuia, de aceea tot ce înconjură împăratul trebuia să amintească de aceasta. În fond, pentru bizantin, Împăratul nu exercita în mod absolut puterea ci o făcea numai întrucât închipuia pe Cel cu adevărat Împărat, astfel că pe acest traseu mental pot fi recunoscute semnele cadru ale unei gândiri cu tentă metaforizantă. Interesant e că în metafora solară ce era mereu în legătură cu

puterea imperială poate fi depistată preluarea și folosirea unor teme mai vechi, care marcau mai multe spații culturale anterioare.

3 Michael McCormick, "Împăratul", în Guglielmo Cavallo (coord.), *Omul Bizantin*, Ed. Polirom, Iași, 2000, p. 263.

Este binecunoscută prezența mitului solar în religia și cultura iraniană și semnificațiile sale au devenit un bun comun în vremea elenismului. De altfel, Alexandru Macedon va fi primul grec ce preia elemente importante din eticheta caracteristică regilor Persiei, cel mai cunoscut fiind gestul prosternării, dar poate fi amintită și simbolistica îmbrăcăminții acestora. La această sinteză greco-persană s-au mai adăugat și elemente ale mitologiei egiptene, ca atunci când această străveche ideologie solară a fost adoptată în cultul imperial bizantin, să fie adăugate atât accente ce aparțineau simbolismului iudaic, dar mai cu seamă dimensiunea creștină a simbolismului solar. Astfel că metafora împăratului ce este precum soarele (ori invers) nu ținea mai degrabă de o simplă trăire poetică sau de un simțământ sufletesc oarecare. O întregă încercătură, pe care noi astăzi la distanța modernității o putem cel mult aproxima, se lasă întrevăzută în această figură de limbaj. O altă situație ne dezvăluie în plus nuanțele ce caracterizează funcționarea metaforei în spațiul bizantin, anume prezența frecventă a unei sintagme în iconografia bizantină. Formularea ei este aparte prin implicații: "Hristos, Soarele dreptății". O metaforă ce este greu de înțeles dacă nu se cunoaște semnificația dreptății ori a simbolului solar așa cum era el prezent în tradiția moștenită de bizantini. Căci unde poate fi mai limpede găsită explicația decât în expresia pe care filosofia lui Platon o dă acestor termeni. Mitul peșterii dar și ansamblul dialogului *Republica* ne oferă cheia posibilei conexiuni între soare și dreptate. Soarele este înțeles de Platon ca simbol al realității ultime, aceea care transcende ființa și care este cu anevoie de privit, este termenul ultim în ascensiunea pe care prizonierul eliberat din peșteră o face în registrul experienței inițiatice a luminii. Iată de ce metafora soarelui a părut cea mai bună formulare pentru bizantin atunci când în perspectivă lumească ori în cea absolută trebuia numit termenul ultim (Împăratul lumesc sau Împăratul ceresc). Însă este dificil de înțeles, mai ales pentru modern, conexiunea între Soare și dreptate, căci omul societății moderne are în minte aproape exclusiv dimensiunea juridică a cuvântului. Tot în *Republica* găsim reperul, căci Platon vede că dreptatea este nu rezultatul unei corectitudini morale ori juridice, ci ceea ce se dobândește ca o încununare a virtuților, adică a excelenței ce trebuie să caracterizeze efortul uman în urcușul către experiența inteligibilă.

Sintagma bizantină descrie astfel pe Hristos ca reper al oricărui efort uman în urcușul spiritual, dar este implicată și mai largă accepțiune de reper a orice înseamnă acțiune umană. Căci ce înseamnă a fi just în actele tale? În nici un caz pentru bizantin, ce trăia în rafinatul mediu cultural ivit în ambianța filosofiei clasice grecești, nu putea să însemne conformitatea cu un set de norme, oricare ar fi acestea. Justețea se obține doar prin orientarea către Dătătorul oricărei dreptăți, însă este cu neputință omului a scruta cu puterea rațiunii sale înțelesurile dreptății dumnezeiești, este ca și cum ai privi la soare. Se conturează o relație ce poate fi numită mai degrabă în termeni suprarazionali între om cu actele sale și Cel care reprezintă la modul persoanei criteriul de justificare a fapturii, și atunci cea mai bună soluție de descriere unei asemenea situații este metafora.

Putem explica folosirea metaforei în mediul culturii bizantine comparând-o cu folosința pe care Platon o dădea miturilor în dialogurile sale. Când erau puse în discuție aspecte ce depășeau putințele explicației raționale textele platoniciene ne înfățișează o manieră specială de tecere pe alt nivel discursiv, cel al mitului. Mitul joacă un rol excepțional pentru Platon, cel care avea atât de puțină prețuire pentru mitologia homerică, fiind pus să joace rolul de semn al rupturii de nivel, al trimiterii la realități ce nu pot fi cunoscute cu rațiunea, de care poți să te apropii pe alte căi. Astfel că funcțiunea metaforei în vremea bizantinilor preia din această trimitere, căci se poate în acest fel exprima ceea ce o simplă afirmație discursivă nu reușește. Nu vedem astfel prea multă poezie, cel puțin în sens modern, în exprimarea metaforică de acest gen, ci se dovedește că rolul metaforei ținea de o nevoie spirituală de cel mai înalt sens, aceea de a desemna ceea ce formularea rațională eșuează să o facă. Și să nu uităm că toate acestea se petrec într-un spațiu cultural unde hermeneutica înseamnă căutarea interpretării pe nivele, un rol cheie jucându-l alegoria...

Două metafore la Immanuel Kant

Călin Ciobotari

Ortega y Gasset spunea la un moment dat că Dumnezeu a creat lumea cu ajutorul metaforei, pe care, asemenea unui chirurg distrat care își uită unul din instrumentele sale în trupul pacientului (Doamne ferește!) a uitat-o în propria-i creație. Dar Dumnezeu, cum ne șoptește bunul simț, teologii și susținătorii argumentului ontologic, este perfect, deci uitarea - semn al imperfecțiunii - îi este străină. Poate că Marele Poet a lăsat intenționat metafora în om, ca un veritabil atu în lungul drum al insului spre mântuire. Că a uitat-o sau nu, are oricum mai puțină importanță aici. Cert este că metafora a fost lăsată, printre alții, și robului Său, Immanuel Kant. Majoritatea oamenilor de litere se indispen mai mult sau mai puțin la auzul numelui ilustru al filosofului din Königsberg, asociindu-l imediat cu Critica rațiunii pure, o carte greu de digerat, seacă și cu "priză" doar la filosofi. Lucrurile nu stau însă chiar așa. Desigur, Kant nu a scris pentru toată lumea, dar nici nu a scris de dragul de a scrie: pe alocuri, în rândurile sale, transpare o profundă sensibilitate (nu în sensul Esteticii transcendentale), o dimensiune spirituală nu prea cunoscută la el, o nevoie de contact cu slăbiciunea (în sens pozitiv) umană. Există la Kant oaze de lirism în care cititorul încruntat de densitatea conceptelor, obosit de urmărirea raționamentelor, își odihnește tâmpla greu încercată ba pe o comparație interesantă, ba pe un epitet neașteptat, ba pe o metaforă.

Două metafore își propune să analizeze textul de față: metafora porumbelului, pe care o găsim în "Introducerea" la Critica rațiunii pure și metafora cerului înstelat din finalul Criticii rațiunii practice. Demersul interpretativ își propune aici a scoate în evidență caracterul lor profund religios, indubitabil creștin.

Interpretarea de tip biografic ne ajută să sesizăm că, deși mersul la biserică, ori lecturi strict religioase nu figura(u) în programul cotidian al lui Kant, cei nouă ani petrecuți la Collegium Fredericianum (1732-1740), și-au lăsat puternic amprenta asupra educației și caracterului viitorului autor al Religiei în limitele rațiunii.

În acest colegiu, teologia era la mare cinste, mai ales că aici profesa Franz Albert Schultz, nume important al acelor vremuri, protector, spun biografii, al lui Kant, preocupat în primă instanță de îmbinarea armonioasă între pietisme și filosofia dogmatică. Aflat la o vârstă fragedă, formele a priori din conștiința lui Kant asimilează intens materialul oferit aici, dar și sfaturile pioasei sale mame, Anna Regina, interesată ca fiul ei să dobândească o conduită corespunzătoare. Toate aceste date însumate, Kant apare ca o personalitate pioasă, evitând extremele, un om stabil în credință și sistem.

a) Metafora porumbelului

Care este contextul în care gânditorul din Königsberg utilizează această primă metaforă? În capitolul III al Introducerii la Critica rațiunii pure, capitol intitulat "Filosofia are nevoie de o știință care să determine posibilitatea, principiile și întinderea tuturor cunoștințelor a priori" întâlnim următoarea frază: "Porumbelul ușor, lovind în zbor aerul a cărui rezistență o simte, și-ar putea imagina că el ar reuși și mai bine în spațiul vid".¹ O frază, la prima vedere, aparent banală. Ne aflăm de fapt în toiul unei discuții despre metafizică, disciplină devenită o adevărată "arenă de luptă", în care filosofii-wrestleri își dispută supremația. Înainte de orice referire la metafizica-practică, Kant va aborda problema metafizicii-dispoziție: "Metafizica este reală, deși nu ca știință, totuși ca dispoziție naturală (metaphysica naturalis). Căci rațiunea omenească înaintea irezistibil, fără a fi împinsă de simpla vanitate de a ști multe, ci mânată de propria nevoie, până la astfel de probleme care nu pot fi soluționate prin nici o folosire empirică a rațiunii și principii împrumutate de la experiență".² Rolul fundamental în această discuție îl deține - se observă cu ușurință - rațiunea, eterna rațiune, mult-lăudată și mult-blamată rațiune, ce ne izbește în drumul ei de probleme agasante-angoasante, de nerezolvat: Dumnezeu, libertatea, nemurirea sufletului. Marele defect al rațiunii este neputința ei de "a sălășlui" în spațiul îngust dar sigur al experienței.

1 I. Kant, Critica rațiunii pure, Ed. IRI, București 1998, p. 55.

2 Ibidem, pp. 63-64.

Fraza inițial citată capătă acum sens; ea ar putea fi tradusă astfel: rațiunea ușoară (ușuratecă?) traversând liber experiența a cărei concretețe o re-simte, își imaginează o mult mai mare libertate în inconcret. Se remarcă așadar că metafora porumbelului, supusă aici analizei, stă pentru conceptul filosofic de "rațiune", concept cu puternice semnificații în orice domeniu al cogniției umane. Întrebarea care se pune acum e următoarea: de ce a ales Kant întru ilustrarea metaforică a rațiunii pasărea-porumbel? De ce nu o altă pasăre sau de ce nu pur și simplu pasărea? Căci oricine citește textul citat și înlocuiește mental cuvântul "porumbel" cu cuvântul "pasăre" nu poate să nu înțeleagă că metafora stă pentru rațiune. Înțelesul nu are nimic de suferit; metaînțelesul are însă, și vom vedea de ce. Se poate răspunde, că, în definitiv, "bărbatul pătrunzător", care a fost Kant, a scris Critica rațiunii pure în aproximativ șase luni, timp foarte scurt - să recunoaștem - pentru scopul întreprins. Astfel, grăbit fiind, a ales întâmplător termenul de "porumbel", pur și simplu, acesta și nu altul venindu-i în clipa respectivă în minte.

Alți opozanți ai problematicei puse aici, de data aceasta ceva mai malițioși, vor aduce în favoarea lor spusele biografilor³: Kant, aflat la masa de scris, obișnuia să privească pe

ferastră printre copacii din când în când scurtați de proprietari înțelegători, către turla unei biserici situate în vecinătate. Nu e exclus, vor spune acești opozanți malițioși, ca tocmai în momentul în care filosoful lucra la capitolul III, un porumbel să fi poposit stingher pe pervazul ferestrei, sau pe turla bisericii sau pe ramura unui arbore, în orice caz, în raza vizuală a lui Kant.

Lucrurile însă, nu trebuie privite chiar atât de simplu, pentru că însuși Kant a fost departe de a fi un om simplu.

"Porumbelul" trimite la o vastă simbolistică, semnificând de cele mai multe ori puritatea, pacea, armonia, libertatea, iubirea. Toate aceste sensuri sunt însă inferioare aceluia din simbolistica religioasă, în care porumbelul stă pentru Duhul Sfânt. În sprijinul acestei afirmații vin mărturiile celor patru evangheliști. În "Evanghelia după Matei" se spune: "iar botezându-Se Iisus, când ieșea din apă, îndată Cerurile s-au deschis și Duhul lui Dumnezeu S-a văzut pogoară-Se ca un porumbel și venind peste El" (3.16). Evanghelistul Marcu utilizează și el termenul "porumbel" : "și îndată, ieșind din apă a văzut cerurile deschise și Duhul, ca un porumbel, coborându-Se peste El" (1.10).

3 Uwe Schultz, Immanuel Kant, Ed. Teora, București, 1997.

La fel, Luca: "și S-a coborât Duhul Sfânt peste El, în chip trupesc, ca un porumbel" (3.22). Și, în fine, Ioan: "și a marturisit Ioan zicând: am văzut Duhul coborându-Se din cer, ca un porumbel și a rămas peste el" (1.32).

Toți cei patru evangheliști surprind în rândurile citate mai sus episodul botezului lui Iisus, episod în care Duhul lui Dumnezeu se pogoară din ceruri în chip de porumbel. Așadar aici, termenul "porumbel" nu mai stă pentru rațiunea umană ca la Kant, ci de data aceasta simbolizează rațiunea divină, căci ce altceva este Sfântul Duh dacă nu rațiunea lui Dumnezeu? Trimiterea filosofului german, deși greu de crezut, e, cred eu, una voluntară, intenționată, conștientă, premeditată. În caz contrar am avea o coincidență mult prea mare. În ambele cazuri, capitolul III și Evangheliile, e vorba de rațiune, fie că ea e în primul caz umană, iar în al doilea caz divină.

Mai mult, Kant încearcă a scoate în evidență inferioritatea omului în raport cu dumnezeirea. "Porumbelul uman" - ca să-l numim așa - plutește în sfere mult mai joase decât "porumbelul divin", dar tinde să urce către "con-fratele" său transcendent. Tocmai această urcare imposibilă, în fond și în ochii teologilor și în cei ai filosofilor, o condamnă filosoful german. "Porumbelul uman" trebuie să se resemneze și să-și direcționeze zborul doar prin orașul Königsberg, orașul Iași, și alte asemenea orașe-experiență.

b) Metafora cerului înstelat

Cel ce se îndeletnicește cu lecturarea Criticii rațiunii practice, ajunge spre finalul ei la următorul pasaj, una din cele mai frumoase fraze pe care un om le-a scris vreodată:

"Două lucruri umplu sufletul cu mereu nouă și crescândă admirație și venerație, cu cât mai des și mai stăruitor gândirea se ocupă cu ele: cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine".⁴

După cum se știe, Critica rațiunii pure rămăsese deschisă, neputându-se pronunța asupra libertății, nemuririi sufletului și existenței lui Dumnezeu. Rațiunea practică reia cele trei

Idei pe care le gândește nu ca obiecte de cunoaștere, ci doar postulate.

4 I. Kant, Critica rațiunii practice, Ed. Științifică, București, 1972, p. 252.

Dacă libertatea e gândită ca fiind condiția de posibilitate a legii morale, a imperativului, nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu sunt condiții de posibilitate ale Binelui Suprem - valoarea supremă a vieții morale: unitatea virtuții cu fericirea, iată punctul maximal al moralității. Aceasta ar fi foarte pe scurt problematica ce constituie această a doua Critică: Critica rațiunii practice.

Chestiunea care se pune în cazul de față e următoarea: ce semnifică, pentru cine stă metafora "cerul înstelat"? Dat fiind faptul că libertatea este condiția de posibilitate a legii morale, iar sintagma "lege morală" apare în textul citat mai sus, în imediatitatea "cerului înstelat", pare că metafora supusă analizei echivalează cu libertatea. O infinitate de stele nu semnifică numai libertatea, numai oceanul de libertate ale cărui valuri ne stropesc din când în când și pe noi, ci, bolta cerească - înstelată sau nu - din Antichitate încoace este salașul divinității, patria lui Dumnezeu. În fine, chiar dacă există și stele căzătoare, nemișcarea cerului, fixitatea stelară implică și nemurirea sufletului.

Pe de altă parte, înstelarea presupune noaptea, iar noaptea, de cele mai multe ori, presupune negativul. Nu pentru că noaptea "toate vacile sunt negre", cum spunea Hegel când se referea la Absolutul formulat de Schelling, ci pentru că întunericul e asociat necunoșterii, trădării, răului: "Atunci Iisus le-a zis: Voi toți vă veți sminti întru Mine în noaptea aceasta..." (Matei 26,31) sau "Și I-a zis Iisus: adevărat grăiesc ție că tu astăzi, în noaptea aceasta, mai înainte de a cânta de două ori cocoșul, de trei ori te vei lepăda de mine." (Marcu 14,30). Cerul înstelat de care vorbește Kant nu este, în mod paradoxal, unul de noapte. Mai în glumă, mai în serios, programul zilnic al filosofului german (cu plimbarea de la ora 19 și culcatul obligatoriu la ora 22) nu prea îi permitea acestuia contemplarea cerului noaptea. Cerul înstelat la care se referă Kant nu e altceva decât un răspuns la adresa interogațiilor lui Iov: "O, dacă aș ști unde să-L găsec! Dacă aș putea să ajung la palatul Lui!" (Iov-23,3). Robul lui Dumnezeu, Immanuel Kant, a ajuns la palatul Lui, bătând la ușa Legii morale și ușa deschizându-i-se.

Cum ar spune Kierkegaard, cerul înstelat nu e altceva decât "veșnicia care se naște și moare." În altă ordine de idei, Kant ar fi fost un partener ideal de discuție cu Kierkegaard.

Hegel și copacii

Alexandru Tofan

1. Valoarea speculativă a metaforei

Când dai peste metafore, în textele lui Hegel, ești silit să te oprești din citit. Fie te bucuri că în sfârșit ai înțeles ceva, că se spune măcar o idee din carte în altă limbă decât păsăreasca veche; fie îți este necaz pentru că o metaforă este, cu siguranță, un ghem încâlcit din care numai cel care a închipuit-o știe să iasă. Oricum ar fi, metaforele hegeliene par a nu-și avea locul în paginile Fenomenologiei spiritului sau ale Științei logicii. Dacă ele apar totuși, s-ar cuveni să le căutăm o întemeiere între presuposițiile -

disimulate, bineînțeles, care indică traseele pe care le urmează cuvântul de pe urmă al spiritului.

În primul rând, poate fi pusă în evidență o valoare strict retorică a metaforei, motivată de o anumită intenție, prezentă cu precădere în scrierile "de tinerețe" ale gânditorului german (Cel mai vechi program de sistem al idealismului german, 1796/1797), anume aceea de a da metafizicii o finalitate morală. Hegel se arată interesat, în acest loc, de felul în care discursul filosofic, pentru a-și putea dovedi eficiența în mântuirea nedreptăților timpului, poate ajunge mai ușor să vorbească oamenilor. Soluția pe care o dă în acest loc este configurarea unei "mitologii" care să stea în slujba metafizicii și care să-i înlesnească primirea de către cei străini de îndeletnicirile spirituale. În cadrul acestei mitologii, se înțelege, metafora joacă un rol esențial, ca figură retorică ce transpune într-un limbaj familiar înstrăinatele figuri ale spiritului. "Spiritualul este și el mai accesibil intuiției cu ajutorul imaginilor unor obiecte ale naturii"¹, va spune Hegel mai târziu, dar afirmația din Estetica sa pare a corespunde și intenției inițiale a gânditorului.

1 G.W.F. Hegel, Prelegeri de estetică (col. I), Editura Academiei, București, 1966, p. 412

Dincolo însă de valoarea retorică a metaforei i se poate atribui acesteia, pornind de la textele zise "de maturitate" o valoare speculativă, în sensul că prezența ei în discurs poate fi înțeleasă pornind de la dezvoltarea sistemului și de la coerența lui intrinsecă, iar nu de la intenții care îi sunt străine. Problema care se pune în legătură cu utilizarea speculativă a metaforei, este: ce rol poate avea aceasta într-un discurs care, după cuvintele de la începutul Științei Logicii, își află valoarea în felul în care poate să redea gândul, iar nu imaginea, în care preț au cuvintele care, prin capacitatea lor de a cumula înțelesuri opuse, pot exprima adevărul speculativ, iar nu imaginea sensibilă, unilaterală și limitată ? "E în avantajul unei limbi să aibă o bogăție de expresii logice, proprii și diferențiate, pentru înșeși determinațiile gândirii"², poate fi citit în Știința Logicii, idealul formulat al unei limbi transparente din punct de vedere logic, formă adecvată a gândului pur, ieșit din "materialul în care ele au fost scufundate în intuiția conștientă de sine, în reprezentare, ca și în dorințele și voința noastră".³ Cu toate acestea, însă, metafora își capătă rostul în planul expresiei filosofice, printre îndelungile deducții conceptuale.

Estetica hegeliană poate fi citită ca punct de plecare în elucidarea valorii speculative a metaforei. Vorbind despre temeierile metaforicului, Hegel enunță următorul principiu: "Al doilea temei al metaforicului rezidă în faptul că spiritul, pe care mișcarea sa interioară îl face să se adâncească în contemplarea unor obiecte înrudite, vrea în același timp să se elibereze de exterioritatea acestora, întrucât el se caută pe sine în ceea ce este exterior, îl spiritualizează pe acesta ...".⁴

În felul acesta, metafora își capătă un rost în mișcarea către sine a spiritului, care se caută în ceea ce pare la începutul istoriei lui a i se opune. Văzută de Hegel ca rezultat al trecerii, înfățișării conținuturilor spirituale, înalte, în imagini ale regiunilor naturale, inferioare, dar și în redarea semnificațiilor naturale în forma pe care o pun la dispoziție "sferele" superioare, metafora are la bază o asemănare între fenomene de ordine diferite, asemănare din care cele două laturi - semnificație și imagine - nu sunt încă despărțite.

2 G.W.F. Hegel, Știința Logicii, Editura Academiei, București, 1966, p. 14.

3 Ibidem, p. 15.

4 G.W.F.Hegel, Prelegeri de estetică, ed. cit., p. 414.

Mișcarea de metaforizare, astfel, poate fi văzută ca un model al activității dialectice prin care non-spiritualul (acum sub forma imaginilor sensibile) este recuperat ca moment - depășit dar păstrat - (aufgehoben) al dezvoltării infinității spirituale. Discursul filosofic - cel care are rolul de a exprima adevărul speculativ - nu refuză la modul absolut metafora. Dacă ar face-o, ar cădea în patima abstractizării, a poziției unilaterale. De asemenea, filosofia nu este o întreprindere în întregime metaforizantă. Transparența conceptuală - ideal al reprezentării cunoașterii de sine a Spiritului, cunoaștere care, la sfârșitul istoriei, se desăvârșește - este, după cum am putut citi în Știința Logicii, măsura filosoficului. În planul spunerii gândului metafora este, prin urmare, un mijloc de care se trece, dar care nu se uită. Ea are o valoare speculativă, în măsura în care expresia filosofică nu se desăvârșește decât trecând prin vămile ei. Vorbirea în cimilituri și imagini sensibile exprimă, după cum putem citi la începutul Prelegerilor de istorie a filosofiei, semn al neputinței gândului de a se arăta în mod clar. Dar această neputință ține de însuși modul de a fi al spiritului care nu se manifestă în nemijlocirea lui, ci doar în urma luptei cu cele exterioare lui. "Și mitologicul poate avea pretenția de a fi un fel de filosofare"⁵, conchide Hegel, dând exemplu pe Platon sau Jacobi. Că nu este forma proprie a gândului și că se cere depășit de limbajul logic, cel cu putere speculativă, este o consecință evidentă, date fiind celelalte elemente ale edificiului hegelian. Metaforicul, miticul stau însă la început, iar prezența lor persistă în tot restul istoriei; echivocul termenului Erinnerung - amintire și interiorizare, idealizare - exprimă, în fond, echivocul statutului metaforicului în textele hegeliene. Până în momentul în care "gândirea a ajuns să se întărească în așa măsură încât să-și confere sieși în sine însăși, în propriul său element, ființă determinată"⁶, trebuie să treacă o întreagă istorie - care este în mod necesar, la începutul ei, înțeleasă prin mit și metaforă.

Valoarea speculativă a acesteia din urmă poate fi elucidată pornind de la valoarea, similară, pe care o au natura sau percepția sensibilă în înțelegerea de sine a spiritului.

5 G.W.F. Hegel, Prelegeri de istorie a filosofiei (vol. I), Ed. Academiei, București, 1963, p. 84.

6 Ibidem, p. 85.

Introducerea în filosofie se face pe calea poveștii. Asta, desigur, și pentru ca cei necoptți în studiul ei să nu o rupă la fugă.

2. Metaforă și interpretare literală

Problema care se pune, odată recunoscută valoarea speculativă a metaforei, este: ce tip de interpretare i se poate aplica? O trecere în revistă a celor întâmplare în istorie cu scrierile filosofului de la Jena ar autoriza să răspundem: de toate, ba chiar mai multe decât își închipuie cineva.

Un model posibil de a rezolva problema interpretării textului hegelian este anunțat de A. Leonard în Comentariu literal al Logicii lui Hegel⁷. Lectura literală, propusă de autor,

pare a fi singura modalitate hegeliană de a citi paginile Fenomenologiei spiritului sau ale Științei Logicii. "Modalitate hegeliană" întrucât autorul nu își propune adoptarea unei poziții critice, ci "se mișcă în universul logicii speculative ca și cum acesta din urmă ar fi efectiv începutul, desfășurarea și sfârșitul oricărei gândiri"⁸. Lectura literală, efectuată de pe aceste poziții, se dovedește a fi "un comentariu intern al textului", vizându-i "coerența interioară și inteligibilitatea intrinsecă". În încercarea lui A. Leonard nu se pune problema unei descrieri a genezei ideilor hegeliene, ci a consecințelor pe care logica filosofului german le poate provoca, odată ce presuposițiile îi sunt acceptate într-un fel sau altul. Aceasta pentru că, luând în serios pretenția lui Hegel de a se afla la capătul drumului pe care spiritul îl parcurge în istorie, trebuie acceptată o inteligibilitate de principiu a ideii filosofice, în așa fel încât ei nu i se mai poate adăuga un alt gând, nici găsi o formă mai potrivită.

Cum poate însă astfel un comentariu literal, care ține cont de cerințele jocului hegelian, să fie altceva decât o recitare a textului și o transcriere a lui, întreprindere, desigur, plictisitoare, dacă nu chiar nesănătoasă. A. Leonard își definește încercarea, răspunzând acestei obiecții, invocând finalul Enciclopediei hegeliene. Cunoașterea "enciclopedică" se arată a fi articulată în trei momente.

7 Andre Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, J. Vrin, Paris, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1974.

8 Ibidem, p.7.

Pe de o parte, ea se propune în forma unui discurs obiectiv, suportând determinații istorice. În al doilea rând, ea este un act reflexiv, o "autoeliberare progresivă a Spiritului". În fine, cunoașterea absolută este adevărul în și pentru sine, care "depășește, dar și păstrează" - obsedant, ar părea -, momentele anterioare. Lectura literală a lui A. Leonard are, de asemenea, o structură speculativă. Ea nu transcrie obiectivitatea textului Logicii. Dar nici nu presupune o altă semnificație, un alt adevăr exterior lui. Nimic nu stă în spatele cuvintelor Logicii, care să poată fi găsit prin interpretare, întrucât Spiritul ajunge, în ea, la evidența sa ultimă. Lectura literală a lui Hegel reprezintă o actualizare a logicii speculative, o reluare a adevărului speculativ. "Pe scurt, aplecându-se asupra discursului obiectiv al lui Hegel, reflexia noastră subiectivă vizează doar manifestarea adevărului absolut care îl locuiește"⁹.

La sfârșitul filosofiei, interpretarea literală este singura posibilitate de a filosofa. Nimic nou, ascuns nu mai poate fi spus, iar ceea ce rămâne de făcut este doar actualizarea adevărului ultim deja formulat.

Metafora este astfel citită în litera ei, fără ca aceasta să însemne buchisirea cuvintelor în care ea se spune. Litera, enunțul metaforic, ascunde un gând care se ivește numai în măsura în care îi este recunoscut caracterul provizoriu, nedefinitiv al expresiei. Hegel, după cum vom vedea, utilizează metafore; a le interpreta înseamnă a înțelege că într-un anumit fel, gândul nu dispunea de o formă logică, iar expresia sensibilă care-l cuprinde este, la un anumit moment - inaugural - singura modalitate în care el se poate spune. Actul reflexiv, interpretativ, nu trece dincolo de înțelesul literal al metaforei, dar nici nu îl lasă în inerția lui. El este cel în urma căruia gândul se recunoaște ca incomplet și își caută o formă mai înaltă - până la enunțurile "aerisite" ale Logicii. Interpretarea literală, astfel, este actul care vizează, pornind de la o parte anume, actul care îi dă acesteia sens.

3. Ilustrare

Vorbind despre felul cum Platon utilizează mitul ca formă de expresie filosofică, Hegel notează ca aceasta se întâmplă cu precădere în introducere, când "modul pur al gândului" nu este accesibil, precum în Parmenide, de exemplu.

9 Ibidem.

Metafora hegeliană la care mă voi referi poate fi găsită tot la un început, acel al Fenomenologiei spiritului. Vorbind despre adevăr și fals în filosofie, Hegel ilustrează raportul dintre sistemele filosofice care se succed în istorie scriind: "Mugurul dispare în apariția florii și s-ar putea spune că el este infirmat de către aceasta (...) Aceste forme nu numai că se deosebesc, dar ele se elimină una pe alta ca fiind de neîmpăcat. Natura lor curgătoare face însă totodată din ele momente ale unității organice, în care ele nu numai că nu intră în conflict, dar în care un moment este tot atât de necesar ca și celălalt și această egală necesitate constituie mai întâi viața întregului"¹⁰. Metafora plantei, astfel pusă în discuție, elucidează la Hegel natura dialecticii. Aceasta, înțelegem nu este o succesiune de momente care se neagă unul pe celălalt; e un proces organic, în care diferențele sunt sesizate doar de intelectul creator de abstracții, iar nu de rațiunea speculativă. Momentele nu există decât în vederea întregului, prezent în fiecare din ele. "Ele pot fi puse împreună sub primul moment, acela al intelectului, și astfel ținute separat [unul de altul], dar în felul acesta ele nu sunt considerate în adevărul lor"¹¹. Dimpotrivă, a înțelege esența dialecticii înseamnă a o trata ca un întreg, sub forma dezvoltării organice. Iar abia interpreți nedibaci, străini de adevărul speculativ, au putut închipui dialectica în forma a trei "puneri" care, în diferența lor, conduc Spiritul din ce în ce mai "sus", departe de lume și de limitările ei.

Metafora plantei la Hegel arată, la începutul spunerii speculative, cum trebuie înțeleasă aceasta. Plasarea ei, în "Prefață" la Fenomenologie, nu este un simplu act retoric; ea dă seamă de un adevăr, pe care mai întâi îl oferă imaginației, ca mai apoi, pe tot parcursul cărții, să fie desfășurat în limbajul care i se cuvine, străin de cele sensibile și centrat pe termeni cu putere speculativă. Începută printr-o metaforă, Fenomenologia se încheie, la fel, printr-un vers spus cu conștiința că, cele esențiale fiind deja rostite în forma lor proprie, nostalgia formelor poetice inaugurale ajunge inofensivă.

¹⁰ G.W.F. Hegel, Fenomenologia spiritului, Editura IRI, București, 1995, p. 10.

¹¹ G.W.F. Hegel, Logica, Humanitas, București, 1995, p.145.

Metafora în discursul educației

Ștefania Bejan

Pentru Aristotel, comparația este metaforă dezvoltată, în timp ce la Quintilian metafora este o comparație prescurtată - sens consacrat ulterior. În metaforă, transferul termenilor se fondează pe asemănarea semnificațiilor. În De oratore, Cicero găsește că metafora are

două funcții: de a suplini sărăcia vocabularului și de a crea un efect plăcut. Există patru rațiuni pentru care metafora ne încântă: este un exercițiu de creativitate, exprimând un lucru prin termeni neașteptați, dar ușor de înțeles; rezumă într-un singur cuvânt o comparație (deci, probează concizie); înfățișează idei (abstracțiuni) prin referire la obiecte cu care putem veni în contact; trimite spre alt obiect fără a-l uita pe primul, de unde un anumit sentiment de confort. O. Reboul plasează metafora în rândul figurilor de sens, iar alegoria printre figurile de gândire. N. Charbonnel, directoarea unui "Centru de studiere a problemelor metaforei" (Strasbourg), opinează că în metaforă este imposibilă distincția clară între figură de cuvânt și figură de gândire.¹

Utilizând teoria generală a lui Jakobson, Michel Le Guern propunea, în 1973, o Semantică a metaforei și metonimiei, stimulativă și azi în cercetarea deturnării sensului cuvintelor. Altfel spus, de ce se îndepărtează de logică limbajul (unealtă a comunicării corecte), după ce și-a construit, în toate limbile, un mecanism fondat pe această distanțare? Pe de altă parte, se caută o teorie generală a expresiei persuasive și a argumentării. În numele triplei reguli emise de Quintilian - ut doceat, delectat, moveat, tropii (figurile de sens) sunt considerați mijloace de discurs.

1 Nanine Charbonnel, *L'important, c'est d'être propre*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1991, p. 10.

Sub acest statut, tropii ar menține cele trei finalități enunțate de retorul latin, într-un gest oratoric unic. Argumentația "face" expresia și vice-versa.² Prin jocul metaforei, tropii înlesnesc intenția de a informa, cea de a plăcea, precum și intenția discursului de a "mișca" auditoriul. Figura de sens e numai un compromis fericit între enigma care transgresează codul cultural și clișeul care i se integrează. Figurile gândirii (alegoria și ironia) servesc demonstrației, cu predilecție.

Care este rostul metaforei în discursul pedagogic, astfel încât efectele pe care folosirea acestei figuri le produce să fie cele dorite în dialogul educativ?³ Este metafora, cum nu de puține ori s-a spus, un simplu ornament adăugat sensului? Nu, cu certitudine nu, pentru că "metafora menține două gânduri cu privire la lucruri diferite, simultan active în cadrul unui cuvânt sau al unei expresii simple, a căror semnificație este rezultanta interacțiunii lor". Nu se petrece o simplă deplasare a cuvintelor, ci are loc un schimb între gânduri, o "tranzacție între contexte". Dacă metafora presupune un talent, o abilitate, atunci aceste calități nu pot fi decât ale gândirii.

Metafora, aprecia P. Fontanier, înseamnă "a înfățișa o idee sub semnul alteia". Metafora ține de profunzimile interacțiunii verbale și este un proces retoric prin care discursul pune în libertate puterea pe care o comportă unele ficțiuni de a redescrie realitatea. Toți cei care au înțeles și stăpânit faptele de limbaj și semnificarea în general au fost fascinați de studiul metaforei. Semioticieni, lingviști, retoricieni, dialecticieni, stilști, filosofi, toți au câte ceva de spus despre metaforă, însă nici unul (din perspectiva disciplinei ori a ramurii pe care o reprezintă) nu poate pretinde că ar deține ultimul cuvânt; și aceasta întrucât abundența metaforei uneori descurajează.⁴

2 D. Hameline, *L'éducation ses images et son propos*, Edition EST, Paris, 1984, pp. 100-101.

3 Gilbert Leroy Dialogul în educație, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1984, pp. 50-68.

4 Daniel Hameline, op. cit., p. 73.

Unii cred că ne aflăm în prezența unui fenomen cât se poate de familiar, metafora constituindu-se într-unul dintre mecanismele naturale ale vorbirii; alții susțin că metafora este enigmatică, tocmai pentru că nu e deloc un mecanism natural, ci o "șarjă de artificii (...), oamenii fiind veritabili artificieri ai reprezentării lucrurilor și propriei umanități".⁵ Filosofie, teologie, retorică, hermeneutică, filologie, psihologie, lingvistică - cine spune adevărul cu privire la metaforă? se întreabă Nanine Charbonnel⁶, având drept repere rivalitățile și schimburile de locuri între disciplinele menționate, în răstimpul celor două mii de ani de istorie occidentală a ideilor... Să ne oprim la o metaforă uzitată de la Platon și Quintilian până astăzi - cea a "umplerii". Elevul a fost constant comparat cu un recipient în care "se toarnă", "se deversează", "se distilează", "se picură", "se răspândește", "se inculcă", "se îndoapă",... cunoștințe.

La Montaigne, semnificația devine peiorativă: "Nu se oprește de a țipa în urechile noastre, ca și când ar vărsa într-o pâlnie, iar datoria noastră nu este decât de a repeta ceea ce ni s-a spus". (Eseuri, I, 26)

Dacă la autorul Dialogurilor metafora "umplerii" viza comparația între hrana materială și cea spirituală (nu le putem depozita în alt vas decât în sufletul nostru; vasul acesta, sufletul omenesc, poate fi "infectat" sau "îmbunătățit"; pentru a fi ameliorat, intervine hrana spiri---tuală), la Montaigne constatăm reducerea metaforei la un stereotip. Metafora a devenit clișeu, conferind protestului pe care ea se sprijină un aer de "deja-înțeles". Putem interpreta această transformare ca pe o decădere ce anunță eficacitatea mult diminuată în efortul persuasiv.

Are loc aici o înfruntare a metaforelor, cum lasă a se înțelege Daniel Hameline, sesizând că funcția argumentativă a imaginilor "joacă" din plin? El vorbește de un schimb, pe cât de van, pe atât de eficace; van - pentru că imaginea cheamă imagine, cu un cortegiu de aluzii, false evidențe, procese în care singura replică ar fi supralicitarea metaforică; eficace - fiindcă, pentru stereotipii, imaginea "elevului-recipient" spune mai multe lucruri decât logica. În anii '80, în Occident, metafora elevului-recipient conducea la minimalizarea totală a rolului educatului în formarea sa; dacă un vas nu poate avea păreri cu privire la educație, atunci ar putea exprima ceva despre conținuturile educative cu care vrea "să se umple?"

5 Ibidem, p. 74.

6 N. Charbonnel, Les Aventures de la Métaphore, Presses Universitaires de Strasbourg, 1991, Introducere pentru o critică a rațiunii educative: gândire asupra educației și metaforă, pp. 9-30. Pentru aceeași idee, vezi și N. Charbonnel, Georges Kleisber, La métaphore entre philosophie et rhétorique, PUF, Paris, 1999.

În felul acesta, se recurge la o pledoarie în favoarea educației noi, a metodelor active, chiar dacă ele fuseseră expuse de H. Marion încă din 1888, la Sorbona. Un individ care învață seamănă cu orice, numai cu un receptacul, nu⁷. Ce frapează în folosirea metaforei recipientului, adică în compararea instrucției cu umplerea unui vas? Cum ar spune Paul

Ricoeur, pentru că răspunde ideii de relevanță (în sensul că o trăsătură se dovedește "relevantă" atunci când participă la identificarea unui obiect), deși nici nepertinența nu o ocolește (folosirea metaforei ajută la căderea în ridicol a celui care acordă importanță nemeritată acestei comparații). Relevanța nu aduce nimic nou față de ceea ce se știa deja, în vreme ce doza de nepertinență, ea singură, poate face ca imaginea respectivă (elev-vas) să capete rolul unei deschideri, al unei mobilități nebănuite. După Ricoeur, nepertinența crește când se accentuează sau devine dramatică "tensiunea" între temă (elementul care se compară) și phora (elementul cu care se compară). În discurs, metafora afectează identitatea semantică întruchipată de funcția cuvântului. Cuvântul rămâne purtătorul de efect în sens metaforic, deci el va dobândi un alt sens.⁸

Ajungem, în felul acesta, să dăm dreptate unor Alain și Bachelard, care credeau în reabilitarea metaforei, ea nemaifiind considerată o slăbiciune a gândirii ori un simplu ornament al discursului; metafora poate contribui la construirea adevărului - în anumite condiții, desigur. Pentru că, de ce nu?, "educația este ceva care se imaginează"⁹, sau pentru că, firesc, "a vorbi despre lume înseamnă a vorbi despre imagini în imagini"¹⁰. Sloganul menționat este o invitație la o nouă gândire asupra educației (în felul propus de N. Charbonnel în *L'Important c'est d'être propre*) sau o aserțiune, rezultat al observațiilor cu privire la rolul jucat de imaginarul individual și colectiv în reflecția asupra educației.¹¹

7 D. Hameline, op. cit., p. 31.

8 Paul Ricoeur, *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1984, p. 110.

9 D. Hameline, op. cit., p. 33.

10 Andrei Cornea, "Interpretare la "Republica" ", în *Platon, Opere*, V, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1986, p. 53.

11 N. Charbonnel, *Pour une critique de la raison éducative*, Collection Exploration "Pédagogie: histoire et poésie", Peter Lang, Berne, Francfort Maine, New York, Paris, 1982, p. 176.

Régis Debray face distincția între "iluzoriu" și "imaginar", constatând că imaginarul este alcătuit din idei care contează și cu care se poate opera. De aceea, a înțelege limbajul educației va fi sinonim cu o dublă suspendare: a visului iconoclast și a visului simbolist, ambele focalizate asupra posibilității comunicării între oameni.

Conform visului iconoclast, singurul limbaj valid pentru a vorbi despre educație este cel al abstractizării conceptuale, supusă probelor observației și verificării experimentale. Totul, în rest, ar fi literatură. Studiind influența pe care visul o are asupra educației, Bruno Duborgel, autorul unei lucrări despre Imaginar și pedagogie (1983) demonstrează în ce anume constă "încăpățânarea" iconoclastă: a învăța să gândești prin distrugerea imaginilor, fiindcă gândirea prin imagini era una deficientă și leneșă. Să ne amintim părerea lui Charles Bally, datând de la începutul secolului trecut: "De fiecare dată când poți ajunge la sursa unei imagini, te izbești de o infirmitate a spiritului uman". Desconsiderația lui Bally față de metaforă este marcantă ("Cel care utilizează metafora rămâne un primitiv, un copil: <>"). De aceea, expresia metaforică este devalorizată de termeni precum: incapacitate, confuzie, manie, greșeală, infirmitate incurabilă.

O atare optică nu este întâmpinată fără cuvenitele rezerve. Henri Morier, dimpotrivă, consideră că "trebuie să existe o esență comună a tot ce există și, prin aceasta, o relație

între toate manifestările cosmosului; iar Rémy De Gourmont, în Problema stilului, face elogiul metaforei în raport de "nevoiașa comparație":

"Nu avem nevoie de a stabili faptul exact așa cum l-am notat, apoi să relatăm imediat un alt fapt, analog, care îl explică, îl întărește sau îl atenuează; arta dobândită pentru totdeauna este de a enunța totodată ambele fapte, împletite cu grade de ascundere, funcție de talentul fiecăruia"12.

În acest veritabil "concert metaforic" omniprezent în discursul pedagogic se disting două "variațiuni": ori metafora continuă să fie considerată o figură de stil suverană printre celelalte, descoperite, denumite și clasificate de vechea retorică, ori va fi coborâtă la nivelul celorlalte figuri, nemaifiind posibilă reabilitarea?

12 Rémy De Gourmont, "Le problème du style" (1902), Mercure de France, 8e éd. 1916, p. 91, în L'education, ses images..., p. 37.

Rămâne ca un excelent exemplu de metaforă, atât în istoria pedagogiei, cât și în cea a filosofiei, omul-cetate din Republica lui Platon. La filosoful antic, metafora nu este ceva anormal, ci un dat care nu divide conștiința. Republica este, în fapt, o analogie de la un capăt la altul (sufletul individual - stat; constituția caracterologică a insului - constituția politică a cetății). Această analogie, prezentată în cartea a doua fără demonstrație, va fi explicitată în cartea a patra.

"Nu afirmăm că există dreptate și în cazul unui singur om, dar și în cazul unei cetăți întregi?" (368e)13.

"... să cercetăm mai întâi în ce fel este dreptatea în cetăți. Și apoi să o privim și în indivizi, urmărind asemănarea cu elementul mai mare în înfățișarea celui mai mic" (369a).

"... produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune și făcute mai repede, atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are și fără să se preocupe de alte activități" (370c).

"...sau nu crezi că va fi nevoie de pedagogi, doici, dădace, subrete, coafori, bărbieri și, bineînțeles, bucătari și măcelari? Vom avea nevoie și de porcari. Aceștia nu existau în cealaltă cetate (a sufletului - n.n.) - nu erau trebuincioși - dar aici e musai să-i avem" (373c).

"...cred că cetatea noastră, dacă a fost bine durată, este bună în chip desăvârșit" (427e).

În Republica, fiecare face un singur lucru, potrivit firii sale (oikeiopraxia); dar toți au nevoie de ceea ce unul singur produce (extrapolare, de la particular la general). Ceea ce aparține unei părți, aparține și întregului (metonimia dublează metafora). Exemplele ar putea continua, dialogurile platoniciene fiind surse inepuizabile de procedee și figuri retorice. Să amintim, în treacăt, câteva comparații metaforice: sufletul-fiară; alienarea filosofiei-mezalianța unei fete nobile... , sau alegorii precum cea a peșterii, ori a mitului lui Er...

Preluând ideea lui Montaigne din Eseuri, conform căreia trebuie ca magistrul să se adapteze felului de a fi al elevilor, Raymond Buyse, unul dintre fondatorii pedagogiei experimentale, examinează validitatea formulei "a învăța pentru a învăța".

13 368e-427e, în Platon, Opere, V, Editura Științifică și Enciclopedică. București, 1986.

Definește școlarul ca fiind individul care transpune în propria instrucție școlară <>. Imaginea <> este într-un sens figurat. R. Buyse revitalizează demersul printr-o locuțiune verbală deturnată de la sensul său abuziv obișnuit, pentru a zice, prin antifrază, contrariul a ceea ce spune. "Drumul școlarilor" nu este o promenadă dincolo de școală, căutând cel mai lung itinerariu; cu sensul de termen de comparație, drumul cu adevărat aventuros și deturnat (în aparență) se dovedește "ruta cea mai scurtă și mai sigură".

"Suntem convinși că în importanta problemă a formării intelectuale, drumul cel mai scurt - și cel mai sigur -, este încă drumul școlarilor, și e așa pentru că, în fondul logic al vechii noastre didactici, noi dorim să substituim datul psihologic unei metode naturale de cercetare".

Tot cu o "țesere" a metaforei în vederea actualizării unei imagini lexicalizate avem de-a face și într-un text aparținând lui Paul Bernard:

"După ce am mers mult timp, atenți la detaliile drumului, urcăm pe colină, de unde câmpia parcursă ne apare în întregime, grație acestei perspective, accidentele terenului se subordonează și se clasifică, unele dispărând după ce inițial fuseseră relativ înalte, altele țâșnind, parcă, după ce, într-o primă fază, nu puteau fi distinse. Călătoriile în câmpie sunt indispensabile pentru a o cunoaște bine, dar numai viziunea finală, panoramică și sinoptică, îți permite să ai o idee clară. Aceste puncte de vedere, unde te oprești și unde poți privi bine în tine-însuși, puncte de vedere relative [...] noțiunile precedent studiate una câte una se numesc: Feudalismul, Renașterea, Graviția, Electricitatea, Mamiferele etc."¹⁴

"Miezul" acestui text este expresia "punctul de vedere". Imaginaria țesută sub forma unei alegorii (elementul de comparat lipsește) se transformă în metaforă în ultima frază, a cărei primă parte prelungește descrierea termenului de comparație ("punctul de vedere" se inserează), iar în partea a doua reintegrează comparatul în enunț.

14 D. Hameline, op. cit., pp. 90-91.

"Punctul de vedere" are, în acest enunț, caracterul atât de singular de a aparține ambilor termeni (temă și foră), o dată prin lexicalizarea sa (în termenul comparat), apoi, prin dezvoltarea metaforei (ceea ce denotă prezența în termenul de comparat). Același motiv se regăsește într-o Scrisoare despre educație, a lui John Milton, de pe la 1644. Subiectul tratat este cel al educației, "anchilozată în rugina vechii scolastici a timpurilor barbare". Metafora "navigației" permite dezvoltarea criticii, rămasă destul de banală în timpurile revendicării umaniste:

"... tinerii proaspăt salvați de stâncile submarine și de culmile gramaticii, de unde au adus o mică încărcătură de cuvinte și de construcții deplorabile, sunt brusc aruncați pe diferite țărături. Legănați fără leș și amețiți în profundele abisuri ale controversii, cea mai mare parte dintre ei preiau știința cu ură și dispreț..."

Pentru ca persuadarea să poată avea loc, autorul "dă o mână de ajutor" cititorului, conducându-l spre o înălțime:

"de unde noi vom descoperi veritabilele poteci ale unei virtuți și unei nobile educații. Prima prevăzută este dificilă, dar ea oferă un aspect dulce și bogat, fiind înțeleasă de toate părțile ca o suavă armonie pe care lira lui Orfeu n-ar fi surprins-o mai bine".

"Metafora ascensională"¹⁵ se prezintă din nou localizată: cel care va fi destul de abil și de elocvent pentru a aduce elevii în acest punct (unde ei vor "arde" de dorința de a învăța) îi va ridica, într-un timp scurt, la un incredibil grad de activitate și de curaj". Aceeași metaforă se poate găsi în Discursuri modele (1975) al lui Doriaș și Dujariș:

15 Ibidem, p. 91.

"Respectuoși cu dreptul copilului în fața viitorului, noi urcăm, împreună cu elevii noștri, panta totdeauna aspră și abruptă a muntelui adevărului, al justiției și al bunătății; în măsura în care ne înălțăm, se ridică și orizontul nostru: descoperim mai întâi un plus de libertate posibilă; mai sus, mai multă egalitate și, în fine, ajunși în pisc, noi contemplăm imensa fraternitate umană".

Panta "aspră și abruptă" care te face să urci pentru a accede la "muntele adevărului" constituie un clișeu împrumutat unui repertoriu comun, al cărui caracter "afectat" nu rezidă într-un surplus de manierism literat, ci în caracterul deplasat al acestui manierism¹⁶. Figura este propusă pentru a conferi "stil" povestirii, pentru a-i aduce ceea ce se estimează a fi un surplus de "distanțiere" (cum spune și Pierre Bourdieu, în a sa *La distinction*, din 1979).

16 Ibidem, p. 94.

Metafora "călătorului" la Friedrich Nietzsche

Andrei Stăvilă

Ființa-ncepe-n fiecare clipă; în jurul oricărui aici se-nvârte sfera lui Acolo. Iar centrul este pretutindeni. Drumul eternității este curb (F. Nietzsche, *Asa grăit-a Zarathustra*)

Într-o discuție cu Zarathustra - în definitiv, cu cel ce o face posibilă - umbra i se plânge profetului: "sunt un drumeț, care-ți atârni de glezne de mult timp: mereu pe drumuri, fără nici o țintă, chiar fără nici un adăpost; încât nu mult lipsește să fiu chiar Jidovul rătăcitor în veșnicie; numai că eu nu sunt nici veșnic, și nici jidov".¹ Umbra sa l-a însoțit pe

profetul lui Dionysos "în cele mai îndepărtate lumi", a lăsat în urmă, împreună cu el, orice credință, prejudecată morală, sistem axiologic. Rămasă fără adăpost (deopotrivă în sens propriu și figurat), rătăcitoare prin pustiurile născute recent odată cu moartea lui Dumnezeu și a oricărui idol posibil, obosită și tânjind nostalgică după o rămășiță de certitudine, umbra i se plânge lui Zarathustra, cerându-i un punct de oprire, un scop, un "vânt prielnic", o "vatră" unde liniștea, răgazul să devină realitate. Or, răspunsul profetului este unul sec, aspru, venind pe un ton dojenitor: spiritul rătăcitor este singurul spirit liber.

1 Nietzsche, Friedrich, Așa grăit-a Zarathustra, Ed. Humanitas, București, ediția a treia, 1997, p. 349.

Iar spiritele doar pe jumătate libere, pe jumătate ratate, neliniștite doar până obolesc, "găsesc până la urmă mai fericită chiar o temniță".² Și ce "temniță" poate fi mai grozavă decât o încremenire în proiect - încremenire într-o credință, idee, într-o iluzie sau - ceea ce e totuna - într-un idol? Umbra este invitată să revină la cel ce o face posibilă, să urce muntele spre peștera lui Zarathustra, lui Zarathustra-călătorul, hoinar fără vreun scop aparent. Și am spus "fără vreun scop aparent", întrucât deși umbra nu realizează, profetul călătorește în urma intențiilor sale³.

Metafora călătorului străbate toate lucrările lui Nietzsche, portretul său fiind complex și ca atare greu de creionat în câteva cuvinte. Putem observa în primul rând că el este un "cățărilor pe munți"⁴, urând câmpiile, și sarcina pe care și-a propus s-o îndeplinească reclamă un caracter aspru, tipul individului care nu se cruță pe sine, pentru care propriul destin, deși cunoscut, dacă nu îi rămâne indiferent cel puțin este acceptat cu zâmbetul pe buze (amor fati). Călătorul știe că pentru a urca în vârful înalt trebuie mai întâi să coboare în prăpastia adâncă: "De unde vin cele mai-nalte piscuri? (...) Am învățat că ele vin din mare"⁵.

Călătorul propovăduiește și învață eterna reînțoarcere⁶ cu tot ceea ce presupune ea, în primul rând răsturnarea valorilor; și totuși, figura călătorului nu se reduce la chipul lui Zarathustra. Tot "călători" sunt o mare parte din personajele lui Nietzsche, dar numai cele care anunță într-un fel sau altul Supraomul, și aceasta chiar și în momentele când amintitele personaje sunt demascate ca fiind pe jumătate ratate, constituind numai preludiul eșuat al apariției omului superior.

Într-adevăr, măgarul nu este un călător; el are un acoperiș bine asigurat, o temniță caldă: este "animalul creștin: el poartă povara valorilor așa-zis <>"⁷.

2 "Văzut-ai tu vreodată ce somn au criminalii prinși? Ei dorm în pace, se bucură că sunt din nou în siguranță" (Nietzsche, op.cit., p. 351).

3 "Călătorind, uităm în general scopul deplasării. Așa cum orice meserie e aleasă și practică ca mijloc pentru atingerea unui scop, dar continuată ca și cum și-ar fi sieși scopul suprem. Uitarea intențiilor este cea mai frecventă prostie din câte există" (Nietzsche, Friedrich, Călătorul și umbra sa (Omenesc, prea omenesc), Ed. Antet, București, 2000, aforismul 206).

4 Nietzsche, Friedrich, Așa grăit-a Zarathustra, ed. cit., p. 219.

5 Ibidem, p. 221.

6 Ibidem, p. 295.

7 Deleuze, Gilles, Nietzsche, Ed. All, București, 1999, p. 35.

Nici bufonul, reprezentantul "spiritului împovărat", "caricatura lui Zarathustra"⁸ nu poate fi călător deși călătorește - dar o face suit pe umerii omului sau ai lui Zarathustra. Iar între măgar și bufon se află tarantula, imobilă întrucât prosternată unei morale inferioare, și totuși umblând în cercul strâmt al temniței prin forța răzbunării și prin predica egalitarismului ignobil. Măgar, bufon, tarantulă - în fapt, trei nume pentru două tipuri de indivizi: "creștinul și anarhistul (subl. ns., A.S.): amândoi niște decadents, amândoi incapabili de a acționa altfel decât dizolvant, otrăvitor, vătămător, sugând sânge, amândoi având ură de moarte împotriva a tot ce există, a ceea ce este mare, a ceea ce durează, a ceea ce promite un viitor vieții..."⁹.

Dar "călători" sunt părinții oamenilor superiori ce stau să se nască, părinți pe jumătate ratați ca Supraom, impuri întrucât gravizi¹⁰. Călător este omul cel mai respingător, el l-a ucis pe Dumnezeu și călătorește fugind de mila oamenilor. El are "cele mai grele și mai lungi picioare. Pe unde umblu eu, drumul e rău. Eu stric oricare drum și-l ruinez"¹¹. Omul respingător este un surghiunit, un auto-surghiunit. Și tot auto-surghiunit, tot călător este cerșetorul de bunăvoie, cel care a renunțat la cunoaștere pentru a căuta fericirea¹² însă nu în mijlocul oamenilor, nu în mijlocul gloatei și a sclavilor, ci în compania vacilor, cărora le predică în munți. Chiar și savantul, limitat de îngustul său domeniu de cercetare, omul cu lipitoarea, cercetând creierul lipitoarei pentru a înlocui valorile vechi cu adevărurile mărunte¹³, este un călător. "Călător", spre deosebire de "rătăcitor", întrucât rătăcitor este actorul împreună cu toate "muștele din piață"¹⁴, cei ce nu recunosc omul superior, cei ce-și schimbă credințele de la o zi la alta, proprietari de spirit, "dar spirit cu prea puțină conștiință".

8 Deleuze, op. cit., p. 36.

9 Nietzsche, Friedrich. Antichristul, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998, p. 95 (§ 58).

10 "Voi, creatorilor, voi, oameni superiori! Cel care trebuie să nască e bolnav: cel care a născut este impur" (Nietzsche, Friedrich, Așa grăit-a Zarathustra, ed. cit., g. 369).

11 Ibidem, p. 341.

12 Deleuze, op.cit., p. 39

13 Ibidem, p. 38.

14 Nietzsche, op. cit., p. 111.

În sfârșit, călătoare este umbra lui Zarathustra, însă nu doar umbra așa cum o vede Deleuze în Așa grăit-a Zarathustra, simbol al activității culturii având ca scop, în toate timpurile, realizarea omului "liber, selectat și dresat"¹⁵.

Mai degrabă este vorba de acea umbră care-i prilejuiește călătorului însuși meditația sa, umbra din Omenesc, prea omenesc, necesară în aceeași măsură cu lumina, o umbră "pe care toate obiectele o dezvăluie atunci când raza științei zăbovește asupra lor", și din această cauză contra-balanța înfricoșătoarei nopți: "pentru ca să existe frumusețe a chipului, claritate a cuvântului, bunătate și fermitate a caracterului e nevoie de umbră ca

și de lumină. Nu-și sunt dușmance: ci mai degrabă se țin prietenește de braț, iar când lumina dispăre, umbra păleşte la rândul ei"16.

Și poate că este vorba despre aceeași umbră din Amurgul idolilor, mai degrabă crepuscul (îmbinare între zi și noapte) decât amurg, întrucât este vorba nu de crepusculul care pregătește noaptea ci de cel ce anunță ziua, cel ce precedă dimineața și Marea Amiază. Tocmai acest interval al crepusculului, al îmbinării între umbră și lumină, tocmai el este adecvat cercetării pe care călătorul - și genealogul, sau psihologul, sau semiologul, sau simptomatologul, sau cel care, precum medicul, auscultă este un călător - trebuie să o facă asupra vechilor valori și a timpului decadent. De la Platon și până la genealogul călător gândirea a rămas datoare metaforei luminii, nevoii de a face văzut. Din acest motiv psihologul va trebui să se retragă din fața luminii orbitoare, să se retragă la adăpostul umbrei, pentru a asculta - pentru a auscultă - simptomele decăderii. Și tocmai această privire din umbră, această ascultare a tăcerii în crepusculul ce pregătește ziua și Marea Amiază, este cea care face din genealog un călător și-l deosebește de istoric, istoric ce și-a gravat pe blazonul său un rac: "Căutând originile, devii rac. Istoricul privește înapoi; la sfârșit, el ajunge să și creadă retrospectiv"17.

Călătorul nu este un agon decăzut, precum Socrate, nu este un luptător abstract, având drept armă disputa logică.

15 Deleuze, op. cit., p. 39.

16 Nietzsche, Călătorul și umbra sa (Omenesc, prea omenesc), ed. cit., p. 12.

17 Nietzsche, Friedrich, Amurgul idolilor, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1993, p. 9 (aforismul 24).

El este mai degrabă un dansator pe sârmă care nu are decât două opțiuni: se prăbușește sau rămâne în picioare. El nu sfârșimă argumentele oponentului, el ucide, însă ucide din milă și nu din răzbunare, așa cum fac judecătorii, "tarantulele"19.

Călătorul adevărat este omul superior, al cărui prim imperativ este izolarea de gloată și de piața publică; el pune problema autodepășirii omului prin depășirea virtuților mărunte20, prin răsturnarea valorilor. Noile virtuți sunt acum voința de rău, sinceritatea crudă și fără rest, egoismul și echilibrul între păstrarea tradiției și despărțirea de ea, răbdarea și nu în ultimul rând râsul și ușurința dansului21. Ca și Zarathustra, călătorul coboară din munți pentru a propovădui eterna reîntoarcere, dar el numai arată drumul, nu este o cârjă, un ajutor pentru oamenii superiori pe jumătate ratați: "Oameni superiori, voi credeți că mă aflu-aici, ca să îndrept ce ați făcut voi greșit? Credeți că vreau s-aștern culcuș mai moale durerii voastre? Sau ca să-arăt pribegilor, cățărilor și rătăcitorilor poteca mai ușoară de urmat? Nu! Nu! De trei ori nu!"22.

Destinat singurătății și refugiat în peșterile din vârful munților, călătorul Zarathustra este pus la încercare, este ispitit în privința răbdării sale: pentru că dușmanii se înmulțesc și foștii prieteni se rușinează de apropierea lui, el trebuie să coboare încă o dată, pentru a-și salva învățătura. Dar este nevoit să le vorbească ascultătorilor în limbajul pe care-l cunosc ei, și vechile cuvinte îi provoacă greață; călătoria începe iarăși pentru aflarea unui nou univers al exprimării, pentru aflarea altor posibilități de contact: "sunt obosit de vechi limbaje, așa cum sunt toți creatorii. Spiritul meu nu mai vrea să umble pe tălpi tocite"23.

18 Ibidem, § 21.

19 Nietzsche, Friedrich, Așa grăit-a Zarathustra, ed. cit., p. 96.

20 "O, frați ai mei, tot ceea ce iubesc în om este că el e trecere și dispariție" (Nietzsche, op. cit., p. 364).

21 Ibidem, pp. 363-374.

22 Ibidem, p. 366; vezi și p. 98: "Eu sunt un parapet pe marginea unui torent: la îndemâna celui ce se poate agăța de mine. Dar nu sunt cârja voastră".

23 Ibidem, p. 144.

Însă indiferent de limbajul folosit, "înțelepciunea sălbatică" este înspăimântătoare chiar și pentru prietenii de aiurea ai călătorului: calea pe care el merge, întreaga poveste a călătoriei lui sunt imorale: călătorul (Zarathustra-profetul, Dionysos, omul superior) este distrugătorul moralei.²⁴

Călătorul este a priori damnat, el călătorește prea devreme și nu poate fi înțeles de contemporani: Gott ist tod, Dumnezeu a murit! - felinarul este spart, dar călătorul, pentru omul vechi, este un biet nebun.²⁵

Bibliografie:

Nietzsche, Friedrich, Așa grăit-a Zarathustra, Ed. Humanitas, București, ediția a treia, 1997.

- Amurgul idolilor, Ed. ETA, Cluj-Napoca, 1993.

- Antichristul, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998.

- Călătorul și umbra sa (Omenesc, prea omenesc), Ed. Antet, 2000.

- Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor, Ed. Humanitas, București. Deleuze, Gilles, Nietzsche, Ed. All, București, 1999.

²⁴ "Distrugător al moralei îmi spun cei buni și dreți: povestea mea e imorală" (Ibidem, p. 128).

²⁵ Nietzsche, Friedrich, Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor, Ed. Humanitas, București, § 125.

Metafora seducției în opera lui Jean Baudrillard

Camelia Oniciuc (Grădinaru)

"Totul este seducție, totul nu este decât seducție." (J. Baudrillard)

Parcurgând un drum interesant și extrem de controversat de la marxism și până la postmodernism și, în consecință, adoptând un nou stil de scriitură ce îmbină filosofia cu poezia, Jean Baudrillard pare a fi un gânditor eclectic, preocupat de o varietate de teme de la mass-media, politică și până la artă sau sociologie. În bună tradiție nietzscheană, autorul francez își recunoaște în propriul demers o violență interpretativă care este

susținută de către o gândire radicală sau chiar de una de tip paroxistic ce nu este interesată să ofere o configurație rațională lumii ei, dimpotrivă, să întindă o capcană realității, provocând-o să-și dezvăluie caracterul iluzoriu. Profesând un nihilism nuanțat, Baudrillard va construi o grilă proprie de lecturare a contextului contemporan, axându-se pe o serie de termeni-cheie cum ar fi: hiperrealitate, simulacru, strategie fatală, obscenitate, scenă, etc. În acest mod, a găsi o metaforă dominantă a operei sale pare a fi o încercare dacă nu riscantă, cel puțin unilaterală. Cu toate acestea, a avansa ideea că seducția este termenul-liant al scrierilor sale deschide o perspectivă fertilă, ce poate fi bogat argumentată.

În primul rând, trebuie să-l "bănuim" pe Baudrillard, ca și pe oricare alt scriitor, că este sedus de scriitura sa. În acest fel, seducția este forța care "bântuie", obsedează orice creator ("la séduction hante"), fiind un fel de condiție sine-qua-non a apariției operei sau a obiectului artistic.

Dacă la greci hybris-ul reprezenta încălcarea măsurii, seducția se pliază acestui concept, transgresând limitele prea înguste ale discursului clasic. Cu toate acestea, ea este destinată paradoxului: deși vrea să deconstruiască sau să deturneze toate conceptele filosofice, precum și orice metanarațiune, seducția devine, aproape împotriva sa, un alt "concept tare", asemănător celor pe care le-a deturnat. O complicitate metafizică și discursivă se impune de la sine: orice noțiune care distruge o organizare veche este supus acestui risc, și seducția, la rândul ei, nu poate ieși cu ușurință din propria ei capcană.

Etapele seducției la Jean Baudrillard

Pentru Jean Baudrillard, seducția este destinul, fatalitatea supremă, având în acest sens rolul unui principiu (în accepțiune clasică) pentru întreaga sa filosofie. Mai mult decât atât, autorul pare a extinde domeniul de aplicabilitate al seducției la aproape toate marile epoci ale gândirii, din moment ce o regăsește atât în opera lui Platon sau a vechilor greci, dar și la moderni, cum ar fi la S. Kierkegaard. Aplicând trihotomia realizată de Walter Benjamin la nivelul operei de artă asupra destinului seducției, Baudrillard distinge o fază rituală a seducției, în care aceasta este caracterizată prin dualitate, magie și agon; urmează apoi faza estetică, în care strategia seducătorului kierkegaardian este elocventă și se apropie de ironie, sexualitate, diabolic și, în ultimul rând, etapa politică, în care seducția joacă intriga multiplicată a politicianului dedicat reproducerii nesfârșite a unei fome fără conținut. În Strategiile fatale, filosoful francez consideră că, pe lângă faza politică, există și o "lume a patra", a transpoliticului, generată de aceleași date ca în etapa anterioară, dar duse la extrem. Dacă faza politică a seducției se caracteriza prin aceleași trasături, transpoliticul le conține în mod exponențial, provocând dispariția completă a sistemelor și a sensului.

Seducția între dorință și producere

Într-un interviu din anul 1979 acordat lui Christian Descamps, Baudrillard mărturisește că fenomenul seducției a început să-l intereseze la modul teoretic-constant pornind de la critica realității obiectelor, unde semnele erau analizate din perspectiva lipsei de referință atribuibilă lor.

1 Cf. J Baudrillard, *De la séduction*, Édition Galilée, Paris, 1979, pp. 245-247.

Din punct de vedere clasic, semnul ascundea adevărul care putea fi atins - această perspectivă este depășită de aceea în care seducția deturneză funcționarea normală a semnelor, supralicitându-le și făcându-le să intre în derivă: "multă vreme mi s-a spus: totul funcționează pentru producție. Eu am fost tentat să spun: <>"². Prin acest demers, autorul vrea să depășească edificiile teoretice propuse de Marx, dar și de Freud, căci seducția deturneză atât producția, schimbul simbolic în economia politică, cât și dorința, unul dintre punctele forte ale concepției freudiene. Pentru gânditorul francez, seducția operează în toate domeniile, mai ales în cele "științifice", consolidate, fixe, care impun adevărul și coerența discursului. Prin jocul aparențelor pe care îl provoacă, retrăgând obiectelor principiul lor de realitate, ea "comite" un tip special de sfidare adusă adevărului instituit și argumentelor sale. Seducția nu poate fi legată de ideea progresului, ea nu este lineară și nu cunoaște evoluția, deoarece ea este fulgurantă, lipsită de putința cumulării, aducând în prim-plan dezordinea și dezarticularea.

Din punct de vedere etimologic, se-ducere se opune verbului pro-ducere: se-ducere deține sensul de "a îndepărta", "a sustrage", "a lua deoparte", "a trage la sine", pe când pro-ducere are accepțiunea de "a scoate la lumină", "a face vizibil", "a face să apară". Producția este strâns legată de putere, vizibil și dorință; ea are "mania" evidenței, a conceptului și a cifrei, voind să transforme totul în raporturi de forță, deoarece din perspectiva sa, totul trebuie spus, ex-pus, "despuiat" de vraja secretului și a intimității. Concepția despre seducție este elementul-cheie care desparte viziunea lui Baudrillard de aceea a lui Marx: "seducția este mult mai puternică decât producția"³ pentru că nu este de ordinul realului, al forței, ci aparține unui proces reversibil de provocare, ce oscilează între o logică a vizibilului și una a invizibilului.

2 ***, *Convorbiri cu Le Monde. Întrebări pentru sfârșit de mileniu*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 85.

3 J. Baudrillard, *De la séduction*, p. 55.

În Celălalt prin sine însuși, Baudrillard nuanțează relația se-ducere - pro-ducere, considerând că între aceste două forme nu există doar contrast, ci și o complementaritate ce decurge din faptul că seducția deține o profundă ambiguitate și ambivalență, căci ea poate fi înțeleasă și ca mișcare de retragere în secret, și ca intenție de a face vizibil (și, prin urmare, de a "produce" ceva). "Seducția nu se opune producției: ea seduce producția[...], la fel cum răul nu este ceea ce se opune binelui, ci ceea ce seduce binele"⁴, aceasta ar fi soluția pe care J. Baudrillard o găsește acestei relații.

În aceeași măsură, seducția vrea să depășească supremația dorinței pe care filosoful francez o consideră a fi o "ipoteză superfluă" deoarece nu reușește să încorporeze sfidarea, jocul, ritualul, artificiu, prin urmare nu este la fel de "rafinată" ca jocul seducției. Dacă este înțeleasă într-o accepțiune slabă, ca seducție a puterii, a publicității, atunci seducția poate fi apropiată strategiilor dorinței. Într-o altă concepție însă, și pe aceasta mizează autorul în discuție, seducția depășește planul natural sau cel al relațiilor sociale: "singurul lucru de opus la faimoasa teză a lui Freud: <>, ar fi Seducția, care merge mult dincolo de regulile unui joc, reinventat de fiecare dată și care se poate lipsi de orice referent anatomic"⁵.

Seduția pură — ritual, magie și ceremonial

Aceste minime disocieri de supozițiile lui Marx și Freud ne permit să ne concentrăm atenția asupra modului propriu în care J. Baudrillard a înțeles sau a "jucat" seducția. Astfel, etapa rituală a seducției conține acea imagine "pură" a sa, în care totul are loc în interiorul unui ceremonial sau al unui agon. La Baudrillard, legea aparențelor decurge firesc din faptul că la baza oricărui tip de seducție se află puterea metamorfozei - orice trebuie transformat pentru a fi învăluit într-un ritual care captează. În această lege se găsește sfidarea profundă adusă ordinii naturale, căci omul tinde să trăiască într-o lume a sa, construită din trădare, dispariție și seducție decât într-o lume "dată", căreia să nu-i poată schimba nimic. Baudrillard proclamă: "a dispărea înseamnă a te risipi în aparențe. Nu servește la nimic să mori, trebuie să știi să dispari.

4 J. Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1997, p.45.

5 ***, *Convorbiri cu Le Monde...*, p. 86.

Nu servește la nimic să trăiești, trebuie să știi să seduci."6
Pentru Herman Parret⁷, această fază rituală permite realizarea a numeroase trimiteri către opera grecilor care abundă în figuri ale metaforei seducției. Mai mult decât atât, epoca grecilor ar deține, prin excelență, expunerea cea mai adecvată a acestei etape aurorale, deși, precizează H. Parret, orice text deține un anumit grad de transparență alcătuit din persuasiune, manipulare și seducție pe care cititorul obișnuit să caute în special argumente, îl omite. "Miezul" tare al discursului nu se obține prin intermediul unei încercări interpretative sau psihanalitice, ci prin recursul la ritual și metaforă ce presupune deplasarea ușoară a aparențelor și crearea unui lanț continuu de aparențe ale aparențelor. Seducția operează în interiorul unui discurs prin intermediul aproximării, ambivalenței, al vrăjii, împlinindu-se în cadrul ceremonialului sau al ritualurilor care rupeau legătura cu realitatea, impunând o logică nouă și un tip de ordine care fascina. Metafora în sine este elementul dominant al acestei etape pentru că ea poate face trimiteri la altceva decât cunoscutul, vizibilul, raționalul.

Seduția și provocarea esteticului

Faza estetică a seducției aduce în prim - plan figura Seducătorului, relațiile inter - umane, latura psihologică, în general, prin intermediul unei întâlniri extrem de rodnice între concepțiile lui Baudrillard și cele ale lui S. Kierkegaard. Filosoful francez consideră că în cazul viziunii kierkegardiene este prezentă o "seducție puternică", plină de sfidare și ironie ce se desfășoară în strategii pasionale și parodii. Ambii gânditori privilegiază stadiul estetic în defavoarea celui etic: pentru Kierkegaard, faza estetică este aceea în care principiul plăcerii abolește realitatea, introducând seducția ca fiind singura suverană, precum și kairos-ul ca singura modalitate de a transgresa legile logice și cele morale. Pentru Baudrillard, etica nu reprezintă decât simplitate, naturalitate, normă, ascultare, pe când estetica introduce artificii, podoaba, jocul semnelor, seducția tare, diabolicul.

6 J. Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, p. 36.

7 A se vedea Herman Parret, *Sublimul cotidianului*, Ed. Meridiane, București, 1996, capitolele 2 și 3.

Dacă există vreo strategie a seducției, aceasta este aceea a fragilizării, a slăbiciunilor, a iluziei: a seduce înseamnă a fragiliza, susține Baudrillard, care în acest context introduce sinonimia seducție - feminitate. Femeia este depozitara actului de a seduce pentru că uzează constant de artificiu și simulare, ironia practicilor artificiale, cosmetice sau ale podoabei (parure) transformând femeia machiată în mister, hipersemn dezlipit de ordinea naturală. Seducția nu este niciodată de ordinul naturii, de aceea aproape toate marile sisteme de interpretare, printre care și cel teologic au exclus-o și au exorcizat-o. Astfel, seducerea apărea sub forma răului, a diabolicului, căci însemna afirmarea voinței unui subiect ce devine stăpânul unui alt subiect prin intermediul unei manipulări: "un destin care nu se șterge se exercită asupra seducției. Pentru religie, ea a fost strategia diavolului, pentru că a fost de natură vrăjitoarească sau amoroasă. Seducția este întotdeauna cea a răului sau cea a lumii. Este artificiuul lumii."⁸

În viziunea lui Baudrillard, metafora seducției se constituie într-un principiu universal, în acea origine (arché) sau stare primordială, căci și Dumnezeu însuși este sedus și provocat să existe. Seducția este un temei holist al existenței ce cuprinde zeii și oamenii și căreia nimeni nu i se poate sustrage, în realitate fiind considerat "mort" acela care refuză puterea seducerii, nemaivoid nici să seducă și nici să fie sedus. Seducția se originează într-o adevărată cultură a cruzimii, îmbrăcând întotdeauna o formă sacrificială. Seducerea este crudă pentru că vizează deturnarea completă a subiectului prin intermediul unui ritual simbolic, ea păstrează întotdeauna ceva dintr-un joc diabolic, de atragere în capcana proprie a Celuilalt, de disperare ironică ce va da naștere iluziei: "să seduci, să seduci mereu, să dejoci puterea erotică prin imperioasa putere a jocului și a stratagemei - să întinzi capcane chiar și în acest vertij și, chiar în al șaptelea cer fiind, să stăpânești încă ironicele căi ale infernului - acesta este seducția, aceasta este forma iluziei, acesta este geniul malițios al pasiunii."⁹

Dorind să surprindă seducția într-o singură mișcare, Baudrillard o concepe cel puțin pentru primele două stadii ca fiind:
farmecul unei puteri - formă sacrificială;

8 J. Baudrillard, *De la séduction*, p. 9.

9 J. Baudrillard, *Strategiile fatale*, Ed. Polirom, Iași, 1996, p. 125.

înfăptuirea unei crime perfecte (în sens simbolic);
creerea unei opere de artă, seducția fiind considerată ca una dintre Artele Frumoase;
operație a unei trăsături de spirit, alcătuind un tip de "economie spirituală" care este echivalentul schimbului aluziv și ceremonial al unui secret;
o formă ascetică de probă spirituală, dar și pedagogică, un fel de "maieutică" erotică și ironică în același timp;
o formă de duel, agon, joc războinic.¹⁰

Politicizarea seducției: simulacru și manipulare

Dacă aceste trăsături ale seducerii caracterizează o eră aurorală, stadiul politic nu mai mizează pe o seducție tare, ci pe o seducție rece, care guvernează sfera informației și a comunicării. Baudrillard consideră că acum seducția a căzut din "rangul" de metaforă, devenind o practică, ea este umilită, degenerând din aria farmecului și a agon-ului. Stadiul politic se instituie pe fundalul unei realități diminuate și înlocuite cu un principiu al simulării totale realizate în urma dezvoltărilor tehnologice remarcabile din ultimul timp. Seducția devine apatică, sinonimă manipulării, persuasiunii, ambianței sau inducerii strategiilor dorinței ori ale cererii și ofertei.

Presiunea simulărilor tehnice și mentale au trimis realitatea în derizoriu, astfel încât nu mai putem face diferența între ea și reproducerile sale, pentru că acestea au devenit mult mai reale. Realitatea este sedusă și depășită de simulare și simulacrele sale, realul prezentându-se ca un fenomen extrem, satelizat, pentru care seducția nu mai reprezintă decât fascinația perfecțiunii tehnice: "nimic nu are loc în timp real. Nici măcar istoria. Istoria în timp real este rețeaua de televiziune CNN și informația instantanee care e tocmai contrariul istoriei."¹¹ Informația și mass-media nu creează o scenă, ci doar un ecran lipsit de profunzime și de iluzie, situație care transformă complet seducția în fascinație. În interviurile lui Philippe Petit¹², Baudrillard remarcă imposibilitatea supraviețuirii stadiului oglinzii în contemporaneitate, stadiu înlocuit cu etapa "video" și cu omniprezența ecranului.

10 Cf. J. Baudrillard, *De la séduction*, pp.154-155.

11 J. Baudrillard, *Illusion de la fin*, Éditions Galilée, Paris, 1992, p.130.

12 Cf. J. Baudrillard, *Paroxizmul indiferent*, Ed. Ideea Design & Print, Cluj, 2001.

Acum seducția completă este aceea a imaginii și a tehnologiilor avansate care ne creează halucinația realității. În același sens, Pascal Bruckner constată: "înarmat cu bip, telefon portabil, walkman, căști, și, în curând cu microcipuri în creier, cu ecrane în ochi, noul om protetic în orice moment e gata <>, conectat la lumea întregă are totul dintr-un soldat ce duce un război fără țintă [...] În lupta continuă cu fantomele, suntem victimele unor stricăcini incalculabile, mari răniți ai cenușului."¹³ În acest context, subiectul devine o parte a unei rețele sau un simplu nex de informare, un alt ecran "conservat" într-o multitudine de terminale media. Astfel, distincția public - privat pare a fi abolită, ambele fiind înlocuite și absorbite de către spațiul media. Seducția, dacă mai există, este doar operațională, trasformată în fascinația perpetuă a modei, a publicității sau a televiziunii. Concepția lui Baudrillard privitoare la acest stadiu este foarte apropiată de aceea teoretizată de Gilles Lipovetsky în special în *L'ère du vide*, unde consideră că seducția postmodernă este "hi-fi" și "a devenit un proces general care tinde să regleze consumul, organizațiile, informația, educația, obiceiurile. Întreaga viață a societăților contemporane este pe viitor comandată de către o nouă strategie care detronează primatul raporturilor de producție în profitul unei apoteoze a raporturilor de seducție."¹⁴

Apoteoza lipsei seducției: transpoliticul

Întreaga etapă politică a condus la excrescențe, obezitate și metastaze în toate domeniile și a permis trecerea la o fază transpolitică ce marchează un punct de inerție, locul favorit al crizei, dar și al evenimentelor fără consecințe. Acest nou nivel al discuției care exacerbează lucrurile și relațiile, ducându-le la extrem, se caracterizează și prin cele mai multe exagerări ale teoriei lui Baudrillard, precum și prin cele mai multe critici care i-au fost aduse. David Lyon, Zigmunt Bauman, Anthony Giddens sau Douglas Kellner sunt câteva exemple de gânditori care au adus critici bine argumentate și noi puncte de vedere în problemele deschise de interpretarea noțiunilor de bază ale gândirii lui Baudrillard, cum ar fi: hiperrealitate, cultură mass-media, simulare, simulacru, obscenitate.

13 Pascal Bruckner, *Euforia perpetuă*, Ed. Trei, București, 2000, p. 74.

14 Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Éditions Gallimard, Paris, 1993, p. 26.

Dacă Steven Connor apreciază că: "super teoreticianul acestei încercări a teoriei, scriitorul al cărui spirit plutește obsesiv asupra studiilor despre filmul și creațiile T.V. și video postmoderne, este Jean Baudrillard, în special prin extrem de influentul său eseu *The Ecstasy Of Communication*"¹⁵, David Lyon sau Zigmunt Bauman consideră că Baudrillard exagerează ducând teza hiperrealității și a simulării la o pierdere generalizată a sensului sau ajungând la concluzii de genul celei conform căreia Războiul din Golf nu a avut loc niciodată. Aceste reflecții l-au determinat pe D. Lyon să-și exprime scepticismul în legătură cu teoriile filosofului francez prin formula ironică: "probabil că Baudrillard s-a uitat prea mult la televizor"¹⁶...

Subordonând regulile logicii jocului ironiei și al retoricii și chiar depășindu-i pe Lyotard sau Jameson prin disoluția distincției dintre teorie și obiectul ei, scriitorul francez pare a fi, de cele mai multe ori, la adăpostul multiplelor acuzații care i-au fost aduse tocmai prin fondul supozițiilor pe care își consolidează teoriile. Concentrându-se asupra transpoliticului, Baudrillard edifică această etapă prin trei figuri principale: obezul, ostaticul și obscenul ce neagă orice formă de transcendență, ignorând complet seducția. Dacă situația omului este descrisă în termeni de hiperrealitate, înseamnă că "realitatea se fărâmițează încet și ne pregătește pentru a intra în lumea simulacrelor"¹⁷, lume în care seducția este moale, echivalând cu un fond sonor continuu și obișnuit. Autorul denumesc această stare orgie, termen care desemnează acea mișcare explozivă a diverselor forme de eliberare: politică, informațională, tehnologică, sexuală etc. ce creează haos. Întrebarea care decurge logic din observarea acestei situații devine: "ce ne facem după orgie?". Pentru a mai demonstra încă o dată că seducția este metafora dominantă a operei sale, dar și codul înțelegerii ei, Baudrillard consideră că răspunsul la această interogație și soluția la starea actuală în care el crede că ne aflăm se află în reinventarea seducției tari în toate domeniile vieții noastre.

15 Steven Connor, *Cultura posmodernă*, Ed. Meridiane, București, 1999, p. 242.

16 David Lyon, *Postmodernitatea*, Ed. DuStyle, 1998, p. 93.

17 Yves Boisvert, *Le monde postmoderne. Analyse du discours sur la postmodernité*, Ed. L'Harmattan, 1996, p. 54.

Deși postmodernismul se caracterizează prin lipsa principiilor care să explice toate fenomenele și Jean Baudrillard este considerat în multe medii un gânditor postmodern, prin faptul că tinde să realizeze din seducție un mod de explicare cvasi-universal, cel puțin în accepțiunea noastră, acest filosof poate fi privit mai degrabă ca un critic al postmodernismului care caută să repună în joc valorile.

Dacă metanarațiunile păreau a fi de mult depășite, se observă că unele umbre ale ei mai persistă încă. Cu toate că în opera sa pare a realiza un necrolog al seducției, Baudrillard afirmă optimist că seducția este destinul sau "ceea ce rămâne din destin, din miză, din farmec, din predestinare și vertij și, de asemenea, din eficacitatea tăcută într-o lume a eficacității vizibile"¹⁸. Dacă seducția este peste tot în mod ascuns sau vizibil, atunci ea este asemeni unei prezențe holiste care se clădește pe ruinele vechii filosofii, expunându-se riscului de a deveni ea însăși un concept tare - posibilitatea de a se transforma dintr-un mijloc de deconstrucție într-un termen vânat fiind mereu aproape.

18 J. Baudrillard, De la séduction, p. 247

Filosofia și (ca)... oglindă a naturii Ce este dincolo de paradigma reprezentatională?

Ioan-Alexandru Grădinaru

"Our glassy essence.."
(Ch. S. Peirce)

Metafora filosofiei și, de fapt, a întregii cunoașteri omenești drept oglindă a naturii este poate una dintre cele mai "stabile" metafore pe care le-a cunoscut istoria intelectuală. Bineînțeles că încercarea de a identifica o singură cauză posibilă a acestei longevități este sortită eșecului; un mod de gândire care subzistă încă de pe vremea Greciei antice nu poate "decodifica" decât cu ajutorul unor contribuții conjugate, ce reunesc eforturile filosofiei, psihologiei, istoriei religiilor, antropologiei. Ceea îmi propun eu este să urmăresc felul în care discută această problemă Richard Rorty, de aceea las neexplorate o serie de abordări care ar fi meritat atenția noastră, așa cum sunt cele ale lui Collingwood sau Sellars.

Urmărind scrierile lui Rorty putem observa că lucrarea sa din 1979 - *Philosophy and The Mirror of Nature* - reprezintă centrul concepției sale, în sensul că acesta este "locul" în care Rorty dezvoltă principalele teze referitoare la reprezentationalism. Relativ la acest text, celelate cărți aduc precizări, delimitări sau continuă anumite teme. Imaginea pe care filosoful american o are în legătură cu filosofia este aceea a unei discipline care nu are nici un alt privilegiu în raport cu celelalte domenii intelectuale (știință, artă, religie, literatură, media), fiind una dintre multiplele voci în cadrul conversației universale a umanității. Această idee a lui Michael Oakeshott îi este foarte apropiată lui Rorty și nu va ezita să o folosească în mai multe texte.

Rorty își definește poziția drept antirepresentationalism, și o face prin delimitări succesive față de paradigma clasică; având la dispoziție critica pe care Wittgenstein, Quine sau noua filosofie a științei o fac ideii de epistemologie fundametalistă, Rorty

consideră că trebuie să încercăm să ne despărțim de tradiția Descartes-Kant și de efectele ei. Pentru această tradiție, "grija centrală a filosofiei este să fie o teorie generală a reprezentării, o teorie ce va divide cultura în anumite domenii ce reprezintă realitatea bine, unele care o reprezintă mai puțin bine și cele care nu o reprezintă bine deloc (în ciuda pretenției lor de a face acest lucru)."1 Deși metafora oglindirii ține de anumite resorturi foarte adânci, totuși transformarea ei în ideea unei teorii a cunoașterii nu s-a produs din sine și pentru sine, ci are o istorie proprie: "datorăm noțiunea de <> bazată pe o înțelegere a <> secolului al șaptesprezecelea, și în special lui Locke. Datorăm noțiunea de <> ca entitate separată în care <> se desfășoară tot cam aceleași perioade, și în special lui Descartes. Datorăm noțiunea de filosofie ca tribunal al rațiunii pure lui Kant, [...] dar această noțiune kantiană presupunea existența noțiunii lockeene de <> și celei carteziene de <>."2

Aceste concepte au pus, împreună, bazele filosofiei de tip normativ, drept teorie a reprezentării; filosofi "nesistematici" precum Kierkegaard sau Nietzsche pun în discuție această paradigmă, însă ea a subzistat, fiind de recunoscut la Husserl sau Russell, de fapt la întreaga tradiție realistă. Lecturându-l pe Rorty, ne dăm seama că pentru filosoful american - dacă e să facem o analogie cu terminologia kuhniană - "activitatea" în cadrul paradigmei reprezentationale semnifică cercetarea normală, în timp ce criticile aduse ei marchează momentul extraordinar, de revoluție. Rorty dă trei nume importante care reprezintă, în viziunea lui, simboluri ale încercării de depășire a metaforei oglindirii. Cu atât mai interesante sunt exemplele cu cât cei trei au încercat la început să facă filosofie în manieră clasică, fundaționalistă, și toți au eșuat. Numele lor: Wittgenstein, Heidegger și Dewey.

1 Richard Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p.3.

2 Ibidem, pp. 3-4.

Acuitatea dialectică a lui Wittgenstein (în special din *Cercetări filosofice*), simțul istoric al lui Heidegger și cunoașterea funcționării metaforei oglindirii în plan social la Dewey sunt experiențele prin care trebuie să trecem pentru a deveni - așa cum ni se recomandă în *Contingență, ironie și solidaritate* - ironiști liberali. Adică suficient de nominaliști și istoriști pentru a realiza "câtă metaforă" este prezentă în teoriile noastre, pretins (uneori) științifice. Astfel opera autorilor amintiți este, după Rorty, mai degrabă "terapeutică decât constructivă, edificatoare mai degrabă decât sistematică, făcută să-l pună pe cititor în situația de a se întreba asupra propriilor motive de filosofare, mai degrabă decât să-i dea acestuia un nou program filosofic."3

Acești autori au înțeles - și nu sunt singurii - că "imaginile și nu propozițiile, metaforele și nu enunțurile determină cele mai multe dintre convingerile noastre filosofice."4

Cultura noastră se află într-o anumită stare de prizonierat, ce ține de câteva sute bune de ani; ea se găsește într-o capcană, în plasa unei imagini de care nu reușește să se elibereze: "imaginea care ține captivă filosofia tradițională este aceea a minții ca o oglindă mare, ce conține diverse reprezentări - unele corecte, altele nu - ce pot fi studiate prin metode pure, neempirice."5 Kant și Descartes consideră că putem obține o reprezentare mai bună dacă "ștergem", "curățăm", "lustruim", într-un cuvânt perfecționăm oglinda noastră.

Modalitatea în care cercetăm (și concepem) limbajul - fie pe o linie de-epistemologizată, ne-clasică, așa cum face Davidson, fie pe o linie clasică, comună lui Russell, Dummett

sau Montague - determină multe din rezultatele filosofice la care ajungem în analizele noastre; a concepe Limbajul drept entitate substanțială, ce ia locul Ideii, lui Dumnezeu sau Realității, ne păstrează pe mai departe în capcana sus-amintită. A vedea limbajul în manieră pur instrumentală și pur literală înseamnă a deveni conștienți, atât cât se poate, de faptul că istoria culturii este o istorie a metaforelor.

3 Ibidem, pp.5-6.

4 Ibidem, p.12.

5 Ibidem, pp.12-13.

Această perspectivă a scăpat unor filosofi precum Kant sau Descartes, deoarece, spune Rorty, mentalul acelor secole era dominat de ideea de strengă Wissenschaft, filosofia devenind ea-însăși o știință riguroasă. "Specialiștii în știință" dețineau autoritatea în orice dezbateri teoretică; acum, perspectivele istoriei ideilor, a istoriei științei, a criticii literare și a criticii de artă tind să dețină un loc aproape la fel de important în cadrul acelei conversații generale de care vorbea Michael Oakeshott.

Istoria metaforelor, istoria intelectuală a culturii occidentale îi asigură acesteia din urmă acea cunoaștere de sine necesară, care îi elimină adeseori siguranța de sine, orgoliul; prin intermediul unei astfel de cercetări ea va putea dialoga altfel cu propriul narcisism.

Răsturnarea copernicană de care vorbea Freud se poate produce nu doar în sensul distrugerii mitului subiectului rațional, ci și în sensul demitizării rolului și supozițiilor unei întregi culturi. Punerea în discuție a metaforei oglindirii face chiar ceva mai mult, critică modul de gândire, de credință și de acțiune al tuturor celor care împărtășesc această paradigmă. De aceea, nu putem reduce dezbaterile pe această temă doar la una de tipul "cultură americană vs. cultură europeană".

Însă, ca și la Kuhn, o dată cu "demascarea" unui anumit model, a unei anumite metafore, cu apariția unei anumite anomalii, oamenii (fie ei filosofi, artiști, oameni de știință sau simpli cititori ai lui Rorty) au la dispoziție două opțiuni: situarea pe mai departe în modelul existent și clasicizat sau încercarea de a-l depăși, de a renunșa la el, de a-i convinge și pe alții de superioritatea noii paradigme (de fapt, a noii metafore..). Așa cum bine spune Kuhn, majoritatea pur și simplu ne trezim că gândim sau acționăm altfel, că manifestăm anumite dispoziții în legătură cu noua paradigmă. Însă, deși Rorty visează la o cultură post-filosofică, cred că nu greșesc când încă mai găsesc un rost filosofiei tocmai în trecerea aceasta de la un model la altul. Studiul a ceea ce se întâmplă în mentalul profund al colectivității trebuie să rămână pe mai departe o preocupare a activității de cercetare socio-umană, indiferent dacă peste un timp ea va mai purta sau nu numele de filosofie...

Richard Rorty alege cea de-a doua variantă din cele expuse mai sus: el imaginează, în finalul lucrării ce ne stă în atenție, o filosofie fără oglinzi. Autorul american opune metodei sistematice de filosofare tocmai pe cea a edificării, ca variantă "ne-reprezentățională" și cu mai mare relevanță personală decât prima. Auto-creația, auto-formarea, perfecțiunea proprie sunt adevărate tehnici de sine care au ca scop nu o cunoaștere corectă, obiectivă, adevărată a propriei persoane, ci o continuă re-descriere de sine, de fapt scrierea continuă a ceea ce Rorty numește poem privat. Fiecare minte își alege metaforele pe care le vrea și își "scrie" viața așa cum știe, poate sau decide. Se instaurează, o dată cu Rorty, o democrație a metaforelor în plan privat.

Filosoful american consideră că în locul epistemologiei, care nu mai poate subzista decât în ipostaza sa naturalizată, trebuie acceptată hermeneutica. Pentru Rorty, hermeneutica reprezintă șansa dialogului deschis, șansa polemicii "tolerante" care nu caută ajungerea la adevăr, ci mai degrabă edificarea, formarea, nu caută un anume Wahrheit, ci tinde spre un Bildung. Citindu-l pe H.-G. Gadamer, Rorty este atras de ideea definirii demersului hermeneuticii drept încercare de înțelegere a ceea ce sunt cu adevărat științele umane și ce le leagă pe acestea cu totalitatea experienței noastre. Hermeneutica înseamnă, în lectură americană, posibilitatea de cercetare a vocabulelor diferiților autori și a diferitelor epoci fără a căuta undeva vreo esență. Hermeneutul e suficient de conștient de legea istoricității și de relativitatea oricărei aserțiuni la schema teoretică aleasă pentru a nu putea cădea în capcana căutării esențelor; față de epistemolog nu este neapărat mai inteligent sau mai informat, ci are alt tip de educație. Învățat cu lecția contextului, el va trebui, la fel ca oricare alt membru al "comunității ironist-liberale", să-și revizuiască permanent vocabularul său final.

Metafora oglinzii și raportul public-privat

Spuneam că Rorty realizează o democratizare a metaforelor în plan privat și am văzut care sunt argumentele lui. În plan public însă, lucrurile se schimbă. Rorty asumă de această dată supozițiile liberalismului tradițional american, înțeles într-un sens foarte larg, și anume ca tendință de a-l face să sufere cât mai puțin pe semenul nostru și de a reduce gradul de suferință din lume. Distincția public-privat operează în sensul următor: cu cât este mai liber fiecare om să aleagă și să utilizeze o metaforă sau alta în spațiul său intim, cu atât mai puțin liber este el să facă acest lucru în spațiul comunitar, public. Distanța dintre oameni a ajuns atât de mică încât legitimarea publică unui mod privat de conviețuire nu este de acceptat. Singura posibilitate de co-existență pașnică în lumea civilizată o reprezintă democrația liberală. De ce ar fi acest sistem politic singurul dezirabil? De ce metafora pe care o aduce el în joc este mai eficientă în planul social și de ce nu este ea în pericol de a fi deviată către totalitarism?

Rorty crede că metafora oglindirii, respectiv paradigma reprezentățională, prin supoziția conform căreia există o stare bună sau rea a lumii prin raportare la un model de care trebuie să ne apropiem este periculoasă din punct de vedere politic.

Dualismul pe care îl conține - reflectat în opoziții de tipul "popor bun-popor rău", "ei-noi", "cei ce muncesc-exploatatori" etc. - ascunde tensiuni care mai devreme sau mai târziu vor izbucni. Discursul public trebuie să fie acel element care să creeze premisele toleranței sociale îndeosebi, al transformării pronumelui personal de persoanele a doua și a treia plural în corespondentul lor de persoana întâi. Această transformare lingvistică, care vrea să micșoreze și mai mult distanța dintre oameni, este făcută posibilă de un întreg arsenal de mijloace mediatice, literare, artistice. Filosofia rămasă sub vraja metaforei oglindirii este "politically incorrect". Pentru Rorty, desăvârșirea continuă a libertății în dauna iluzoriei convergențe spre un adevăr absolut, spre o descriere ultimă sau spre un singur tip de guvernare autoritar este posibilă prin înfăptuirea unui șir neîntrerupt de utopii; experiența utopiei netotalitare înseamnă punerea de întrebări asupra propriului nostru vocabular final, și promisiunea unei lumi nu mai bună, nici cea mai bună dintre cele posibile, ci măcar una în care există mai puțină suferință. Contingența în planul epistemologic rimează cu solidaritatea în planul social și politic; miza alegerii unui

model teoretic are întotdeauna consecințe practice, și se pare că și Platon a știut acest lucru...

Disputa dintre realism și pragmatism în filosofia americană actuală descoperă mize pe care nu eram tentați să le bănuim la început. Ceea ce vrea să facă Rorty este să sacrifice adevărul și necesitatea în favoarea libertății și a toleranței; democratizarea metaforelor în plan privat cere o economie drastică a lor în plan public. Rorty crede că este prețul cinstit pe care trebuie să-l plătim ca membri ai comunității civilizate. Aceasta dacă Rorty are dreptate atunci când speră într-o proliferare netotalitară a utopiilor, și dacă oamenii vor fi în stare să interiorizeze într-o asemenea măsură diferența dintre public și privat. Deocamdată, drumul dintre ele pare destul de scurt...

Metaforele și efectele lor

Într-un articol intitulat *Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor*, Richard Rorty prezintă disputa în desfășurare la acel moment dintre cei doi filosofi americani pe marginea posibilei definiții a metaforei. Rorty ia partea lui Davidson și preia de la acesta ideea că metaforele nu codifică anumite practici, obișnuințe sau activități sociale, ci, din contra, le face posibile.

Metafora nu are un alt înțeles decât acela literal și nu are relevanță cognitivă, așa cum credeau M.Black sau M. Hesse. Richard Rorty spune că "de aceea, scoțând metafora în afara ariei semanticii, insistând asupra faptului că un enunț metaforic nu are o altă semnificație decât cea literală, Davidson ne face să vedem metaforele pe modelul evenimentelor neașteptate din lumea naturală - cauze ale schimbărilor convingerilor și dorințelor - decât pe modelul reprezentărilor lumilor ne-naturale, posibile, lumi ce sunt <> mai degrabă decât <>"⁶. După Rorty și Davidson, metaforele sunt cauze ale puterii noastre de a ști mai mult despre lume, și nu expresii ale cunoașterii noastre despre lume; ele sunt, de altfel, și mijloacele cele mai importante pe care le avem la îndemână atunci când facem orice efort de convingere, fie în cazul acceptării unei noi paradigme științifice, fie în situația impunerii unui nou mod de reflecție filosofică sau a propunerii de reforme comunitare.

După interpretarea pe care o face Rorty, metafora oglindirii "iese", în ultimă analiză, destul de vinovată; însă survine întrebarea firească dacă există metafore nevinovate. Acceptând ideea că metaforele au consistența asemănătoare evenimentelor naturale, ce determină modificări în convingerile și dispozițiile noastre nu putem decât să dăm răspunsul deja așteptat conform căruia istoria intelectuală cercetează tocmai efectele pe care o metaforă sau alta le-au avut în decursul timpului.

Istoria metaforei oglindirii continuă, și putem invoca în sprijinul lui Rorty ideea de cash-value a lui James, în sensul că putem alege între două sau mai multe metafore plecând de la consecințele lor în plan concret; problema se pune însă și în termenii următorii: când avem de-a face într-adevăr cu o alegere? Dincolo de paradigma reprezentățională o putem găsi pe cea ironist-liberală a lui Richard Rorty, însă la fel de bine, nu putem găsi nimic. Atât dependența minții noastre de "vechea" paradigmă cât și puterea de a ne imagina o utopie de felul celeia a lui Rorty ne vor determina modul de a căuta și de a afla răspunsul.

6 Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, *Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge & New York, pp. 162-163.

Wittgenstein, Rorty și orhideea sălbatică

Ana-Maria Pascal

Metafore demitizante

Mare parte din dezbaterile filosofice actuale se poartă în jurul distincției între public și privat, dar ceea ce se are în vedere este nu atât distincția în sine, cât interferența celor două spații, raporturile lor de influență și condiționare reciprocă. În funcție de sensul dat celor două concepte și de "locul" atribuit referențelor acestora, se constituie diverse tipuri de discurs; două dintre ele au căpătat o amploare deosebită, întrucât vizează relația cuplului de termeni amintit cu o serie de probleme foarte actuale. Este vorba despre discursul epistemologic (anti-) mentalist și de cel etico-pragmatic, pentru care i-am luat ca exponenți pe Ludwig Wittgenstein, respectiv Richard Rorty. Primul pune în legătură sfera privată cu spațiul (presupus independent) al minții, în vreme ce al doilea o descrie ca fiind suma factorilor subiectivi, sau idiosincrazici, în contrast cu fondul elementelor comune sau "publice". Ambii teoreticieni invocă, însă, aceste descrieri doar pentru a denunța lipsa lor de temei - ceea ce ei numesc eroarea metafizică de a privi lucrurile la modul abstract, substanțialist: ca și cum subiectelor aflate în discuție le-ar corespunde niște entități în sine, fixe și independente, a căror identitate nu depinde de context și nu este afectată de schimbare.

Denunțul la care mă refer are ca obiect două mituri înrudite din filosofia tradițională (al interiorității și obiectivității), încadrându-se, astfel, într-un mai vast curent actual, care urmărește dislocarea supozițiilor și dualismelor metafizice.

Critica întreprinsă de Wittgenstein vizează subiectul cartesian, în vreme ce Rorty își dispută reperele discursului său cu Platon și Kant. De fapt, ei condamnă anumite supoziții din ceea ce tradiția filosofică ne-a transmis ca fiind "cartesianism", "platonism" și "kantianism" - practic niște sisteme construite artificial pornind de la simplificarea unor idei ale filosofilor respectivi, dar care au utilitatea lor în cadrul dezbaterii (funcționând ca niște borne sau indicatori de direcție).

Potrivit concepției cartesiene transmise istoric, subiectul care gândește este un creier ambulant, un suflet lipsit de viață socială și călăuzit, pe parcursul meditației, doar de experiențele sale private. Această viziune reductivistă asupra eului constituie ținta obiecțiilor lui Wittgenstein, care vizează două aspecte: reprezentarea minții (sau a vieții interioare) sub forma unui spațiu închis și individualismul acestei concepții, absența perspectivei sociale din cadrul ei. Autorul *Investigațiilor* ironizează cartesianismul cu ajutorul unei metafore extrem de cunoscute, deși nu apare decât într-un singur fragment (§ 293): metafora "insectei din cutie" (the beetle-in-the-box). Celebritatea acesteia se datorează faptului că Wittgenstein o folosește pentru a-și ilustra argumentul contra

limbajului privat - unul dintre elementele cheie ale concepției sale târzii. Ideea că orice formă de limbaj este publică (oricâte de privat sau de subiectiv ar fi mesajul ei) decurge din aspectul normativ care condiționează inteligibilitatea - atât la nivelul gândirii, cât și al comunicării. Pentru a fi inteligibilă, orice stare mentală și orice enunț trebuie să beneficieze de asocierea cu o formă comportamentală: gest, atitudine sau acțiune. Deci senzațiile și toate celelalte elementele intenționale considerate drept absolut private sunt de fapt ca și inexistente, fiindcă neinteligibile: nu le putem numi - sau măcar identifica -, întrucât nu avem nici un reper comun (adică public) prin raportare la care să le recunoaștem identitatea. La fel cum insecta ascunsă într-o cutie pe care un singur individ o poate deschide e ca și absentă pentru toți ceilalți; iar dacă fiecare deține, la rândul său, o astfel de cutie, dar nici unul dintre ei nu vede insecta celuilalt, atunci nu se poate vorbi despre un conținut comun al cutiilor, întrucât nu există garanția că acesta, deși numit cu un termen unic, "insectă", constituie același gen de obiecte.

1 Există, firește și întreprinderi critice la adresa acestei supralicitări a unora dintre ideile filosofilor și a transformării acestora în locuri comune sau imagini-standard prin care gânditorii respectivi rămân în istorie. "Pachetul" cartesian, de pildă, este avut în vedere de către Ștefan Afloroaei, în *Ipostaze ale rațiunii negative*. Scenarii istorico-simbolice, Editura Științifică, București, 1991, pp. 67-73. Este vorba despre un set de trei imagini-standard: rationalismul, metoda universală și dualismul suflet-corp.

E foarte posibil ca fiecare să aibă ceva diferit în cutia sa. Ne-am putea imagina chiar că acel lucru se află într-o continuă schimbare. - Dar dacă noțiunea de "insectă" ar avea o anumită utilizare în limbajul acestor oameni? - Atunci ea nu ar folosi ca nume al unui obiect. Obiectul din cutie nu figurează în vreun joc de limbaj; nici măcar ca "ceva" anume, întrucât cutia ar putea fi și goală.²

Cu alte cuvinte, mitul interiorității amenință identitatea și inteligibilitatea elementelor intenționale care populează camera sufletului. Dacă ne izolăm în turnul de fildeș al senzațiilor private, riscăm să dispărem din dosarele publice, fiindcă privit din afară, turnul poate părea transparent; astfel încât conținutul său rămâne la fel de inaccesibil (adică inexistent), ca și interioarele castelului pe care toți cei din jurul lui Don Quijote îl numesc han, sau cârciumă.

Dacă la Wittgenstein, sfera privată apare (și este descalificată) mai ales ca spațiu mental închis, care adăpostește "obiecte" precum senzații, impresii, sau gânduri, Rorty o privește ca pe un domeniu mai vast și mai viu - dar tot atât de ireal, sau în orice caz irelevant pentru ceilalți. Consistența pe care o dobândește se datorează, firește, modului pragmatist de a percepe lumea - anume, prin trupul și sensibilitatea noastră, nu doar cu ochiul minții. Astfel, sfera privată înseamnă mai mult, pentru gânditorul pragmatic, decât interiorul sufletesc sau mental: ea cuprinde întregul spectru de experiențe personale și trăsături specifice, sau ceea ce numim elemente idiosincrazice. Opusul domeniului privat ar fi, în acest caz, sfera publică sau comună: deci nu atât "exteriorul", cât "obiectivul" sau "familiarul". Iar apanajul său l-ar constitui o anumită aură mistică, similară cu atmosfera de secret inefabil pe care o degajă surâsul Giocondei - mai curând decât profunzimea (ca în cazul "interiorului" privat pe care îl contestă Wittgenstein).

Rorty exprimă această atmosferă cu ajutorul unei metafore seducătoare: "orhideea sălbatică". Extrem de consecvent cu ideile sale, pragmatistul își asumă această metaforă la modul personal, investind-o cu motivații din sfera autobiografică.

2 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1996, § 293, p. 100 (trad. n. - A. P.). Atât istoria vie aflată în spatele ei, cât și mesajul pe care îl transmite ne sunt prezentate în cadrul unui articol-bilanț, menit să descrie evoluția preocupărilor filosofice ale lui Rorty și să clarifice poziția sa actuală: "Trotsky și orhideele sălbatice".³

Importanța metaforei este semnalată de prezența acesteia în chiar titlul lucrării; pe parcurs, autorul explică faptul că ea se referă, împreună cu celălalt termen din titlatură (la rândul său o metaforă) la tandemul preocupărilor sale inițiale, care l-au făcut să se îndrepte către filosofie. Este vorba despre un interes de ordin etico-politic moștenit din familie (aflată în strânse legături cu socialiștii și asumându-și deschis profilul "trotskyst"), conjugat cu intense preocupări "esoterice", cum ar fi aceea față de orhideele sălbatice. Acestea din urmă simbolizează, datorită rarității și inutilității lor în plan social, sfera elementelor idiosincrazice și experiențelor private; de pildă, reflecțiile metafizice - de care Rorty mărturisește că era deseori absorbit, în tinerețe - și alte lucruri susceptibile să asigure individului fericirea personală: "momentele sale wordsworthiene, persoana iubită, familia, propriul animal domestic, versurile preferate, sau credințele sale religioase".⁴

Vorbind în numele său, Rorty atribuie scrierilor lui Proust și celor ale lui Hegel un atare parfum de orhidee. Și motivează această preferință (deși nu se simte obligat să o facă) prin faptul că cei doi autori redau sub formă narativă lucrurile care contează, cu adevărat, pentru noi - pentru că sunt vii și le întâlnim la fiecare pas -, fără a le subsuma unei morale sau a le transforma în adevăruri eterne.⁵ Singurul univers care îl interesează pe gânditorul pragmatic este acesta viu și palpabil, în cadrul căruia firescul și nu imuabilul, sau obiectivul constituie criteriul de evaluare a realității.

3 Articolul apare ca "Appendice" în cadrul volumului *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, édité par Jean-Pierre Cometti, Editions de l'éclat, Paris, 1992, pp. 253-276.

4 R. Rorty, op. cit., p. 267 (trad. n. - A. P.).

5 "L'art avec lequel Proust parvient à entrelacer le snobisme intellectuel et les aubépines des environs de Combray, l'amour désintéressé de sa grand-mère (...), et jusqu'à la moindre chose qu'il rencontre - en donnant ainsi à chaque chose ce qui lui est dû, sans ressentir le besoin de les envelopper dans une croyance religieuse ou une théorie philosophique -, un tel art me paraissait aussi étonnant que celui avec lequel, pour sa part, Hegel plonge successivement dans l'empirisme, la tragédie grecque, le stoïcisme, le christianisme et la physique newtonienne, en émergeant à chaque fois, prêt et impatient à ce lancer vers quelque chose de complètement différent (...). Tous deux paraissaient capables de mêler la moindre chose rencontrée à un récit, sans demander à ce récit de posséder une morale, et sans se demander à quoi ce récit aurait ressemblé si on l'avait placé sous la dimension de l'éternité" (Ibidem., p. 264).

Ceea ce implică, însă, în pofida imperativului tradițional, un amestec de elemente raționale și pasionale. A credita naturalul și contingentul echivalează cu o renunțare la criteriul major al filosofiei platonician-kantiene: raționalitatea. Rorty își asumă integral acest gest de îndepărtare, anunțându-și convingerea că nu există o legătură necesară între cunoaștere și virtute, sau între principiile teoretice (universale) și sfera actelor particulare. O astfel de concluzie este, evident, discutabilă - și, în fond, atitudinea pe care o adoptăm față de ea reprezintă un pariu esențial pentru întreaga noastră viață, fiindcă punem în joc propria putere de a ne rămâne fideli nouă înșine, până la capăt. Dar ceea ce ne interesează, pentru moment, din mărturisirea lui Rorty este doar una din cele două metafore călăuzitoare - aceea vizând sfera privată -, și nu rezultatul încercării sale de a o îmbina cu cealaltă (simbolizând preocupările socio-politice).

În secțiunile care urmează voi urmări tratamentul aplicat de către cei doi filosofi sferei private și mai ales corolarul acestuia: cât anume din conținutul ei rămâne (relevant), după conștientizarea dependenței sale de domeniul public? În plan metaforic, problema revine la a decide dacă niște "scripeți ornamentali" precum enunțurile cu privire la "insecta din cutie" pot deține vreun rol în alt plan decât acela epistemologic (unde irelevanța sa este ușor de constatat) și dacă această funcție alternativă are în existența noastră o importanță similară parfumului de orhidee.

Wittgenstein, "insecta din cutie" și "scripetele ornamentale"

Metafora "scripetelui ornamental" - sau a "roții care se învâрте în gol" - apare în multe scrieri ale lui Wittgenstein, cu diferite semnificații.

Făcând inventarul lor, autorul italian Diego Marconi enumeră nu mai puțin de cinci sensuri (sau moduri de utilizare) pentru această metaforă: "elemente lingvistice neesențiale reprezentării, enunțuri neverificabile, enunțuri a căror negare e un nonsens, elemente conceptuale lipsite de raportul cu experiența actuală" și, în sfârșit, "expresii redundante față de un joc lingvistic, căruia ele par să-i aparțină, în timp ce în realitate nu-i aparțin".⁶ Relevant pentru noi în momentul de față este doar ultimul sens, fiindcă orice enunț referitor la senzații atât de private pe cât este insecta din exemplul lui Wittgenstein constituie o astfel de "roată" sau scripete inutil (în comunicarea cu ceilalți). Datorită caracterului său ultra-privat - adică, a faptului că nu face parte dintr-un joc lingvistic, neputând fi asociat cu nici un tip de comportament sau acțiune -, "obiectul" la care ne-am referi prin astfel de enunțuri este ca și inexistent, ceea ce face ca enunțurile respective să fie opace, sau indiferente față de realitate. Ele nu pot aduce nimic (vreo informație sau mesaj acțional), deci nu îndeplinesc nici un rol în comunicare.

Să vedem ce înseamnă acest lucru, concret, pentru autorul Investigațiilor. După cum aminteam anterior, metafora insectei din cutie reprezintă o strategie retorică menită să sprijine argumentul împotriva limbajului privat. Acesta, la rândul său, se leagă de problematica sensului și a dependenței acestuia de regularitate. Cadrul tematic pe care trebuie să îl avem în vedere este, așadar, cel al interpretării (sau inteligibilității) enunțurilor, aflat chiar în miezul Investigațiilor lui Wittgenstein. Reperetele textuale cele

mai importante sunt: §§ 54-65, despre jocurile de limbaj și importanța regulilor; §§ 190-207, despre ce înseamnă să urmezi o regulă și paradoxul legat de acest lucru (precum și soluția oferită de Wittgenstein); §§ 243, 256, 260, 269-271, despre imposibilitatea limbajului privat.

Discuția cu privire la sfera privată nu se poate baza numai pe ultimul set de fragmente; trebuie avute în vedere și cele anterioare - cu privire la regularitate, ca element care condiționează limbajul și inteligibilitatea însăși. Aceasta întrucât regularitatea, la Wittgenstein, înseamnă mai mult decât repetarea mecanică a unor elemente din cadrul aceleiași serii: ea implică intenționalitate, adică asocierea stărilor mentale cu acțiuni și situații, deci un raport constant între domeniul privat și cel public. De pildă, regularitatea care asigură sensul enunțului "Hai să jucăm o partidă de șah" constă din relația existentă între intenția respectivă și suma de acte și obiecte pe care le presupune practica jocului în cauză (cf. §197).

6 Diego Marconi, "Wittgenstein și roțile ce se învârt în gol", în Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti (ed.), *Gîndirea slabă*, trad. Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1998, pp. 153, 161.

Cu alte cuvinte, imposibilitatea limbajului privat este implicită în chiar modul lui Wittgenstein de a concepe limbajul.

În plus, anumiți exegeți⁷ insistă asupra unui presupus paradox care s-ar afla în miezul acestei concepții pragmatice asupra sensului (dat de folosirea termenilor și nu de o corespondență fixă cu anumite obiecte, ceea ce face din regulile de utilizare elementul esențial pentru fundalul de inteligibilitate necesar oricărui limbaj). Și anume: chiar dacă până acum a funcționat o anumită regulă în cadrul unui joc lingvistic, acest fapt nu înseamnă că ea va fi respectată și în continuare, întrucât regulile (sau modurile de aplicare a lor) sunt la fel de interpretabile ca și enunțurile; astfel, se poate construi o interpretare pentru orice gest sau act, astfel încât acesta să pară a fi conform regulii respective. Chiar și un comportament patologic poate fi "explicat" prin scenarii interpretative care să ni-l prezinte ca pe unul normal. Or, dacă nimic nu ne obligă la aplicarea identică a regulii, atunci nici folosirea corectă a termenilor nu poate fi garantată; astfel limbajul însuși devine imposibil. Acesta este raționamentul sceptic.

Wittgenstein soluționează problema recurgând la ideea de public check: arată că aplicarea regulilor nu se face în mod artificial și izolat, ci pe fundalul unor practici comune, ceea ce limitează posibilitățile de interpretare. Nu poți inventa decât explicații plauzibile pentru ceilalți, adică asemănătoare - dacă nu identice - cazurilor deja întâlnite. Aplicarea unei reguli este, la rândul ei, o practică supusă unor norme: nu se face oricum și cu oricâtă libertate (potrivit părerii fiecăruia)⁸.

Esențială rămâne, în această privință, diferența dintre a acționa în acord cu o regulă și a acționa în virtutea ei⁹.

7 Este vorba despre doi exegeți celebri prin scepticismul lor, S. Kripke și R. Fogelin, care contestă concepția wittgensteiniană asupra limbajului, pe motiv că există acest paradox (nesoluționat definitiv de către Wittgenstein) cu privire la aplicarea regulilor. A se vedea în special S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1982 și textul profesorului John Humphrey, "Brief Overview of

Key Parts and Key Notions in Kripke's book", disponibil pe site-ul <http://krypton.mankato.msus.edu/~witt/index.html#KAnchor>.

8 Cf. § 202 din L. Wittgenstein, Op. cit.: "also "obeying a rule" is a practice. And to think one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule "privately"."

9 Această distincție este explicitată pe larg în Caietul albastru: "Il faut distinguer ainsi entre un processus "impliquant la règle " (...) et un processus "qui s'accorde avec la règle"." (L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. Guy Durand, Gallimard, Paris, 1994, p. 62).

Prima situație lasă loc interpretării și reprezintă aplicarea artificială, în vreme ce a doua constituie prezența efectivă (naturală sau implicită) a regulii într-un joc de limbaj sau o formă de viață. Această distincție sprijină argumentul privind aspectul public al oricărui limbaj: the public check este garanția (dată de asocierea cu norme și practici familiare) că enunțurile noastre respectă - fără să interpreteze în manieră privată - regulile jocurilor lingvistice.

Conform exegezei lui Kripke, argumentul contra limbajului privat constituie corolarul soluției lui Wittgenstein la paradoxul cu privire la aplicarea regulilor. Interpretul vede în această soluție o cedare în fața raționamentului sceptic: prin ea Wittgenstein ar recunoaște faptul că nu există condiții de adevăr (obiectiv), ci doar de asertabilitate (deci situaționale), care să asigure sensul enunțurilor. Într-adevăr, potrivit filosofului austriac - și nu mai puțin, pragmatistilor -, avem nevoie de acordul comunității pentru a stabili un adevăr sau sens, ceea ce înlătură posibilitatea unui limbaj privat. Dar acest lucru poate fi privit ca o atitudine realistă perfect justificată, mai curând decât ca o concesie în plan epistemologic. De aceea, poate că este momentul să trecem în registrul etic, pentru a urmări argumentele de ordin practic de a descalifica sfera privată, în raport cu cea publică. Dacă în spatele raționamentului wittgensteinian se află intenția de a înlătura o supoziție fundamentală a epistemologiei și metafizicii tradiționale (stipulând nu doar posibilitatea, ci și independența sferei private de tot ceea ce se află "în exteriorul" minții noastre), Rorty vizează un alt dualism clasic: subiectiv versus obiectiv.

Rorty și "orhideele" sale

Deși folosește aceleași repere conceptuale ca și Wittgenstein - limbaj, comunitate, reguli -, pragmatistul preferă să le urmărească din perspectivă etică, mai curând decât strict epistemic. În consecință, va aborda domeniul privat sub aspect existențial, punându-l în legătură cu anumite experiențe sau trăiri și nu cu un spațiu (respectiv, cel mental). Prin caracterul lor viu și autentic, trăirile au, într-adevăr, ceva din intensitatea culorilor și din noblețea orhideelor sălbatice. Problema este, însă, cum și în ce măsură astfel de experiențe se integrează în concepția filosofului Rorty, ce importanță au ele pentru cel care scrie *Filosofia și oglinda naturii*, *Contingența, ironie și solidaritate*, sau *Obiectivitate, relativism și adevăr*? Pentru a putea urmări acest lucru în scrierile filosofului, ar trebui să reconstruim, mai întâi, profilul experiențelor private pe care memoria afectivă a celui care își mărturisește itinerariul spiritual o asociază cu imaginea orhideelor sălbatice. Iată povestea. Încă de când era adolescent, Rorty avea "interese private, misterioase, snoabe și secrete"¹⁰: întâi, mistică tibetană, apoi orhideele sălbatice. Acestea din urmă i-au reținut

îndeosebi atenția, căci și-a petrecut multă vreme studiindu-le, în munții aflați la nord-vest de New Jersey.

Dans ces montagnes, on trouve quelque cinquante espèces différentes d'orchidées sauvages; je parvins à en découvrir dix-sept d'entre elles. Les orchidées sauvages sont rares et plutôt difficiles à dénicher. Je me vantais beaucoup d'être la seule personne dans le coin qui sût où elles poussaient, leurs noms latins et l'époque de leur floraison (...). Je ne savais pas très bien pourquoi ces orchidées présentaient autant d'importance à mes yeux, mais j'en étais convaincu. J'étais persuadé que nos orchidées sauvages d'Amérique du Nord, par leur noblesse, leur pureté et leur sobriété, étaient moralement supérieures aux orchidées tropicales, prétentieuses, croisées, vendues dans les boutiques des fleuristes. J'étais également convaincu que le fait d'être les plantes les plus tardives et les plus complexes qui se fussent développées au cours de l'évolution avait pour les orchidées une signification très profonde. Rétrospectivement, j'en viens à penser qu'il devait y avoir une grande part de sexualité sublimée dans tout cela (les orchidées étant une espèce de fleurs notoirement sexy)¹¹.

Motivul pentru care am redat pe larg acest fragment este claritatea elementelor descriptive din cadrul său. Nu avem nevoie de nici o hermeneutică sofisticată pentru a desprinde, din el, caracteristicile orhideelor sălbatice (și, implicit, profilul experiențelor private) care îl interesează pe Rorty.

Primul lucru menționat este varietatea speciilor - și performanța autorului de a descoperi mare parte dintre acestea; ceea ce atrage atenția este accentul pus pe dimensiunea temerară, aproape inițiatică a identificării diverselor tipuri de orhidee.

10 R. Rorty, "Trosky et les orchidées sauvages", în op. cit., p. 257.

11 Ibidem, p. 258. Este mai mult decât interes sau curiozitate în stăruința adolescentului; e altceva decât plăcerea de a căuta și satisfacția de a găsi: este descoperire (conceptul apare de două ori în trei rânduri). Ceea ce trădează un gust pentru aventură, o anumită dispoziție eroică. În planul experiențelor private, aceasta înseamnă dorința tânărului de a obține ceea ce caută prin propriile eforturi, astfel încât clipa descoperirii să îi aparțină în totalitate. Caracterul absolut privat al explorării pare, de asemenea, foarte important pentru el, de vreme ce preferă să "dibuiască" singur diversele specii. Iar mândria pe care autorul mărturisește că o simțea nu reprezintă altceva decât conștiința valorii experiențelor/orhideelor sale.

Urmează, imediat, recunoașterea importanței deosebite pe care acestea o aveau pentru el și care depășea puterea sa de înțelegere. Cred că nu exagerăm dacă desprindem din această mărturisire latura non-reflexivă a tipului de experiențe pe care îl avem în vedere. Fie că ne referim la experiențe de tip artistic, mistic, sau erotic, aspectul lor non-discursiv și chiar pre-reflexiv se impune ca o evidență pentru oricine. Același caracter inexplicabil îl atribuie Rorty atracției sale față de orhidee.

Cât privește descrierea propriu-zisă a acestora, ceea ce trebuie remarcat este genul de elemente pe care le observă tânărul. Surprinzător, tabloul pictat de el este unul moral și nu fizic. Deși ni se vorbește despre flori, ceea ce percepem este mai curând profilul etic al unei persoane. Nu aflăm nimic despre culoarea, parfumul, sau forma orhideelor -, dar ni se atrage atenția asupra "nobleții, purității și sobrietății", a complexității și maturității lor.

Evident, ceea ce se degajă din tot acest tablou este un caracter puternic, mai curând decât o figură seducătoare.

Nici acest ultim element nu lipsește, dar el apare abia la sfârșitul descrierii, sub forma unui adaos retrospectiv. De altfel, interesul scăzut al tânărului față de aspectul orhideelor poate fi considerat întrucâtva profetic, fiindcă - după cum vom vedea - latura corporală a subiectului este complet ignorată de teoreticianul Rorty, atât în articolele despre statutul "filosofiei post-nietzscheene", cât și în acelea de etică sau de "estetică a existenței". Exegeții și chiar colegii săi pragmatisti îi reproșează, de altfel, acest lucru, vorbind despre un "puritanism" pe care Rorty l-ar fi moștenit din tradiția societății burgheze, împreună cu distincția însăși dintre public și privat.

Rezumând prezentarea pe care autorul o face orhideelor - și transferând-o asupra sferei private -, obținem imaginea unui eu cu o intensă viață interioară, preocupat atât de tăria caracterului său, cât și de calitatea experiențelor sale. Cel mai interesant este, însă, aspectul dominant al acestui cadru privat: aerul mistic - sau, în orice caz, inefabil - pe care îl degajă. Faptul acesta nu rămâne, de altfel, nemărturisit, autorul amintindu-și cu nostalgie acele momente demne de Wordsworth când, în pădurile care înconjură Flatbrookville (mai ales în prezența unor orhidee corai și a celei mai mici Sabot de Venus galbene), mă simțeam atins de ceva supranatural, de o importanță inefabilă¹².

Dovada faptului că acesta și nu altul constituie elementul major al narațiunii cu privire la orhideele sălbatice (și, implicit, al vieții private) este faptul că Rorty îl invocă pentru a-și defini termenul de "realitate". Acesta apare ca sinonim al spațiului simbolizat de orhideea sălbatică și se aplică exemplar aceluia "gen de fericire incomunicabilă și privată"¹³ pe care pare să o dețină Alioșa din Frații Karamazov.

Este interesant de constatat, pe parcursul lecturii cărților lui Rorty, cum elementele acestui tablou domestic dispar, unul câte unul, sau se transformă în altceva, până când întreaga sferă privată își pierde consistența și face loc unei alte "realități".

În prima dintre lucrările sale importante, Rorty discută statutul și rolul filosofiei, fără a pune încă explicit problema aportului ei specific în spațiul privat și, respectiv, în cel public. De altfel, după cum el însuși o mărturisește, *Philosophy and the Mirror of Nature* ne m'apporta pas grand chose au regard de mes ambitions d'adolescent. Les questions qui s'y trouvent abordées - le problème du corps et de l'esprit, les controverses en philosophie du langage sur la vérité et la signification, la philosophie kuhnienne des sciences - étaient bien loin et de Trotsky et des orchidées¹⁴.

12 Ibidem, p. 259 (trad. n. - A. P.).

13 Ibidem, p. 262.

14 Ibidem, p. 265.

Cred că există, totuși, ceva în această scriere, care poate fi pus în legătură cu preocupările autorului pentru sfera privată. Este vorba despre proiectul hermeneutic al "conversației edificatoare" (menit să ofere o alternativă la cel epistemologic, reprezentacionist). Prin chiar supozițiile sale, acesta este relevant pentru sfera privată - pe care o vizează în mod explicit. Faptul că hermeneutul este, ca și epistemologul, un (tip de) filosof nu înseamnă că el se ocupă cu analize și ipoteze interpretative. Din contră, activitatea sa este de ordin practic și relațional, constând dintr-o mediere între diverse culturi, teorii, limbaje și

universuri simbolice. Ca atare, este "mai curând o chestiune de πρόνησις decât de ἐπιστήμη"15, ceea ce nu poate rămâne fără urmări la nivelul existenței private - atât a hermeneutului, cât și a interlocutorilor săi. Ca orice dialog și cel hermeneutic presupune o anumită doză de spontaneitate și interes (dacă nu pasiune) față de lumea celuilalt. De unde, o serie de etichete precum "relativist", "etnocentric", sau "pasionat de literatură", atribuite deseori hermeneutului și asumate ca atare de către pragmatist.

Cea mai interesantă lucrare pentru tematica pe care o urmărim rămâne, însă, *Contingență, ironie și solidaritate*, apărută în 1988 la Cambridge UP. Cartea este structurată, practic, pe distincția public/ privat și are în centrul ei figura "ironistului liberal". Acesta întru-chipează idealul lui Rorty de a reuni cele două domenii, dar posibilitatea ca lucrurile să se și petreacă astfel - ca "o singură persoană să fie și una și cealaltă"16 - este limitată, pentru că trăsăturile și preocupările "ironistului" vin deseori în contradicție cu cele ale "liberalului". Ceea ce ne interesează, însă, aici, este proiectul existenței private - adică ironistul. Acesta nu urmărește decât propria sa autonomie, care îi dă permite să se re-inventeze, în mod continuu, pe sine. Modul în care o face și motivațiile de la care pornește nu au, însă, aproape nimic în comun cu genul de experiență - orhidee invocată de autor în articolul său confesiv. De fapt, multe din elementele sferei private descrise cu ajutorul metaforei invocate lipsesc din proiectul existențial ironist.

15 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford & Princeton University Press, 1980, p. 319.

16 Idem, *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. Corina Ștefanov, Editura All, București, 1998, p. 309.

De fapt, multe din elementele sferei private descrise cu ajutorul metaforei invocate lipsesc din proiectul existențial ironist. Mă refer la aula mistică (sau inefabilă), la profilul moral al subiectului și la trupul acestuia. Primele două sunt nu doar absente, ci chiar imposibile în cadrul proiectului de existență privată din *Contingență, ironie și solidaritate*. Aceasta, întrucât ironistul își revocă în permanență atât stilul (sau "atmosfera" experiențelor sale), cât și propria identitate.

Concluzia este că avem de-a face nu atât cu o inconsecvență a autorului, cât mai degrabă cu o opțiune. Rorty sugerează, de altfel, acest lucru în finalul lucrării despre ce mai poate însemna filosofia dacă renunțăm la pretențiile "metafizicianului". Deși figura ironistului (care, à-propos, este o she) se face simțită, practic, la fiecare pagină, nu ei îi revine adevărata misiune a gânditorului responsabil de consecințele ideilor sale - cea de a-i spori solidaritatea oamenilor, făcându-i conștienți de cruzimea pe care o exercită. Astfel de terapii pot fi întreprinse mai curând de către un romancier talentat, decât de către un teoretician; în orice caz, nu ironistul este acela care să transforme psihologia colectivă. De altfel, preocupările lui sunt atât de private, iar setul său de norme și valori - atât de fluctuant, încât ne putem întreba dacă o societate a ironiștilor este, măcar, posibilă.

Practic, această opțiune nu ar trebui să șocheze pe nimeni, ținând cont de faptul că în splatele ei se află modul de gândire pragmatic. Era chiar de așteptat ca un gânditor liberal să nu-și dorească, până la urmă, decât "o comunitate în care fiecare consideră că ceea ce contează cu adevărat este solidaritatea umană, mai curând decât cunoașterea a ceva care depășește umanul"17. Problema este, însă: cum se poate ajunge la o asemenea convingere

(comună!), în cadrul unei societăți perfect individualiste, cum este cea ironistă? Ce revelații ar trebui să se producă în viața fiecăruia, pentru ca îndoiala și nesiguranța cu privire la propriile credințe (sau "vocabulare") să dispară subit, lăsând loc hotărârii de a se orienta exclusiv către spațiul comunitar? Și mai ales, ce anume l-ar face, deodată, pe ironist să fie atât de preocupat de suferința celorlalți (îndeosebi aceea din spațiul public, motivată ideologic), atâta timp cât subiectele sale preferate sunt, de fapt, sensul vieții, credințele și iubirile sale - într-un cuvânt, existența privată?

17 Idem, "Trotsky et les orchidées sauvages", în op. cit., p. 276.

Poate că, dacă își cultiva interesul pentru orhideea sălbatică, Rorty ar fi descris un spațiu privat oarecum diferit de cel ironist; individul format în cadrul acestuia - un caracter mai puternic și mai consecvent cu el însuși decât ironistul - ar avea, cred, șansa să devină un liberal activ, fără a renunța la acele "interese private, misterioase" și sălbatice din tinerețe.

Exact același lucru poate fi spus despre "roțițele" lui Wittgenstein care, privite semantic sau epistemologic, sunt "pur ornamentale", adică nu au nici un rol, nici o legătură cu "mecanismul" public¹⁸: ele pot exprima, însă, un gen de experiențe private. Aceasta, cu o singură condiție: să admitem existența altor niveluri de discurs - etic, estetic, sau existențial -, în cadrul cărora astfel de enunțuri private să dobândească o anumită funcție (euristică, să spunem). Le-am putea înțelege, de pildă, ca făcând parte din efortul de autocreație, sau de comunicare cu ceilalți în manieră edificatoare. Într-adevăr, nu poți descrie realitatea cu ajutorul lor, fiindcă le lipsește "scripetele" convenționalității, dar te poți exprima față de această realitate. Pragmatistul interesat de conturarea unui proiect de estetică a existenței ar fi îndreptățit să-l lectureze pe Wittgenstein în acest fel. Discursul său ar căpăta unitate, nemăslăvând impresia de scindare între două domenii referențiale. Și - ceea ce este mai important - enunțurile private nu ar rămâne complet "indiferente" față de realitatea socială, sau fără efect asupra acesteia. Descoperirea orhideelor sălbatice poate avea urmări pozitive și în viața publică.

18 "We as it were turned a knob which looked as if it could be used to turn on some part of the machine; but it was a mere ornament, not connected with the mechanism at all" (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 270, p. 95).

Bibliografie:

- Afloroaei, Ștefan, *Ipostaze ale rațiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Editura Științifică, București, 1991;
- Candlish, Stewart, "Private language", <http://plato.stanford.edu/entries/private-language>, 1996, 1998;
- Cometti, Jean-Pierre (ed.), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Editions de l'éclat, Paris, 1992; Humphrey, John, "Brief Overview of Key Parts and Key Notions in Kripke's book", <http://krypton.mankato.msus.edu/~witt/index.html#Kanchor>, 1998;
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford & Princeton University Press, 1980;
- *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. Corina Ștefanov, Editura All, București, 1998;
- Vattimo, Gianni și Rovatti, Pier Aldo (ed.), *Gîndirea slabă*, trad. Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1998;

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1996;
- *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, trad. Guy Durand, Gallimard, Paris, 1994.

Metafora fuziunii orizonturilor la Gadamer

Tania Bârsan

În opinia lui Paul Ricoeur, Hans Georg Gadamer își propune în mod expres să reanime dezbateră din științele spiritului, plecând de la ontologia heideggeriană. "Dezbateră dintre distanțarea alienată și experiența apartenenței este urmărită de Gadamer în cele trei sfere pe care le acoperă experiența hermeneutică: sfera estetică, sfera istorică și sfera legată de limbaj"¹. În sfera estetică, experiența de a fi captat de obiect precede și face posibilă exercitarea critică a "judecății de gust". În sfera istorică, tocmai conștiința faptului de a fi susținut de tradiții care mă preced face posibilă orice practicare a unei metodologii istorice la nivelul științelor umane și sociale. În sfera limbajului, coapartența la lucrurile rostite de marile voci ale creatorilor de discurs precede și face posibilă orice prelucrare științifică a limbajului ca instrument disponibil. În cadrul filosofiei lui Gadamer un loc important îl ocupă conceptele de participare, dialog, aplicare. Un indiciu al dialecticii participării și distanțării este oferit de conceptul de fuziune a orizonturilor, acesta fiind fundat pe noțiunile de participare, dialog și aplicare.

Prin orizont, Gadamer desemnează "zarea ce cuprinde și împrejmuește tot ce este vizibil dintr-un anumit punct"². Orizontul caracterizează dependența gândirii de condiția ei finită și de ritmul lărgirii cercului vizual.

1 Paul Ricoeur, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică*, Editura Echinoux, Cluj, 1999, p. 91.

2 Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, Editura Teora, București, p. 230.

"A avea orizont" înseamnă a fi capabil de a privi dincolo de ceea ce este aproape și familiar, de a aprecia corect semnificația lucrurilor situate în acest orizont. Dacă orizontul implică deschiderea subiectului către diferitele orizonturi de semnificație ale tradiției, el semnifică totodată și "finitudinea situației hermeneutice în care este inevitabil plasat interpretul"³, limitele orizontului fiind determinate de prejudecățile sale restrictive.

Odată cu întrebarea privitoare la posibilitatea existenței orizonturilor închise, Gadamer atinge chestiunea dialogului. "Așa cum individul nu este niciodată singur pentru că el comunică dintotdeauna cu alții, tot astfel orizontul închis care ar cuprinde o cultură constituie o abstracțiune"⁴. În locul abordării oamenilor ca obiecte, Gadamer propune abordarea lor ca parteneri în dialog. În locul simplei contemplări a operei de artă, filosoful german propune angajarea în dialogul cu lucrul în sine al operei. În locul abordării istoriei ca simplu șir de evenimente, Gadamer propune participarea interpretului la această mișcare continuă a istoriei, cu ajutorul conștiinței istorice reflective.

"Interpretarea istorică se aseamănă conversației, întrucât ambele au la bază încercarea de apropiere a orizontului mai puțin cunoscut pornind de la expertiza și familiaritatea

dobândite în orizontul de referință"5. Interpretul poate păstra distanța față de un orizont trecut și să-l includă, totodată, în propriul orizont istoric de referință. Mecanismul care face posibilă această dublă mișcare este numit de Gadamer fuziunea orizonturilor.

Fuziunea orizonturilor este posibilă deoarece orizontul prezentului nu există în sine, tot așa cum nu există nici o pluralitate de orizonturi istorice pe care ar trebui să le adjudecăm. "Comprehensiunea este întotdeauna un proces de fuzionare a unor prezumtive orizonturi existente pentru sine"6. Fuziunea orizonturilor - metaforă a înțelegerii - este văzută de Gadamer ca o situație hermeneutică. Acolo unde există situație, există orizont susceptibil de a se îngusta ori de a se lărgi.

3 Radu Neculau, *Filosofii terapeutice ale modernității târzii*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 127.

4 Gadamer, op. cit., p. 232.

5 Neculau, op. cit., p. 127.

6 Gadamer, op. cit., p. 233.

"Îi datorăm lui Gadamer această idee foarte fecundă, după care comunicarea la distanță între două conștiințe situate în mod diferit se face datorită fuziunii orizonturilor lor, adică intersectării perspectivelor lor asupra departelui și deschisului"7. Gadamer insistă asupra ideii că nu există orizonturi închise, tot așa cum nu poate exista un orizont unic pentru toți. Fuziunea orizonturilor implică tensiunea dintre ceea ce este propriu și ceea ce este străin, dintre apropiat și depărtat. Forma dialogică a comprehensiunii exprimată metaforic prin conceptul de fuziune a orizonturilor este elementul caracteristic nu doar al înțelegerii lumii, ci și al înțelegerii de sine. Poate nu întâmplător, așa cum remarcă și Paul Ricoeur, toată partea a treia a lucrării *Adevăr și metodă* este o apologie pasionată a dialogului care suntem.

Fuziunea orizonturilor constituie sarcina hermeneuticii, dar nu și punctul ei final. În cadrul acestei fuziuni rezidă problema centrală a hermeneuticii în general: problema aplicării. Andrei Marga subliniază faptul că proiectul hermeneuticii filosofice pleacă de la cercul herme-neutic formulat de Heidegger: cunoașterea lumii de către om și comprehensiunea de sine se presupun reciproc, astfel încât cunoașterea include o anumită comprehensiune de sine, iar aceasta din urmă o anumită perspectivă asupra lumii8. Dar cunoașterea de sine nu poate fi realizată de oricine. Rațiunea practică cere ca cel ce realizează înțelegerea de sine să fie apt să și facă ceva cu privire la sine. A aplica ceea ce comprehensiunea ne relevă înseamnă a realiza autoedificarea, aceasta constituind scopul final al cunoașterii de sine. Cu ajutorul noțiunii de rațiune practică, Gadamer extinde autoritatea hermeneuticii în așa fel încât să acopere toate situațiile de practică deliberativă.

Rațiunea practică este și socială în măsura în care este derivată din modul conversațional al hermeneuticii. Fuziunea orizonturilor înțelegerii reprezintă un proces care se derulează nu doar la nivelul științelor spiritului, ci care se regăsește și în relațiile sociale. Ceea ce se întâmplă în spațiul întâlnirii cu celălalt capătă o importanță din ce în ce mai mare. Filosofia practică reprezintă și o pledoarie pentru toleranță. Avem nevoie de un anumit exercițiu al înțelegerii pentru a manifesta toleranță față de celălalt, pentru a accepta că și celălalt poate avea dreptate. Fuziunea orizonturilor face posibilă aplicarea a ceea ce înțelegem că trebuie făcut. "Rațiunea cere aplicarea justă a cunoștințelor și

facultăților, iar această aplicare este întotdeauna în același timp subordonare față de scopuri colective, valabile pentru toți.

7 Ricoeur, op. cit., p. 94.

8 Cf. Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, editura Polirom, Iași, 2001, p. 255.

Astfel de scopuri devin din ce în ce mai mult cerințe comune ale întregii omeniri⁹. Și cum altfel pot fi determinate scopurile comune dacă nu prin dialog social? La intersecția orizonturilor așteptărilor noastre se nasc scopurile comune, acestea fiind în mod necesar subordonate idealului regulativ de solidaritate.

Procesul de fuzionare a orizonturilor se regăsește și în sfera estetică. Gadamer înlocuiește noțiunea de conștiință estetică printr-un concept al experienței, "ca întâlnire interpretativă, temporală, cu opera de artă însăși, cu alte cuvinte cu "modul de ființare" al operei de artă"¹⁰. Atât artistul, cât și receptorul se găsesc, în același timp, în două orizonturi: cel al prezentului și cel al trecutului. Plasarea concomitentă în două orizonturi diferite permite artistului familiarizarea cu limbajul tradiției. "El se găsește mereu în această situație. Viața noastră zilnică este o continuă preumblare prin concomitența trecutului și viito-rului"¹¹. Fuzionarea orizontului viitor cu cel trecut dă naștere spiritului. Memoria ce păstrează arta trecută și tradiția artei, precum și îndrăzneala noilor experimente artistice constituie activitatea spiritului. Gadamer respinge procesul de subiectivizare a esteticului, inițiat de Kant. Interpretarea artistică se plasează acum într-un câmp de forțe culturale preexistente, ceea ce face posibil dialogul cu tradiția. Opera de artă nu mai este un simplu obiect ce se află în fața unui receptor contemplativ, care caută frumosul dincolo de cotidian: "...esența frumosului nu constă în a fi situat în fața realității și în contrast cu ea; dimpotrivă, frumusețea, oricât de neașteptat s-ar întâlni, este un fel de cheazăie că, în pofida dezordinii realului, a imperfecțiunilor, răutăților, strâmbătăților și a concluziilor sale funeste, adevărul nu se găsește la o depărtare inaccesibilă, ci ne iese în întâmpinare"¹². Funcția ontologică a frumosului este de a închide prăpastia dintre ideal și real. Gadamer consideră că arta modernă anulează, prin joc, distanța ce separă opera de artă de lumea spectatorilor. Are loc a fuziune a orizonturilor celor două părți, prin faptul că experimentul artistic modern transformă distanțarea privitorului într-o stare de afectare, ca participant la joc.

9 Gadamer, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 61.

10 Neculau, op. cit., p. 61.

11 Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 71.

12 Ibidem, p. 79.

Conceptul de fuziune a orizonturilor exclude ideea unei cunoașteri totale și unice, introducând jocul diferenței și participării. Nu există orizonturi închise nici în sfera estetică, nici în cea istorică. "Orizontul este mai curând ceva în care pătrundem și care ne însoțește pe drumul nostru"¹³. Fie că este vorba de înțelegerea celuilalt, de înțelegerea operei de artă sau de înțelegerea unui eveniment istoric, ne plasăm inevitabil în fața unei tradiții cu care dialogăm. Experiența hermeneutică ia forma unei erotetici. Succesul efortului înțelegerii depinde de abilitatea de a fi deschis față de celelalte orizonturi, dar

condiția necesară este aceea de a fi în posesia unui orizont. "Cel ce nu dispune de orizont este un om incapabil să privească departe și care supraestimează din acest motiv aproapele. Invers, a avea orizont înseamnă a nu fi limitat asupra apropiatului, capacitatea de a privi dincolo de acesta"¹⁴. Fuziunea orizonturilor presupune menținerea unui echilibru între "ceea ce este străin" și "ceea ce este familiar". Prin fuziune, interpretul se apropie de criteriul identificării prejudecăților neîntemeiate și de exprimarea adevărului hermeneutic.

13 Gadamer, Adevăr și metodă, p. 232.

14 Ibidem, p. 231

Bibliografie

Hans Georg Gadamer, Adevăr și metodă, Editura Teora, București, 2001.

Hans Georg Gadamer, Actualitatea frumosului, Editura Polirom, Iași, 2000.

Hans Georg Gadamer, Elogiul teoriei. Moștenirea Europei, Editura Polirom, Iași, 1999.

Andrei Marga, Introducere în filosofia contemporană, Editura Polirom, Iași, 2002.

Radu Neculau, Filosofii terapeutice ale modernității târzii, Editura Polirom, Iași, 2001.

Paul Ricoeur, De la text la acțiune. Eseuri de Hermeneutică II, Editura Echinoc, Cluj, 1999.

Înțelegerea intervalului.

Heidegger și metafora voalării

Cristian Nae

Metaforă, interpretare, diferență

Metafora voalării ocupă la Heidegger un rol deopotrivă strategic și structurant: în orizontul acesteia se așează atât înțelegerea travaliului pe care acesta îl desfășoară în opera târzie, marcat de chestiunea reformulării ontologiei tradiției, asimilată unei înțelegeri a istoriei metafizicii ca istorie a ființei și ocultării acesteia cât și de posibilitatea unei chestionări radicale. Strategic întrucât voalarea nu este un concept al ființei ci o modalitate în care raportul nostru cu ontologia, și înțelegerea ființei pe care o implică, poate fi adus în discuție fără ca prin aceasta ființa însăși să devină o instanță transcendentală, iar recursul la aceasta să fi întotdeauna recursul la temei. Strategică, mai apoi, întrucât metafora voalării este ea însăși structurantă - ea intervine în conceptul de istorialitate pe care Heidegger îl formulează cu privire la finitudinea ființei, dar și în diversele orizonturi de înțelegere ale acestuia, pe care le articulează.

Atâta vreme însă cât această metaforă este simultan o posibilitate a ființei, și anume aceea de a se oferi într-o retragere sau simultană fisură, marcată de diferență și de jocul expropriant al acesteia, metafora voalării împrumută ființei acest caracter paradoxal, în treremenii căruia se articulează și chestiunea cu privire la raportul nostru cu moștenirea discursului tradiției. Și prin aceasta, cu statutul eminent interpretativ al acestei situații.

Ea leagă astfel în această înțelegere structura finitudinii proprii existenței, prin asimilarea sa conceptelor de "urmă", "întâmplare" sau "dispoziție afectivă", prin care

interpretarea însăși este chestionată: metafora voalării, a ascunderii sau sustragerii, în alte cuvinte, a ființei sărace, ce poate descrie la fel de bine înțelegerea de sine a propriului timp drept gândire a intervalului, marchează prin aceasta un chiasm esențial, în spațiul căruia se așează și înțelesul acestui interval, cu sensurile pe care le dobândește¹.

Or figura retorică a chiasmului (în marginile căreia se joacă și interpretarea derridiană a demersului deconstrucțiv heideggerian) este la rândul său figură a interpretării. Metafora voalului deține însă atât în cazul lui Heidegger, cât și a receptării acestuia de către Derrida, în același timp o poziție structurantă. Ea formulează astfel simultan chestiunea în orizontul căreia se înserează și raportul amintit: ce înseamnă ființa finită a limbajului ? Cum anume să înțelegem această finitudine, care afirmă că ființa însăși se oferă în limbă, că limbajul este ființă fără a fi prin aceasta identice ? Cum anume retragerea metaforei, această sustragere a copulei, capătă și oferă sens ?

Urmând poziția lui G. Vattimo, ceea ce se joacă între moștenirea heideggeriană și deconstrucția lui Derrida poate fi văzut în felul unei chestionări a sarcinii diferenței - a transgresării, a sfârșitului, a rupturii sau pluralizării². Or raportul deconstrucției derrideene cu proiectul heideggerian preia, alături de un înțeles genealogic al interpretării tocmai problema diferenței ca transgresare. Chestiunea decisivă pentru Derrida, în această privință este următoarea: cum anume putem gândi ideea de sfârșit fără ca prin aceasta să reluăm structura teleologică a înțelegerii sau dimensiunea speculativă a exercițiului hegelian al istoricității³ ? Și aceasta întrucât regimurile metaforei și cele ale diferenței întrețin ele însele, pentru lectura genealogică, o relație de similitudine și un raport indisociabil⁴. Transformarea unuia însoțește la Derrida întotdeauna transformarea celuilalt, astfel încât diferența devine un orizont, eminent eterogen, în care mișcarea de translație a metaforei ne apare ca articulare, adică numește orizontul posibilei apropiieri, în vreme ce această din urmă operație este ea însăși o mișcare metaforică, o translație și o colportare de sens.

1 Cf. Jean Luc Nancy, *Une pensée fine*, Editions Galilée, 1990, pp. 21 sq.

2 Cf. G. Vattimo, *Dialectică și diferență în Aventurile diferenței*, Ed. Pontica, Constanța, 1994.

3 Vezi J. Derrida, *La différance*, p. 21-3; *Les fins de l'homme*, passim, în *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1972.

4 Cf. Alan D. Schrift, *Nietzsche and the question of interpretation*, Routledge, 1995.

Metafora preia aici sarcina disoluției reprezentării, adică acea oscilare a temeiului prin care hermeneutica își revendică astăzi statutul în raport cu gândirea metafizică sau logica reprezentării. Între ontologia hermeneutică a lui Heidegger și deconstrucția derridiană, raportul devine cel între două modalități de a gândi ființa însăși ca diferență, sau mai precis, ceea ce Heidegger numește *Abgrund* sau "temei abisal". Dar și între două alegeri care ne sunt astfel oferite: cea între renunțarea radicală la discursul ontologic și la exercițiul fenomenologic al interpretării și, pe de altă parte, reconstrucția sau regândirea acestuia.

Pornind de aici, înțelegerea derrideană a raportului cu gândirea metafizică sub marca lui *Verwindung* drept întreprindere care menifestă încă simptomul nostalgiei originarului conduce la o a doua chestiunea a demersului nostru: cum anume poate gândirea

heideggeriană oferi un (alt) înțeles al interpretării radicale, pornind de la metafora ascunderii, a voalului și voalării și lecturarea sa cu ajutorul ideii de diferență? Disting astfel între trei accepțiuni ale acestei sintagme. Una este cea care încearcă să o rupă radical cu tradiția, prin situarea sa critică, și denotă poziția eminentă metafizică a exercițiului kantian. Și care privește ruptura drept un deziderat al întemeierii ferme. O alta este cea a situației strategice în exterioritatea tradiției, a gândirii și a strategiei de legitimare a acesteia, ca travaliu desfășurat în limbă, adică în imanența sistemului de deconstruit (accepțiunea derrideană), prin practicarea conjugată a redescrierii "cu ajutorul cărămizilor disponibile" și a suspiciunii de tip nietzscheean asumată în consecințele sale radicale⁵. În fine, o alta, pe linia analizelor desfășurate de Vattimo sau Jean-Luc Nancy, este cea care vede, pornind de la nexul Verwindung-Andenken din gândirea heideggeriană, posibilitatea ca redescrierea istorială a temeiului prin instanțe de tip hermeneutic (Ereignis, de pildă, așa cum propunem în cele ce urmează) să conducă la o asemenea mișcare de asumare a diferenței radicale în proximitatea sensului.

5 Vezi J. Derrida, op. cit, p. 21.

Un răspuns grăbit la întrebarea mai sus formulată, cu titlu preliminar, ar fi următorul: sarcina deconstrucției, ca modalitate de legitimare a unei situații și a unei condiții care-și asumă radicala istoricitate, poate asuma interpretativ caracterul de radicalitate prin deplasarea temeiului în ceea ce Heidegger numește dimensiunea finitudinii radicale a ființei, cu articulațiile sale (Ereignis-Geschick- Andenken, pentru a numi doar unul din nexurile sale) care fac posibilă gândirea finită a ființei însăși înțeleasă drept caducitate și finitudine, (în vreme ce înțelesul derridian al deconstrucției face acest lucru prin travaliul asupra acelor elemente ale limbii care continuă să păstreze logica identitarului - logocentrismul - prin transformarea metaforică a limbii în chiar suprafața acesteia).⁶ Această mișcare, pe care ne propunem să o urmărim în ultima parte a acestui studiu, însoțește ceea ce Derrida numește "excedența polarității sensului"⁷: structura metaforică a voalării desemnează ea însăși o modalitate de a gândi transgresiunea ca atare. Excedență care instanțiază la rândul său raportul pe care pentru Martin Heidegger orizontul ființei (și asumptia ontologică pe care o pune astfel în joc) îl întreține cu gândirea sensului ca sens al ființei. Și, în cele din urmă, terenul pe care moștenirea pe care o recunoaștem este de cele mai multe ori pusă în discuție, cu prea mare ușurință pentru ceea ce numim postmodernitate. Iar dacă una din variantele acestuia este și aceea a ceea ce aș numi gândire postmetafizică, chestionarea gândirii heideggeriene îi poate aduce acesteia termenii unei posibile înțelegeri de sine: o folosire critică a înțelesului propriei sale istoricități, și asumarea interpretativă a sarcinii fundamentale, adică a prezenței ca, în cele din urmă, prezență a sensului, drept moștenire a propriei modalități de legitimare prin recurs la temei.

Înțelesul heideggerian al deconstrucției - de la destrucktion
la Andenken

În Sein und Zeit, Heidegger folosește doi termeni pentru a anunța sarcina deconstrucției ontologiei tradiției, pentru care analitica existențială reprezintă doar o prealabilă chestionare a structurii facticității ca fundament hermeneutic al înțelegerii

ființei: *Abbau*, cu sensul de deconstrucție a unui edificiu și *destruktion* cu sensul de năruire a unei construcții prin zguduirea temeliei⁸. Ambii termeni trimit la o concepere a istoriei ontologiei drept edificiu în care ne situăm și gândim, de cele mai multe ori în manieră necritică.

6 Pentru acest travaliu textual al deconstrucției trimit doar la un loc exemplar din *Eperons - les styles de Nietzsche*, Editions Flammarion, 1976, p. 14 sq.

7 *Ibidem*.

8 Vezi *Sein und Seit*, trad. fr. *Etre et Temps*, § 6.

Or, în măsura în care proiectul heideggerian poate fi văzut ca sarcină perpetuu "pregă-titoare", acest lucru are drept rațiune tocmai necesitatea de a forța marginile ontologiei tradiționale, a cărei principală lacună este tocmai aceea de a asimila ființa cu ființarea gândită în modul simplei prezențe. De aici și firul conducător al temporalității: a gândi ființa ca ființare înseamnă a gândi la modul prezenței și a folosi astfel ființa în maniera sa inert-obiectuală (*Vorhandensein*), specifică reprezentării.

Metafora edificului revine astfel la Heidegger într-o dublă manieră. Desemnează mai întâi istoricitatea funciară a gândirii, edificiul fiind aceea locuire istorică a cărei dependență de tradiție se cere asumată. Desemnează mai apoi sarcinile pe care proiectul ontologiei fundamentale ca proiect de desedimentare a habitudinilor pe care tradiția le perpetuează, le are de îndeplinit: pe de o parte, reameneajarea edificiului, pentru care *Abbau* înseamnă mai degrabă această prealabilă defrișare-dezocultare, la capătul căreia nu ne așteaptă un înțeles nou al ființei sau radical diferit, ci un sens liber, asumat însă în finitudinea sa funciară⁹; pe de altă parte, necesitatea de a surpa temelia, de a chestiona cu alte cuvinte maniera metafizică de a funda. Sensul ființei, în a cărei prealabilă înțelegere ne mișcăm dintotdeauna, devine astfel tocmai ceea ce se produce prin această mișcare regresivă a deconstrucției: ceea ce diferă astfel în acest process, ceea ce se arată sau se oferă fără ca acesta să fie în prealabil construit. Ceea ce deconstrucția produce este tocmai această insesizabilă, simplă diferență a sensului față de sine, a ființei față de sensul său dat, oferit în prealabil de chiar structura teleologică a chestionării, ci de ceea ce aceasta are în vedere. A "avea în vedere" face ca încă din primul paragraf al lui *Sein und Zeit*, anunțând necesitatea unei chestionări a întrebării cu privire la ființă, Heidegger să introducă în chestionarea directoare a deconstrucției chestiunea cu privire la sensul ființei drept explicitare a ceea ce numește "diferență ontologică", concept de altfel decisiv pentru gândirea sa târzie¹⁰. Dacă pentru Heidegger din *Sein und Zeit*, orizontul înțelegerii ființei este temporalitatea, atunci aceasta nu este altceva decât maniera în care raportul nostru cu ființa poate fi explicitat, operație prin care sensul ființei se oferă, și pentru care este necesară tocmai deconstrucția.

9 Cf. Jean- Luc Nancy, *L'experience de la liberté*, Ed. Galilée, 1999.

10 Vezi pentru aceasta în special *Hegels Begriff der Erfahrung*, trad. fr. *Le concept de l' experience chez Hegel*, în *Chemins qui ne mennent nulle part*, Ed. Gallimard.

Deconstrucția nu desemnează astfel o sarcină distinctă de chestionarea și explicitarea sensului ființei. Cele trei concepte sunt maniere similare de a chestiona, a căror orizont

comun este tocmai diferența ontologică, cea care face sensul ființei și în orizontul căreia acest sens poate deveni explicit.

Or, în această ultimă perioadă, marcată printre altele de renunțarea la analitica Deseinului și la proiectul hermeneuticii facticității dezvoltat în *Sein und Zeit*, termenii de *abbau* și *destruktion* dispar, folosirea lor estompată lăsând loc chestionării ca atare a "diferenței ontologice", fără a înțelege prin aceasta o renunțare la proiectul deconstrucției ci, așa cum propun să lecturăm chestiunea nexului ființă-limbaj pentru ultimul Heidegger, printr-o deplasare a chestiunii temporalității înspre cea a finitudinii istoriale a ființei¹¹. Raportul cu "diferența ontologică", care nu este decât un alt nume al ființei finite, este cel care circumscrie acum chestionarea heideggeriană. Or paradoxala și, în același timp, fericita însemnătate a acestui concept este tocmai asemnificanța sa funciară: dincolo de a însemna ceva, acesta rostește doar faptul simplu al diferenței între teme și ființă, adică între înțelesul ființei drept ființă a ființării, caracteristic gândirii metafizice, și ceea ce rămâne negândit în acest raport, ceea ce nu este altceva decât caducitatea funciară a raportului nostru cu lumea, cu propria istorie și cu noi înșine. Pe de altă parte semnificația sa este una procesuală: această diferență este cea care ne articulează înțelegerea de sine și orizontul în care temporalitatea încetează să mai fie simpla constrângere a prezenței.

Abbau și *Destruktion* vor fi însă reluați sub forma unui alt nex, cel dintre *Überwindung* și *Verwindung* ca modalități de a formula "întrebarea cu privire la sensul ființei", ceea ce înseamnă că înțelesul deconstrucției însăși privește de acum chestiunea nihilismului¹². Iar "depășirea metafizicii", o sarcină la rândul său istorică și istorială, prin cea din urmă înțelegând, în acest caz urgența unei chestionări a acestei exigențe și a provenienței sale, dar și a modului în care aceasta poate să se păstreze încă în aceea distanță în care își riscă continuu asimilarea în discursul ontologic al metafizicii.

¹¹ Această lectură a continuității proiectului deconstructiv este în acord cu lectura practică de G. Vattimo, pe care ne-o asumăm la rândul nostru. Trimit pentru aceasta în special la *Introduction à Heidegger*.

¹² Pentru raportul *Überwindung/Verwindung* vezi *Zur Seinsfrage*, tr. fr *Contributions à la pensée de l'être, Questions IV*, pp 236-37: "En quoi consiste donc le dépassement (s.n) du nihilisme? Dans l'appropriation (s.n) de la métaphisique".

De vreme ce miza centrală devine de acum pentru Heidegger cea a depășirii metafizicii (ceea ce, așa cum am văzut, dacă acceptăm diferența ontologică ca orizont al chestionării sensului ființei, nu este decât o radicalizare a deconstrucției prezente în *Sein und Zeit*) chestiunea diferenței ia o turnură radical istorică: odată ce asimilarea ființei cu ființarea sau determinarea sa ca prezență are ea însăși o istorie, chestionarea acesteia din urmă este singura modalitate de a accede la diferența ontologică fără a rămâne în discursul prezenței. Or, dubla sarcină a depășirii formulată prin cei doi termeni reia la rândul său alternativa formulată de cei doi termeni din perioada *Sein und Zeit*: de vreme ce despărțirea de discursul metafizic nu poate fi făcută printr-o situație în afara acestuia (idee la care ar conduce înțelegerea depășirii ca *Überwindung*) ceea ce putem face este, pe de o parte, să încercăm a remodela edificul deja construit, făcând, pe de altă parte, prin aceasta, posibilă (ceea ce sugerează, de altfel, metafora "drumului" ca experiență a gândirii) zguduirea fundamentelor sau raportul cu ființa ca fundament încă negândit de întreaga tradiție¹³. O analiză acestei deplasări justifică și renunțarea lui Heidegger la

analitica facticității, sau, mai degrabă, reconsiderarea acesteia: pe de o parte ceea ce ocultează este de acum nu doar limbajul, ci ființa însăși, căreia-i corespunde această pozitivitate a ascunderii de sine care-o păstrează în diferență, și astfel păstrează accesul la acest înțeles drept posibilitate esențială a gândirii;

13 Pentru această afirmație, a căror articulații vom încerca să le dezvoltăm mai departe, vezi de pildă remarca lui Heidegger din *Was ist das - die philosophie*, tr.fr, Questions II, Gallimard, 1993, p. 335: "Ce chemin vers la réponse à notre questions n'est pas rupture avec l'histoire, n'est pas reniement de l'histoire, mais au contraire, appropriation et métamorphose de ce que livre la tradition. C'est une telle appropriation (s. n) de l'histoire qui est en vue dans le mot "destruction"".

drept pentru care reamenajarea presupune nu doar schimbarea termenilor ci chiar a raportului cu limba, pe de altă parte, odată ce ființa însăși este cea care se voalează în diversele sale epoci, prin transformările progresive pe care le cunoaște (ousia-substantia, aletheia-rectitudo, hypokeimenon-sujetum)¹⁴ regândirea ființei ca teme implică transfor-----marea radicală a celui din urmă: odată ce ființa însăși are o istorie, orice discuție cu privire la caracterul anistoric al acesteia, în maniera unui teme, încetează. Sau, dacă vrem, aceasta este tocmai această liberă succesiune a epocilor ființei, prin care accesul la ființă devine tocmai accesul la diferența originară, caracterizat mai degrabă de formele *Verwindung*ului, ale asumării (și, prin aceasta, interogării) și ale memoriei interiorizante (*Errinerung*)¹⁵.

Ființa ca sustragere de sine - *Andnken*¹⁶
și lectura nihilismului

Or, odată cu aceasta, în gândirea heideggeriană se modifică și structura chestionării, înțelegând prin aceasta nu atât renunțarea la conceperea ființei ca orizont cât mai ales conceperea acestuia sub forma acelei "aperturi destinale" care se relevă în *Geschik*, adică în ființa ca destin al metafizicii, și în ceea ce aceasta din urmă păstrează ca diferență.¹⁷ Determinând istoria metafizicii ca "uitare a ființei", Heidegger formulează chiar întrebarea de la care am pornit: ceea ce deconstrucția vizează este ființa însăși ca diferență, adică "ceea ce nu a fost (încă) gândit", drept manieră de a face saltul dinspre voalare spre gândirea ființei.¹⁸ Ceea ce nu a fost gândit, sub forma a "ceea ce este încă să vină" anunță deja ființa drept co-apartenență a ocultării și adevnirii: apertura timpului, temporalizarea, deschiderea dimensiunii istoriale a ființei sunt tot atâtea figuri ale diferenței care numește aici ființa, fără a o asimila în identitate.

14 Vezi, în acest sens, Nietzsche II . Co-apartenența între uitare și destin istorial este clar exprimată în *Zur Seinsfrage*, ed. cit, p.238: " Or, l'oubli n'attaque pas seulement, en tant que en tant qu'il en est apparemment distinct, l'essence de l'être: il est consubstantiel à l'être, il règne en tant que Destin de son essence".

15 *Verwindung* și *Aufhebung* întrețin, după cum lesne se poate constata o relație similară: în vreme ce *Verwindung* - (dis) torsiune, răsucire spre înăuntru; dar și vindecare - presupune "insistența în ființă" sau rămânerea în diferență, *Aufhebung* (suprimare dar și conservare totodată).

16 Traducerea franceză pe care am folosit-o pentru Nietzsche II, pp. 367-389 traduce Andenken prin "Rémémoration de la métaphysique". Sensul pe care îl avem în vedere este acela pe care acest termen îl eliberează, deopotrivă reamintire și gândire a provenienței viitoare a sensului, care se deschide în aceasta.

17 Cf. Vattimo, Introduction à Heidegger, Editions du Cerf, p. 165 sq.

18 Identität und Differenz, trad. fr. Identité et difference, Questions I, ed. cit., pp. 262-263.

Și care se oferă sub forma determinărilor istoriale (și nu doar istorice ale ființei) instaurând jocul ascunderii și voalării care însoțește discursul istoriei metafizicii.

Sustragerea de sine a ființei în chiar adevnirea de sine reia astfel, în lectura pe care Heidegger o acordă lui Nietzsche, un raport esențial pentru raportul dintre înțelesul radical al finitudinii și deplasarea către limbă, ca loc în care această diferență fisurează definitiv discursul metafizic, deschizându-ne ceea ce se numește raportul interpretativ cu propria situare. Mai întâi că, ceea ce intervine aici este un anume scenariu al metafizicii europene, în care finitudinea ființei privește chiar modalitatea sa proprie de a se oculta, de vreme ce istoria însăși îi este constitutivă, ceea ce nu înseamnă doar un caracter negativ al acesteia. Succesiunea liberă a epocilor istoriale poate fi văzută la rândul său ca o "șansă": asumarea caracterului radical finit al ființei (voioșie a nihilismului complet pe care Heidegger o asumă prin *Verwindung*), al caracterului său istoric face ca diversele epoci ale uitării ființei, cu alte cuvinte ale ocultării diferenței să aparțină tocmai posibilității pe care Andenken-ul o relevă, și anume aceea de a pune la adăpost, a ascunde sau a păstra posibilitatea de a gândi coapartenența gândirii și a ființei, sau a limbajului (ceea ce nu înseamnă nimic altceva decât posibilul gândirii). În acest fel poate fi înțeles apelul la interiorizarea (*Errinerung*) sub semnul căruia se așează asumarea liberă a istoriei ființei (cu alte cuvinte, a nihilismului) drept şansă a situării în proximitatea ființei. Când ființa însăși, ca joc liber, se revelează în finitudinea sa, ea acordă astfel gândirea la limbaj. Sensul asumării nihilismului complet nu este altul decât cel al șansei care însoțește împlinirea metafizicii sau a uitării ființei, anume posibilitatea de a păstra retragerea ca retragere, adică de a păstra ființa în insesizabila sa diferență de ființare, ceea ce spune chiar coapartenența esențială a "pericolului" și "salvării"¹⁹. În fine, este și modul în care lectura lui Heidegger asupra platonismului reia și închide simetric lectura asupra "momentului Nietzsche" drept culminație a uitării ființei, deci drept turnură esențială a istoriei gândirii, sau răsturnare a platonismului (*Umkehre*), în spațiul căreia se joacă acest liber acces: în vreme ce Nietzsche deschide această extremă tensiune a ocultării și retragerii ființei, prin care salvarea se oferă pe sine sau advine, datorată caracterului radical finit al ființei ca sustragere perpetuă de sine, același lucru poate fi făcut prin torsiunea (*Verwinden*) gândirii adevărului ca *aletheia*, moment în care deopotrivă se anunță istoria ulterioară a ocultării (sau declinului, amurgului ființei și asimilării sale cu diversele sale ipostaze, ce identifică istoria nihilismului cu cea a metafizicii).

19 Cf. *Zur Seinsfrage*, tr. fr. *Contributions à la pensée de l'être*, ed. cit.

Lectura nihilismului drept istorie a metafizicii este astfel marcată de această mișcare a dublei fisuri: când Nietzsche împlinește una din posibilitățile ființei, și anume asimilarea sa cu aparența sau lipsa de teme (și transformarea, inerentă răsturnării, a ființei în

valoare) el anunță, prin răsturnarea raportului între temei și aparență pe care o produce, chiar ocultarea care-i permite să înlocuiască ființa cu aparența și situarea în deschis (Das Offene) pe care această fisură a istoriei o produce²⁰.

Or, lectura lui Heidegger este legitimată aici de chiar această finitudine radicală a ființei care face ca deconstrucția să desfășoare, prin mersul său regresiv, aceste modalități succesive ale voalării. Dacă Nietzsche împlinește pentru Heidegger gestul hegelian al *Aufhebung*-ului, el deschide simultan, în în același gest, spațiul dezocultării în figura sustragerii de sine a ființei, drept asimilare a ființei cu devenirea. Dacă ceea ce a fost uitată nu este, pe de altă parte, ființa însăși, ci chiar diferența ontologică, atunci sarcina reamintirii (ce reia un alt nex problematic *Andenken-Errinerung*) este la rândul sau o dublă sarcină: aceea a interiorizării tradiției și transgresării sale prin chiar această mișcare.

Chestiunea care se ridică în acest punct este de o însemnătate decisivă pentru posibilitatea de a desfășura un scenariu al interpretării radicale la Heidegger. Pe de o parte întrucât, în gestul prin care Nietzsche este asimilat culminației metafizicii, Heidegger pare a relua gestul hegelian. *Andenken*, sau reamintirea drept sarcină a deconstrucției presupune astfel o interiorizare (*Errinerung*) a acestei istorii, o inscripție a ei în acest spațiu lăsat liber de mișcarea a deconstrucției.²¹ Dacă, pe de altă parte structura ascunderii-devoalării repetă momentul Nietzsche ca împlinire a platonismului, dacă astfel repetiția acestuia vede în voalare liberul acces la ființă, ființa însăși poate fi înțeleasă drept interpretare prin două din trăsăturile sale: finitudinea sa istorială și caracterul său langajier.

20 Nietzsche I, tr. fr, Gallimard, 1976, pp. 218-219.

21 Cf. Derrida, *Eperons - les syles de Nietzsche*, Editions Flammarion, pp 43-44.

Accesul la ființă este imposibil prin urmare nu doar prin circularitatea demersului regresiv, datorată faptului că orizontul în care ne mișcăm este constitutiv înțelegerii ființei ca înțelegere de sine, ci prin aceea că în urma *Andenken*-ului, care împlinește metafizica (în care, din ființa ca atare nu mai rămâne nimic), accesul care se produce este tocmai la "uitarea uitării", care se relevă în discursul despre *aletheia* ca mod de a se da al ființei.²² Reamintirea acestei uitări este așadar tocmai mersul deconstrucției: fără a reprezenta sau determina, el aduce mereu în atenție că ființa însăși, ca ființă finită, "nu este nimic", și în același timp că ființa este cea care livrează această înțelegere, întrucât această posibilitate esențială a ființei se află înscrisă în chiar desfășurarea nihilismului, care, în împlinirea sa, face semn și indică spre aceasta. Chestiunea majoră care se ridică acum este următoarea: dacă diferența însăși se află în chestionare, fără ca prin aceasta să înțelegem altceva decât sensul finitudinii ființei, sau spațiul de joc al acesteia, sarcina depășirii înțeleasă drept *Aufhebung* este la rândul său locul în care se produce eliberarea unui alt raport al diferenței, eliberare care privește înțelesul pozitiv al acesteia²³. *Verwindung*, sub forma *Andenken*-ului articulează astfel cele două deplasări ale diferenței în zona acestui alt raport, pe care, în termenii lui Heidegger, îl numesc cel al diferenței esențiale: finitudinea limbii și cea a trimerii istorice ca mișcare simultană de ascundere și arătare de sine.

Stimmung, proximitate și finitudine:

structura ontologică a diferenței

O a doua articulare o operează, în figura finitudinii langajiere a ființei, această "conferire de loc" a metaforei în gândirea de după kehre.

22 Vezi La fin de la philosophie et la tache du pensee, în Questions IV, Gallimard, 1976.

23 Pentru această idee a "spațierii" în textele heideggeriene, vezi M. Haar, Cântul pământului, p 104. De asemenea Vattimo, Dincolo de Subiect, Ed. Pontica, 1994, p. 58: "ființa își are paradoxala pozitivitate tocmai în a nu fi nici unul dintre aceste pretinse orizonturi de fundare, și de ale pune în schimb într-o continuă condiție de infinită oscilație".

Forța metaforei (dacă prin metaforă înțelegem funcționarea non-reprezentativă a limbajului) stă, pentru ultimul Heidegger în posibilitatea de a face străin ceea ce ne-a devenit familiar, dar în măsura în care această posibilitate ca atare se oferă pe sine.²⁴ Or, această interogație a limbajului prin sine însuși, pe care folosirea poetică îl presupune, drept consecință a structurii ontologice în care se desfășoară sensurile finitudinii și scenariul nihilismului, însoțește noua axă a familiarului și nefamiliarului, ca orizont al metaforei esențiale a voalării. Structura ontologică a familiarității, ca orizont al înțelegerii ființei și "apelului" său este cea care redă comuniunea între, pe de o parte, orizontul langajier al donației de sine a ființei prin sustragere și tăcere, pe de altă parte, ca loc al păstrării înțelesului ființei. Iar tăcerea, la rândul său, devine loc în care spațiul de joc al ființei oferă în mod esențial retragerea luminii în deschiderea oferită de "luminiș", în care ceea ce se arată își poate păstra constituția radical săracă (ceea ce, în termeni de acum fenomeneologici, numește un alt înțeles al metaforei voalării și al lecturii ontologice a nihilismului).²⁵ În accepțiunea lor ontologică, tăcerea, deschiderea și finitudinea descriu structura ontologică a ființei finite, înțelese ca Stimmung sau, prin situarea pe care o implică, "acord afectiv".²⁶ Sarcina poetului este aceea de a face astfel distanța între ființă și ființare folosirea limbajului în alteritatea sa, adică sustrăgându-l folosirii sale reprezentative. Și de a deschide în acest fel spațiul în care, dacă accesul direct la ființă este fatalmente o iluzie, un simplu voal al istoriei, ceea ce se întâmplă (Ereiget) este tocmai o conferire a unui acord, acordarea între Dasein și ființa ca adevăr, sau, cu alte cuvinte, neascundere. Solidaritatea între acord (ca tonalitate) și adevăr este pentru Heidegger o firească urmare a finitudinii ființei, dar și a diferenței esențiale care numește ființa: în acest fel pot fi înțelese de pildă insistențele cu privire la esența adevărului ca libertate la care Heidegger ajunge prin deconstrucția adevărului drept corespondență²⁷, recunoscut în analiza oferită nihilismului în al său Nietzsche ca una din formele epocale ale gândirii ființei ca prezență.²⁸

24 Cf. Vattimo, Dincolo de subiect, ed. cit, p. 74 sq.

25 Ibidem.

26 "Situare afectivă" îl traduce aici pe Befindlichkeit, care implică și sensul acordului (Stimmung).

27 Cf. Vom Wesen des Wahrheit, tr.fr. De l'essence de la verité, Questions IV, Gallimard, 1998, pp. 168-173.

28 Nietzsche II, ed. cit, pp. 221 sq.

Or ideea adevărului drept corespondență a gândirii și a ființei devine la rândul său o figură a ambivalenței structural-ontologice ocultare-advenire; și poate fi la rândul său mai degrabă înțeleasă sub forma acordului. Acordul nu este altceva decât co-apartenența esențială a identității și diferenței, a retragerii și oferirii de sine, a ascunderii și păstrării, co-apartenență adusă însă în discurs și oferită chestionării. Pentru aceasta, Heidegger se folosește de mai vechiul *Stimmung*, în varianta sa istorială, pentru a denumi ascultarea ființei, care se oferă ca tonalitate, dispoziție sau acord afectiv.²⁹ Folosirea limbajului ca metaforă, specific acelei rostiri poetice de care vorbește Heidegger în maniera unei posibile rostiri esențiale, care să permită regândirea edificiului metafizic, are ca sarcină tocmai miza ontologică a uzanței non-reprezentative a limbajului, prin care acesta îndepărtează ființa de simpla sa concepere obiectuală, și de raportul cu aceasta în felul unui temei nechestionat: limbajul este în acest fel, la rândul său transmitere de mesaje, eminentemente transmisie - transgresare și colportare de sens - sau ascultare a ființei care vorbește în limbă.³⁰ Reluând ideea caracterului destinal al ființei, finitudinea ființei care se oferă în limbă, care este limbaj fără a se identifica totuși cu acesta, privește de acum chiar sarcina pe care metafora o are în raport cu diferența, și anume articularea celui alt nex care asigură înțelesul finit al ființei, cel în orizontul căruia se joacă diversele sale sensuri istorice, cel dintre *Geschik* și *Stimmung*.³¹

Reintroducerea *Stimmung*-ului în discursul târziu însoțește, încă odată, deplasarea deconstrucției către înțelegerea sa drept *Andenken*: situarea ek-statică, ca dimensiune a diferenței, este făcută posibilă de această destinală dispunere a ființei și de destinul ocultării sale pe care-l presupune. Situarea ek-statică, ca situare în ființă presupune astfel ceea ce pentru Heidegger oferă cadrul accesului: ascultarea ființei, care se oferă pe sine sub forma apelului, a exigenței, a responsabilității, în cele din urmă.

²⁹ Preiau această idee de la M. Haar, *Cântul pământului*, Ed. Apostrof, Cluj, 1998.

³⁰ Vattimo, *Dincolo de Subiect*, ed. cit, p. 74: "Überlieferung (...) joc de transmisie de mesaje, de cuvinte, în care constă unicul element de posibilă unitate a "istoriei ființei"".

³¹ *Stimmung* (dispoziție, acord, tonalitate) formează după cum știm, împreună cu *Befindlichkeit*, un cuplu esențial în analitica Dasei-nului din *Sein und Zeit*.

Or, dacă în ceea ce Heidegger numește modul de a se da al ființei ca apel sau exigență răsună ecourile unei exigențe etice, cea din urmă reia și sarcina deconstrucției ca păstrare a accesului la ființă, în care acesta oferă, în locul transcendenței sale nechestionate, posibilitatea ca ființa să mai păstreze un înțeles (doar astfel putem înțelege de pildă apelul la înțelesul libertății ca ceea ce dispune de om și dispune acestuia înțelegerea de sine).³²

Corespondența dintre dispunere și dispoziție nu este astfel o simplă similitudine semantică: ea aparține structural acestei coapartenențe a jocului liber și voalării și este chiar înțelesul care-o distinge pe ultima de simpla trăire sau dispoziție psihologică.

Coapartenența vizează chiar situarea funciară a Dasenului în istorie drept ceea ce-l constituie drept proiect (Entwurf) adică raportul ek-static cu ființa, cel marcat de finitudinea ființei însăși.³³ Ființa însăși ca destinalitate a istoriei dispune epocile uitării sale, fără ca prin aceasta să dispună de acestea în maniera în care, în gândirea reprezentării, Subiectul dispune de obiect, îl domină și îl mânuiește drept "ceea ce-i stă în față" (Gegenstand), drept ceea ce-i se oferă ca prezență disponibilă, și aduce prezenței însăși marca disponibilității sale.³⁴ Astfel, înțelegerea caracterului istorial, drept situare și dispoziție păstrează caracterul de facticitate al ființei, prin care istorialitatea devine structurantă: ea corespunde caracterului finit al ființei ca Geworfenheit, care corespunde situații istoriale. Or, părăsirea reprezentării, ca variantă epocală a reificării ființei în simpla prezență, presupune și liberul acces la jocul ființei și înțelegerea accesului la acesta ca pe o sarcină a continuei chestionări, ceea ce este implicat în ideea asumării radicale a finitudinii.

32 De l'essence de la verité, ed. cit, p. 180 : "La liberté a, d'avance, accordé tout comportement à l'étant en tant qu'elle est l'abandon à cet étant en totalité comme tel".

33 Ibidem, pp. 180-181: "Cet accord affectif (Stimmung) ne se laisse cependant jamais saisir comme "état vécu" ou comme "état d'âme" (Gefühl) (...) Un accord affectif, c'est à dire une exposition ek-sistante à l'étant en totalité, ne peut être vécu et "senti" que parce que "l'homme doué de sentiment" s'est abandonné à un accord dévoilent de l'étant en totalité, tout en ne présentant pas l'essence de cette disposition affective".

34 Reprezentarea ca "timp al imaginii lumii" este una din epocile uitării ființei. Ea descrie astfel una din modalitățile (am îndrăzni, din rațiuni hegeliene, să le numim "figuri" ale ființei) asimilării ființei cu prezența. Cf. Nietzsche II, pp. 140 sq.

35 Pentru Geworfenheit, pe care francezii îl traduc prin "l'être jété" și asocierea sa cu fundamentul ontologic al istorialității, vezi Sein und Zeit, § 74-75. De asemea, pentru asocierea sa cu "situarea afectivă" (Befindlichkeit). Cf. Vattimo, Introduction à Heidegger, Editions du Cerf, 1985, p. 42.

Faptul că ființa însăși dispune de propria sa voalare nu înseamnă astfel că ființa dispune de sine în felul prezenței ci doar că se oferă în această voalare, că se anunță fără a fi în întregime prezentă, sub forma, de pildă, a apelului. Apelul ființei nu este astfel altceva decât instanța critică ce însoțește pentru Heidegger deconstrucția ca reamintire, înțeles în care este deja conținut pericolul ocultării totale a ființei, al "uitării uitării" și astfel al raportului liber cu ceea ce ne este constituitiv fără a chestiona proveniența acestei libertăți.

Nihilismul complet, cel caracterizat de maniera de a fi a Gestellului de pildă, ca dispunere obiectuală de totalitatea ființării, este astfel și o variantă fără întoarcere a nihilismului înțeles drept istorie a ființei, variantă simptomatică pentru reificarea istoriei în progres (și a timpului în liniaritatea prezenței), a ființei în simpla ființare, a temeiului în obiect, și care în ceea ce numește raportul său liber cu ființa ocultează tocmai această co-apartență a uitării și a destinului epocal, ocultând definitiv orice înțeles al libertății.³⁶ Este tocmai acel tip de raport surd la vocea ființei întrucât el nu păstrează unitatea împlinirii metafizicii, adică a nimicului și a ființei care se revelează în limbă, a ființei care atunci când este vizată în caracterele sale esențiale trimite mereu spre altceva, deschizând în sine spațiul advenirii sensului și al transmisiei sale. Or, în același timp, dispoziția sau "tonalitatea" ce caracterizează un mod de a fi nu exprimă altceva decât

varianta heideggeriană a nihilismului complet: atunci când această structură a finitudinii desemnată de metafora voalului este chestionată, pe de altă parte, în ceea ce ne spune despre ființă, cea din urmă nu apare decât ca spațiu liber al sensului, ca sens care trebuie mereu chestionat, și care ne este oferit drept exigență, drept sens care se cere gândit.³⁷ Dacă ființa mai este ceva, dacă sensul său mai are încă o determinare ontologică, el este, oximoronic, acest nimic care traversează diversele forme istorice ale temeiului și reamintește exigența ființei, deși aceasta din urmă nu face decât să se anunțe la infinit, să-și amâne prezența și să se transmită astfel indefinit.

36 Vezi pentru aceasta *La fin de la philosophie et la tache du pensée*, Questions, IV. De asemenea, pentru acest înțeles al Gestell-ului vezi *Kehre*, Questions, IV, pp. 212-213: "Le peril est l'epoque de l'etre deployant son essence comme Gestell".

37 Pentru acest înțeles al "exigenței ființei" trimit la Jean-luc Nancy, *La pensée derobée*, Ed. Galilée, 2001.

Ceea ce revine, ceea ce se transmite, ceea ce se înscrie în spațiul diferenței constitutive ființei este tocmai caducitatea sa, în vreme ce apelul ca atare nu semnifică altceva decât atenția către ființa care vorbește în limbă. Acest orizont face astfel posibilă gândirea ocultării destinale ca pe-o șansă: sub forma sustragerii sau ocultării, ființa care se oferă în limbă lasă loc acordului, tonalității în care gândirea originară se lasă ascultată.

Prezența tonalității și a acordului afectiv este tocmai motivul pentru care înțelesul radical al finitudinii îi pare încă nostalgic lui Derrida, sub forma privilegiului vocii, al oralității, cu înțelesurile sale.³⁸ Și motivul pentru care ideea de nostalgie heideggeriană revine în discursul derrideean, odată ce proiectul deconstrucției suspendă deja, prin caracterul său non-reflexiv, orice înțelegere a unei întoarceri simple către o origine prezentă și acoperită simplu de diversele sedimentări conceptuale, care ar prezida în chip auroral istoria metafizicii occidentale. Este însă, în același timp și posibilitatea de a formula structura ontologică a finitudinii radicale a ființei în gândirea ultimului Heidegger. *Stimmung* înseamnă pe de o parte acord între cele patru dimensiuni care înlocuesc pentru ultimul Heidegger gândirea metafizică (concepte care în gândirea ultimă însoțesc deja remanierea edificiului ontologiei tradiționale): pământ, cer, muritor și zei. Or, acest acord nu este ceva de genul unui temei, ci împrumută mai degrabă caracterul jocului și al trimiterii reciproce, al oscilării temeiului atunci când istoria își pierde caracterul său liniar³⁹. Înseamnă pe de altă parte dispoziție istorială, în care fatalmente ne situăm și gândim, relevantă de dispunerea epocilor ființei, sau a uitării acesteia. Dispunere comandată tocmai de structura dublă a ascunderii și arătării de sine ca advenire, implicată în faptul că ființa însăși, dispunând de propria-i ocultare, devine ea însăși astfel acest destin al uitării.

38 Vezi pentru aceasta *De l'esprit*. Heidegger et la question, tr. Engl. Of Spirit. Heidegger and the question. Printre acestea, reluate de către Derrida în diverse locuri (printre care, cel mai important, deja în *La voix et le phénomène*) amintim: voința de sens, datorată structurii re-marcii, implicată în ambivalența conceptului de urmă; privilegiul transparenței limbajului ca deziderat; în fine ideea unei origini pure (a ființei sau a limbajului, deopotrivă).

39 Cf. M. Haar, op. cit., p. 159 sq.

Ființa care se dă în limbă privește astfel în primul rând corporalitatea vocii, cea care asigură spațiul retragerii ființei din orizontul prezenței, asigurând donația acesteia, în maniera istorială în care aceasta mai poate fi gândită și înțeleasă.⁴⁰ Ea privește, mai apoi, rezonanța, cea care poate fi privită tocmai ca acest spațiu aspațial, și mai degrabă gândit prin intervenția decisivă a temporalității ca fisură a prezenței: este rezonanța în care apelul advine, atâta vreme cât el nu pro-vine din ființa ca origine, specifică unui început decisiv (Anfang) și inaugural, ci al unui început deja cuprins în desfășurarea sa ulterioară⁴¹. Rezonanță care face astfel posibil ecoul ființei, cea care privește de acum situarea istorială a Dasein-ului, exigența responsabilității ca pe o sarcină a păstrării accesului la ființă și transformă înțelegerea radicală a finitudinii heideggeriene în termenii împrumutați de la tradiție. Este, în fine, locul de adăpost al ființei ca sustragere de sine, care funcționează pentru Heidegger drept gândire esențială sau regândire a temeiului: dacă ființa în manifestarea sa langajieră se derobează simultan determinărilor sale, acordul sau dispoziția în care ne situăm, și pe care ființa însăși o eliberează în caducitatea sa de simplu proiect (Entwurf) și timitere istorială (Uberlieferung) este cealaltă fațetă a torsiunii și a nihilismului radical. Ea devine loc al păstrării ființei în esențiala sa diferență, către și dinspre care răzbate doar întâmplarea (Ereignis) și apelul conținut de aceasta (Anspruch).

Ce anume înseamnă, așadar, păstrare, adăpost, pe care Heidegger îl asumă drept sarcină a limbii?⁴² Mai întâi, același lucru prezent în înțelegerea nihilismului complet ca Verwindung: șansă, termen care nu deține în sine sensul de alternativă în prealabil oferită, ci pe cel singular al evenimentului și întâmplării, care marchează alternativa și o face astfel prezentă. Șansă, ca înțeles al posibilității face ca posibilul să înceteze a mai fi înțeles în raport cu necesarul și pe temeiul acestuia, sau pornind de la acesta din urmă, introducând în înțelesul posibilului ideea de joc, specifică timpului văzut sub marca kairos-ului. Deconstrucția radicală are astfel drept sarcină tocmai prelevarea acestei esențiale retrageri a prezenței conținute în termenul "șansă", pentru ca ruptura sau despărțirea de discursul metafizic să nu fie la rândul său o simplă figură conținută în mișcarea speculativă care identifică ființa și istoria.

40 Ibidem, p. 58.

41 Ibidem, pp. 99-100.

42 Avem în vedere celebra afirmație a lui Heidegger "Limba este casa ființei".

Mai apoi, conceperea temeiului nu atât ca teren ferm, ci ca sarcină a chestionării susținute a discursului ontologic, prin care sustragerea esențială de sine a ființei este păstrată în vedere. Și astfel, a caracterului eminent interpretativ al ființei, pe care limba îl deschide sau pune în joc, ca raport esențial al limbajului la physis, adică la ceea ce ultimul Heidegger vede drept posibilitate de a se păstra încă în domeniul echivocului benefic al înțelesului, sub forma pământului ca temei revelat de vocația asumată a artizanului, în accepțiunea sa nietzscheeană.⁴³

Ereignis și gândirea finită - o reconsiderare a temeiului

În fine, această mutație a temeiului abisal în istorie este solidară mutației discursului în zona a ceea ce poate fi numit, cu un termen el însuși nu departe de discursul

heideggerian, gândire finită.⁴⁴ Sens care aici privește chiar radicalizarea acestei caducități a ființei în ceea ce istorialitatea sa constitutivă, înțeasă la rândul său până la capăt, face posibilă: surprinderea raportului cu ființa ca pe un chiasm al sensului, în care ființa nu mai numește decât singularitatea evenimentului.⁴⁵

Aș relua pentru acest înțeles trimiterile heideggeriene la ceea ce acesta numește Ereignis. Pe de o parte Ereignis numește simpla întâmplare prin care ființa survine, lipsită de atributele emajusculte ale temeiului.⁴⁶ Ceea ce ea aduce cu sine este astfel liberul joc al existenței, simpla afirmare a finitudinii ca șansă oferită gândirii. Întâmplarea eliberează astfel înțelegerea comună de obiceiurile sale: ea leagă ființa de singularitatea apariției sale, prin care ceea ce survine este tocmai această eliberare a temeiului, această ușurare a gândirii de sarcina infinită a reprezentării, această oscilare perpetuă a fundamentelor, prin care singularitatea ființei asumă și contingenta sa radicală. Pe de altă parte ea face loc spațiului în care apelul la temei este indefinit trimis spre neant: spațiu al aparenței în apariția sa, spațiu al diferenței care își rostește pura imanență.

43 M. Haar, op. cit, p. 73: "Pământul se ascunde ca și physis-ul, firește, dar nu se luminează el însuși (...) cu toate acestea se arată drept ceea ce se derobează, de vreme ce este ceea ce reiese ascunzându-se".

44 Cf. Jean Luc Nancy, *Une pensée finie*, ed. cit, pp. 26-27: "Une pensée finie est (...) une pensée qui pense ceci : qu'elle ne peut pas penser ce que lui vient (...) chaque fois surprise par sa liberté".

45 Ibidem, p. 33.

46 Cf. Jean Luc Nancy, *La pensée derobée*, Galilée, 2001, p. 36 sq.

Acest al doilea înțeles al Ereignis-ului reia distincția dintre dire și parole, distincție care servea la asigurarea complementarității celor două regimuri ale discursului ca distincție între rostirea esențială, aparținând poetului, și gândirea ființei, care se comportă în raport cu aceasta precum scriitura - act al expropriării, al sustragerii semnificației în chiar cuprinsul prezentării sale.⁴⁷ Atât rostirea poetului cât și gândirea ființei se întâlnesc aici în orizontul proximității ființei: ele împlinesc sarcina oscilării tocmai întrucât, odată asumată finitudinea propriului proiect și a ființei însăși, sarcina gândirii acesteia rămâne infinită prin chiar caracterul său de proximitate. Acest orizont al proximității care anunță ființa este în cele din urmă cel în care se desfășoară și sensul de conferire de propriu al Ereignis-ului: apropiere singulară care fisurază, prin raport cu caracterul factic al înțelegerii de sine, acea interiorizare hegeliană sub semnul lui "pentru noi".⁴⁸ Astfel, deși Ereignis face apel la instanța memoriei interiorizante ca semnat a cărui prezentare se lasă indefinit amânată, legând astfel sensul și jocul urmei⁴⁹, al urmei ființei în chiar cuprinsul finit al existenței, și al ființei ca urmă (sens pe care ideea ființei ca simplă transmitere de mesaje îl are în vedere) el este deopotrivă instanța care-și refuză temeiul, care produce astfel această memorie de care conceptul de Andenken ne vorbește, fără ca aceasta să-i aparțină: o memorie care-și asumă neconținut propria disipare și fragilitate⁵⁰. Deconstrucția, ca reamintire dar și adio spus gândirii întemeietoare, face posibilă prin aceasta chiar înțelegerea a ceea ce în proximitate se păstrează în adăpostul distanței fără a fi astfel în întregime distant.

47 Ibidem.

48 Acordul interpreților în această chestiune este aproape unanim. De pildă, M. Haar, *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Editions Jerome Miilon, 1994, p. 86 notează: "(...) l'unité de l'Ereignis, c'est à dire dans l'unité de l'appropriement mutuel de l'homme à l'être". De asemenea, Vattimo înțelege prin Ereignis: "întâmplarea în care fiecare ființare e "propriată" și deci apare drept ceea ce este întrucât este și, inseparabil, antrenată într-o mișcare de transpropriere (s.n)".

49 Cf. J. Derrida, *Eperons - Les styles de Nietzsche*, pp. 99-101. Pentru acest înțeles al urmei și repetiției sale, ca înțeles radical al "donației fără ființă" trimit la Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir*, pp.213 sq.

50 Cf. G. Vattimo, *Aventurile Diferenței*, pp. 165 sq.

Proximitatea, care se anunță în ființa ca urmă ce se oferă (Es gibt) în survenirea întâmplării, este tocmai orizontul în care ființa se anunță dar poate fi, așa cum se întâmplă de cele mai multe ori, simultan ocultată, reamintind tocmai acest caracter fragil al survenirii, care este în același timp rar și fără a fi un eveniment istoric, ci mai degrabă un eveniment a cărui raritate ține de finitudinea și facticitatea noastră, și care deschide astfel un înțeles apartenenței noastre la istorie, adică a ceea ce înseamnă caracterul istorial al propriei existențe. Și prin aceasta, ceea ce își oferă ocultarea drept posibilitate este tocmai accesul la simplitatea apariției sale, la caracterul său factic, care estompat în ultimul Heidegger revine sub forma acestei simplități a adevăririi, ce se anunță prin efectul de distanțare al întâmplării. Un asemenea eveniment survine în rostirea poetului, atunci când trimite la tăcerea esențială, ca rădăcină comună a rostirii (expunerii de sine) și ambiguității fecunde a acesteia. Metafora heideggeriană ascultă prin urmare de acel propriu al logosului ca legein sau strângere-împreună, prin care întâmplarea ființei sau libera sa donație este o acordare de propriu, acord între om și esența adevărului sau ființa ca ceea ce se anunță în și dinspre ființări, acel acord pe care Stimmung-ul și asocierea acestuia cu vocea îl revelează.⁵¹

Finitudinea radicală a ființei și raportul său cu limbajul, diferența pe care aceasta o produce în limbaj, și prin care se oferă gândirii, înseamnă, ce-i drept, tot atâtea modalități ale interiorizării prin logos: strângerea laolaltă, acordul tetraedii, toate acestea vorbesc mai întâi despre regimul dezocultării ca producere a nefamiliarului (unheimlich), deosebită de către Heidegger cu grijă de variantele istoriale ale nihilismului și sensurile pe care le pun în joc: Heimatlosigkeit și Unheimlichkeit⁵². Or, unheimlichkeit denuște chiar sarcina pozitivă a diferenței, separând astfel prin ideea hermenutică a distanțării regimul interiorizării speculative de "insistența în Deschis"⁵³, adică, cu alte cuvinte, în diferență - distanțarea permite experiența reciprocei apartenențe a ființei și limbajului, precum și a tradiției și prezentului. Ea acordă astfel prezentificării sarcina sa de simplă mediere fără ca în aceasta medierea (Gewessen) să devină o instanță transcendentă.

51 Pentru logos ca legein vezi, de pilda, *Der spruch der Anaximander*, tr. fr. La parole de l'Anaximandre, în *Chemins qui ne mennenent nulle part*, Gallimard.

52 Cf. Haar, *Cântul Pământului*, ed. cit, pp. 88-89. Heimatlosigkeit - exil, Unheimlichkeit - lipsă de patrie.

53 Pentru această expresie tipică ultimului Heidegger, vezi *Qu'est ce que la métaphisique*, Introduction, Questions I, Gallimard, pp. 35-36.

Astfel, în vreme ce straneitatea ființei numește chiar intervenția alterității în ceea ce numim cotidianitatea factică a existenței, deplasată în regimul istorial al ființei ca înțelegere a finitudinii proprii situării, lipsa de patrie și exilul sunt forme ale înstrăinării specifice raportului cu ființa sub forma uitării sale înțelese în negativitatea acestei împliniri a destinului ființei. Dacă Heidegger acordă astfel un înțeles restrâns rupturii sau exilului este tocmai întrucât întâmplarea, care îndepărtează astfel habitudinile și reificările specifice cotidianului de caracterul lor constrângător și imediat, face în simultaneitatea apariției sale experiența absenței temeiului și a sensului acesteia. Ea aneantizează, și în această mișcare ușurează sarcina gândirii (ceea ce implică chiar această ridicare a voalului, sau a constrângerii specifică *Lichtung*-ului) fără ca în aceasta să fie implicată o concesie făcută urgenței acesteia.⁵⁴ Analogia celor trei regimuri ale diferenței cu formele nihilismului este una constitutivă - figura reinscripției exilatului nu este astfel doar o simplă mișcare a *Aufhebung*ului înscrisă în mișcarea conceptului, întrucât "insistența în diferență" înseamnă păstrarea contactului cu solul (drept acel ceva avut în vedere atunci când punem în discuție ideea transgresiunii), specifică exilatului și transformarea sa prin chiar interpretarea pe care "repatrierea" o produce. Cred astfel că *Ereignis* poate fi lecturat tocmai având în vedere acest înțeles al diferenței, care constituie înțelesul heideggerian al interpretării radicale, fără ca prin aceasta să se renunțe la orice idee de temei. Survenirea ființei ca întâmplare, în caracterul său de instantaneitate și surpriză, face posibilă tocmai această recuperare a solului, adică a diferenței în pozitivitatea sa, pe care sarcina deconstrucției și-o asumă drept condiție a interpretării.

54 Pentru această idee a asocierii între *Lichtung* și ușurarea pe care renunțarea la temei, implicată în mișcarea devalării, o produce, și pornind de la care poate fi înțeleasă aperiția ființei, vezi de pildă comentariile lui Gabriel Liiceanu, din *Repere pe drumul gândirii*, sau Otto Pogeller în al său *Drumul gândirii* lui Heidegger, pe care, din rațiuni care țin de economia cercetării, ne-a fost de altfel imposibil să le mai amintim.

Este, în cele din urmă forma în care diferența este gândită în unitatea sa, așa cum are în vedere dublul sens al sustragerii și al apariției acestui straniu "fenomen nonfenomenologizabil", sub marca căruia este gândită ființa, și care pune în același timp la adăpost raportul conținut în termenul *Ereignis* de cel al simplului *Aufhebung*.⁵⁵ Marcată de diferență, survenirea ființei în *Ereignis* acordă ceea ce devine propriu (sens pe care de cele mai multe ori îl asumă acest termen în folosirea sa subsidiară) tocmai în măsura în care ea disipează, face loc alterității, sau neantului care-și acordă sens, ca nume primit al diferenței în acest joc liber al existenței, adică a simplului fapt de a fi. Iar în acest ultim sens, nu este altceva decât ideea unei "întemeieri hermeneutice", ca, de acum, topos în care, în moștenirea heideggeriană, se așează discursul a ceea ce numim gândire postmetafizică⁵⁶.

55 Trimit pentru aceasta la Jean-Luc Nancy, *La pensée derobée*, ed. cit. O idee asemănătoare găsim la Jean-Luc Marion, în studiul său, sub marca "fenomenului inaparentului".

56 Pentru acest concept specific întregii gândiri lui Vattimo, trimit, de pildă, doar la *Dincolo de Subiect*, ed. cit, pp. 55-59.

Bibliografie:

- Derrida Jacques, Marges de la philosophie, Editions de Minuit, 1972.
- Derrida Jacques, Eperons - les styles de Nietzsche, Editions Flammarion, 1977.
- Gasché, Rodolphe, Le tain du miroir - Derrida et la philosophie de la réflexion, Editions Galilée, 1995.
- Haar Michel, La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger, Editions Jérôme Millon, 1994.
- Cântul pământului. Heidegger și temeurile istoriei ființei, Editura Apostrof, Cluj, 1998.
- Heidegger Martin, Wom Wesen des Wahrheit, tr. fr. De l'essence de la verite, Questions I, Editions Gallimard, 1996.
- Identität und Differenz, tr. fr. Identité et différence, Questions I, Editions Gallimard, 1996.
 - Zur Seinsfrage, tr. fr. Contributions a la question de l'être, Questions I, Editions Gallimard, 1996.
 - Was ist metaphysik?, tr. fr. Qu'est ce que la métaphysique?, Questions I, Editions Gallimard, 1996.
 - Was ist das - die philosophie ?, tr. fr. Qu'est ce que la philosophie ?, Questions I, Editions Gallimard, 1996.
 - Sein und Zeit, tr. fr. Vezin, Etre et temps, Gallimard, 1987.
 - Holzwege, tr. fr. Chemins qui ne mennent nulle part, Editions Gallimard.
 - Das Ende der Philosophie und die Aufgabe der Denken, tr. fr. La fin de la philosophie et la tâche du pensée, Questions IV, Editions Gallimard.
 - Nietzsche I, tr. fr., Editions Gallimard, 1976.
 - Nietzsche II, tr. fr., Editions Gallimard, 1976.
- Nancy, Jean- Luc, Une pensée finie, Editions Galilée, 1990.
- L'expérience de la liberté, Editions Galilée, 1989.
 - La pensée derobée, Editions Galilée, 2001. Schrift Alan D., Nietzsche and the question of interpretation, Routledge, 1995.
- Vattimo Gianni, Dincolo de subiect, Editura Pontica, Constanța, 1994.
- Aventurile diferenței, Editura Pontica, Constanța, 1996.
 - Introduction à Heidegger, Editions du Cerf, 1985.

Metafora "himenului" în concepția lui J. Derrida

Ana Sandovici

În lucrarea de față vom încerca să prezentăm concepția lui J. Derrida privind metafora "himenului", metaforă plasată într-un context paradoxal pentru un necunoscător în ale filosofării. Contrariată, m-am întrebat cum ar putea fi folosită această metaforă în definirea literaturii, căci în acest context este utilizată.

Înțelegerea întrebării "Ce este literatura", presupune separarea ei în două părți: "ce este" și "literatura", unite prin "între". "ÎNTRE" literatură și adevăr. Literatura și adevărul formează prin "între" un unghi, o îndoire, un pliu, iar acest pliu trimite la necesitatea definirii titlului.

În privința titlului, Mallarmé se pronunță pentru suspendarea, suprimarea titlului pentru că acesta "vorbind prea tare asurzește textul care urmează". În concluzie, titlul trebuie redus la tăcere; el nu conferă "majuscula" unei scrieri, ci îi asigură suspansul, conturul, marginea încadrarea. Titlul oferă un prim pliu și desemnează în jurul textului un fel de "neprihănire matricială". Mallarmé recomandă reducerea textului la tăcere, dar să-l folosim totuși ca "izvor al unui alb germinal sau seminal". Descriind valoarea de suspensie a titlului, a vidului care se formează, a albului din partea de sus a paginii, Mallarmé prezintă un fragment dintr-o scrisoare adresată lui Maurice Guillemot ca argumentare: "Există la Versaille lambriuri cu ornamente de vrejuri împletite, atât de frumoase încât te fac să plângi; cochilii, volute, curbe, reluări de motive. Astfel îmi apărea la început fraza pe care o arunc pe hârtie, într-un desen sumar, pe care îl revăd, îl simplific, îl reduc, îl sintetizez.

Dacă te supui invitației acestui mare spațiu alb lăsat dinadins în partea de sus a paginii ca pentru a o separa de întregul citit, deja, în altă parte, dacă sosești cu un suflet feciorelnic și nou, atunci îți dai seama că sunt în mod profund și conștiincios sintaxier, că scriitura mea este lipsită de obscuritate, că fraza mea este ceea ce trebuie să fie și să fie pentru totdeauna". Titlul rămâne suspendat, în suspensie, în aer, dar strălucitor precum o lustră de teatru a cărei multiplicitate de fațete nu se va lăsa nicicând numărată sau redusă.

Revenind la problema "între", ce se petrece între literatură și adevăr, Derrida îi aduce în discuție pe Platon și Mallarmé, vorbind de "Himen: între Platon și Mallarmé", cu lucrările Philebos și Mimique. Aceste două lucrări formează un pliu, iar liniile alcătuitoare ale pliului desemnează un fel de cadru, împrejurare, marginile unei istorii, un joc între literatură și adevăr. Între Platon și Mallarmé a avut loc o istorie, iar această istorie a fost și o istorie a literaturii, deoarece literatura s-a născut și a murit în cuprinsul ei, actul ei de naștere coincizând cu dispariția ei, conform logicii himenului. Istorie adevărată, istoria sensului este povestită în Philebos, din care pot fi desprinse patru trăsături:

1. Cartea este un dialog sau o dialectică. Potrivit argumentației din Philebos, la început a fost doxa, opinia, sentimentul, evaluarea ce se formează spontan în sine, cu privire la ceva, înaintea oricărei comunicări sau discurs. Când rostim această doxă cu glas tare adresând-o unui interlocutor prezent ea devine discurs, logos. Din momentul în care logos-ul există, dialogul fiind posibil se poate întâmpla să nu avem cu cine dialoga. În această singurătate, dialogul posibil este adresat propriei ființe, propriului eu. Atunci sufletul nostru seamănă cu o carte; această carte metaforică, a sufletului, conține toate atributele specifice cărții scrise (care nu este decât un substitut al dialogului propriu-zis).
2. Adevărul cărții este decidabil - cartea din suflet poate fi adevărată sau falsă, după cum scriitorul, scriitorul din noi spune sau scrie lucruri adevărate sau false.
3. Valoarea cărții (adevărat-fals) nu îi este intrinsecă. Scrisul nu valorează nimic prin el însuși, nu este nici bun, nici rău, nici adevărat, nici fals. Scriitorul transcrie în cartea reală, materială, ceea ce este înscris în structura psihică, în cartea sufletului. Cartea, care reproduce, imită discursul viu, valorează atât cât valorează acest discurs.

De aceea, scriitura în general, este interpretată ca o imitare, un dublu al glasului viu și al logos-ului prezent. Ca o particularizare, locul poetului poate fi apreciat după cum el

recurge sau nu la forma mimetică (ca formă de duplicare). Astfel, scriitura poate fi interpretată ca o imitare a logos-ului.

4. Elementul central al cărții este imaginea în general, imaginarul sau imaginalul. Socrate compara cu o carte raportul tăcut al sufletului cu el însuși (mimique) deoarece cartea imită sufletul sau sufletul imită cartea, cele două realități fiind asemănătoare. Cartea reproduce logos-ul și se organizează conform raportului de asemănare (homoiosis), de redublare, dedublare în care lucrurile (onta), vorbirea și scriitura se reflectă unele în altele. Din acest moment intervine pictorul (demiurg) după scriitor, care desenează în suflet imaginea corespunzătoare cuvintelor; el desenează - prin metaforă - în cartea scrisă anterior, în suflet, imaginea corespunzătoare cuvintelor. Pictura care formează imaginile este portretul discursului, valorând cât valorează și discursul.

În privința mimului, Derrida spune: "Adevărul a însemnat întotdeauna două lucruri: istoria esenței adevărului, adevărul adevărului". Din perspectivă heideggeriană se poate spune că procesul adevărului este pe de o parte dezvăluirea a ceea ce se menține ascuns în uitare (aletheia), vâl ridicat, înlăturat de pe lucrul însuși, de pe ce este întrucât este, se prezintă, se produce; pe de altă parte, adevărul este acord (homoiosis), raport de asemănare sau de egalitate între o re-prezentare și un lucru (prezent dezvăluit). Din această perspectivă, mimesis-ul, în istoria interpretării lui, se subordonează întotdeauna procesului adevărului:

1. Mimesis-ul semnifică prezentarea lucrului însuși, a naturii, a physis-ului care se produce, se naște și apare așa cum este, în prezența imaginii sale, în chipul său.

2. Mimesis-ul stabilește un raport de acord între doi termeni. Și astfel el poate fi ușor tradus prin imitație. Această traducere înseamnă gândirea raportului dintre imitant și imitat, iar aceasta nu este altceva decât lucrul sau sensul lucrului însuși, prezența sa în manifestare. Imitația bună va fi imitația adevărată, fidelă, asemănătoare vieții celui imitat.

Derrida își construiește în așa fel discursul în continuare încât ajunge să distrugă mimul din lucrarea lui Mallarmé: "Astfel nu există imitație, mimul nu imită nimic.

Și, mai întâi de toate, el nu imită. Nu există nimic înaintea scriiturii. Nimic nu îi este prescris. Mimul inaugurează, el începe o pagină albă. La început, acest mim nu era nici act, nici cuvânt și îi era prescris să nu accepte să i se prescrie decât propria scriitură, de a nu produce prin imitație nici o acțiune, cuvânt. Mimul trebuie doar să se scrie pe o pagină albă care este el însuși; el trebuie să se înscrie el însuși în gesturi și jocuri de fizionomie".

Mimul este legat funcțional de un lanț conceptual: Teatru - Idee - Mim - Dans. În această înlănțuire apare himenul (hymen) "aici anticipând, acolo rememorând, la viitor, la trecut, sub o aparență falsă de prezent." Himenul indică fuziunea, consumarea căsătoriei, identificarea celor doi, confuzia între cei doi. Între doi, nu mai există diferență, ci identitate. În această fuziune, nu mai există distanță între dorință și împlinirea prezenței, între distanță și non-distanță. Nu este suprimată doar diferența (între dorință și satisfacție), ci și diferența între diferență și non-diferență. Non-prezența, vid deschis al dorinței, și prezența, devin una și aceeași. Confuzia sau consumarea himenului suprimă heterogenitatea celor două locuri, suprimă exterioritatea sau anterioritatea, independența celui mimat, a semnificatului sau a lucrului. Împlinirea se rezumă la dorință; dorința este împlinirea care rămâne, întotdeauna mimată, o dorință "fără să spargă oglinda." Ceea ce este înlăturat nu este de fapt diferența, ci diferentul diferenței.

În această structură himenală, prezentul nu mai este o formă mamă în jurul căreia se distruge și se adună viitorul-prezent și trecutul-prezent. În acest himen între viitor-dorință și prezent-împlinire, între trecut-amintire și prezent-desăvârșire sunt marcate doar diferențe temporale fără prezent central. Astfel, nu se mai poate vorbi de timp. Dacă himenul ilustrează suspensia diferențelor, se pune întrebarea dacă mai există ceva în afară de vis. Visul este ficțiune, prezența percepută și non-percepută, imagine și model, dar și imagine fără model. Astfel nu mai există nici visul, ci scriitura visului, ficțiunea fără imaginar, mimica fără imitație, aparența fără realitate disimulată și fără fundal de lume, deci fără aparență. Mergând mai departe, rămân doar urmele, anunțuri și reamintiri, mișcări anterioare și ulterioare pe care nici un prezent nu le-a precedat sau urmat și care nu pot fi ordonate pe o linie, în jurul unui punct. Concluzia: "Totul este sub o aparență falsă de prezent".

Himenul reprezintă "virginitatea paginii nescrise". Confuzie între prezent și non-prezent, împreună cu toate indiferențele pe care le domină între toate seriile de contrarii (percepție și non-percepție, amintire și imagine, amintire și dorință), himenul produce un efect de mediu, mediu ca element care înglobează simultan cei doi termeni contrari. Important este intervalul himenului care are loc "între", în spațierea dintre dorință și împlinire, între desăvârșire și amintirea ei (fără a putea vorbi de o centralitate a mediului himenului). Himenul, consumare a diferențelor, continuitate și confuzie a coitului și căsătoriei, se confundă cu lucrul din care pare să derive: himenul ca ecran protector, ca loc al fuziunii, ca perete vaginal, ca vâl foarte fin și invizibil care se menține între interiorul și exteriorul femeii, ca urmare între dorință și împlinirea ei. El nu este nici dorință, nici plăcere, ci între cele două. Dorința visează să străpungă și să rupă himenul într-o violență care este același timp sau între iubire și crimă. Dacă ar avea loc una sau alta, n-ar exista himen. Dar nu pur și simplu. Himenul are loc doar atunci când nu are loc, când nu se întâmplă nimic, când există producere fără violență sau violență fără lovitură, când vâlul este sfâșiat fără a fi sfâșiat.

Himenul, mediu pur de ficțiune, se menține între acte prezente care nu au loc. Așadar, nici un act nu se săvârșește. (Amintirea unei crime care nu a fost săvârșită niciodată.) "A penetra înseamnă a face să pleznească, dar în mod fictiv, himenul, pragul niciodată trecut." La marginea ființei, mediul himenului nu devine niciodată o mediere sau un travaliu al negativului, el dejoacă toate ontologiile, toate dialecticile tuturor marginilor. Le dejoacă și, ca și mediu și țesătură, le învâluie, le răstoarnă și le înscrie. Jocul himenului este, în același timp, vicios și sacru, "vicios dar sacru". Astfel încât el nu este nici una nici alta, pentru că nu se întâmplă nimic și pentru că himenul rămâne suspendat între, în afară și în peșteră. Nimic nu este mai vicios decât acest suspans, această distanță jucată, nimic nu este mai pervers decât această penetrare sfâșietoare care lasă virgin un pântec. Dar nimic nu este mai marcat de sacru, mai pecetluit, mai intangibil, mai neatins.

Sfârșind această pledoarie, Derrida conchide că totul pare să conducă la universalitatea himenului. Dar, prin himen, se remarcă numai ceea ce poziția cuvântului între marchează deja și ar marca și atunci când cuvântul himen nu ar apărea.

Teletehnologia - metafora erotismului actual

Raluca Arsenie

Corelativul unei proceduri precise de putere îl reprezintă sexualitatea cu formele sale multiple (Michel Foucault). Nu etica a dictat recunoașterea a ceea ce a fost numit "perversiune", ci puterea. Amplificarea perversiunilor este rezultatul real al interferențelor dintre putere cu trupurile și plăcerile oamenilor. Occidentul a definit noi reguli ale jocului puterii și al plăcerii: prin izolarea sexualității periferice, relațiile puterii cu sexul se ramifică, se multiplică; se consolidează sexualități diseminate. Trebuie părăsită ipoteza conform căreia societățile industriale moderne au inaugurat o epocă de reprimare a sexualității; este exact invers, pentru că puterea și plăcerea se intersectează și se stimulează reciproc.

Abolirea interdicțiilor sexuale a provocat un efect neprevăzut de generația freudiană, anume pierderea valorii prin facilitate, căderea în insignifianță. Acest fapt îl determină pe Ricoeur (în Istorie și adevăr) să echivaleze punctul extrem de destrucție a sacrului cosmovital cu punctul extrem al dezumanizării sexului. Lipsei de semnificație a sexualității i se asociază, în concepția aceluiași gânditor francez, caracteristica de "imperativ" ca ripostă la decepțiile suferite în alte domenii ale vieții umane (funcție compensatorie). Intervine aici rolul imageriei: sexualitatea devine fabuloasă, creând o lume transcendentă și spectaculară; erotismul își va defini fabulosul în falia creată între disocierea hedonistă și limitele (disponibilitățile) afective.

Depășirea constrângerilor victoriene care au provocat represiune sexuală și sexism patriarhal a fost consemnată de declararea Statelor Unite, la începutul anilor '70, drept societate "eliberată sexual"; transformarea de mentalitate a avut consecințe pozitive (femeile beneficiază de un tratament mai bun la locul de muncă, abuzurile sexuale sunt recunoscute și condamnate), dar și negative (destrămarea vechilor tabu-uri legate de pornografie, sex extra-conjugal și copii "nelegitimi"), provocând mai multă confuzie decât libertate.

Relațiile sociale se schimbă, tehnicile sociale evoluează, dar exercitarea puterii desfășoară permanent același "paradox politic" (Paul Ricoeur), al dublului progres: progres de raționalitate și progres în posibilitățile de perversiune.

Problema raportului dintre sexe dobândește o coloratură deosebită în epoca contemporană, docilizarea corpurilor realizându-se în direcția supunerii subversive în fața noului prototip de comportament sexual, implicit social: manifestul noilor direcționări ale activității, eficacității și ale sexualității corpului se exprimă în principal prin impact vizual; iluzia punerii în scenă se sustrage narațiunii și imperativului adevărului sau ale raporturilor cu adevărul. Narațiunea din reprezentările actuale ale sexualității este una limitată la maxi-mum, aproape absentă, imaginea vânzându-se prin tiparul-standard al minimului efort intelectual: trama, mai curând inexistentă (ca în teatrul absurd), fără suspans, dar foarte expresivă, mizează pe impact total, accesibilitate, "normalizare" a populației în vederea desfășurării plene a actualei societăți de consum. Absența povestirii atrage după sine imposibilitatea saturării, chiar și atunci când pornografia este

plictisitoare prin repetitivitatea ritualizantă (ce facilitează dinamica lui "a face fără a fi implicat").

Suntem în plină "societate spectaculară" (Guy Debord). În acest context se remarcă extinderea "economică" a pornografiei ca posibilitate de mediatizare a imediatului (Patrick Baudry, Erotismul și pronografia).

Resemnificarea trupurilor

Orice cultură, oricât de sofisticată sau primitivă, funcționează pe baza unor reprezentări specifice despre corpul membrilor săi, dar și despre corpul ipostaziat al ansamblului social în care aceștia se integrează.

Dacă Foucault propunea o hermeneutică a subiectului prin care să lămurească de ce corpul și sexualitatea pot constitui obiectul preocupărilor morale, în spațiul cultural românesc se avansează ideea unei hermeneutici dialogice, dihotomiei dintre corpul dat (temei al encratismelor, al desfrâului sexual) și cel inventat (creație epistemologică, fără gravitatea moralei) i se adaugă corpul sfințit (Marius Lazurca, Invenția trupului), născut din necesitatea unei desemnificări a corpului.

Sexualitatea reprezintă punctul de reper în "căutarea unui nou sacru în etica conjugală contemporană", deși epoca actuală amenință cu disoluția sensului pentru sexualitate. În concepția lui Ricoeur, problemele recente privitoare la sexualitate provin dintr-o prăbușire a unui sacru vechi (cosmo-vital), etica conjugală a lumii moderne fiind una dintre cele mai adecvate replici la această prăbușire. Recunoaștem aici valențe ale nietzscheanismului care reține din gândirea religioasă ura față de viață și resentimentul asexual, ca esență a creștinismului. Replica modernilor este, după Ricoeur, încercarea de constituire a unui nou sacru, axat pe alianța fragilă a spiritualului și a carnalului în "persoană". Această etică însă consacră ruina sacrului și conversiunea lui într-o nouă ipostază.

Sexualitatea este interpretată de Ricoeur în dublă ipostază: ca tandrețe și ca erotism; concluzia analizei este că sexualitatea rămâne inaccesibilă plener reflecției; datorită acestei opacități, sexualitatea nu este integrabilă în nici într-o etică, putând fi - cel mult - "reprezentată simbolic prin intermediul a ceea ce este încă mitic în noi". Enigma sexualității constă în imposibilitate acesteia de a fi cuprinsă în trilogia specifică omului: limbaj-unealtă-instituție. Ea este pre-lingvistică, mobilizând sau pulverizând limbajul (reprezintă Erosul; de aceea, restituirea integrală a sexualității în termenii Logosului este imposibilă); este parte a existenței pre-tehnice a individului (chiar și în tehnicile corpului, sexualitatea rămâne hiper-instrumentală, oglindind imediatețea); totodată, Erosul nu este instituțional, după părerea lui Paul Ricoeur. Ne distanțăm de această opinie, adoptând mai curând perspectiva foucauldiană ce vede sexualitatea ca element al genealogiei eticii, deschizând calea hermeneuticii subiectului, în ipostaza sa de loc al unei practici sociale (înțelegerea rolului puterii și al instituționalizării este inerentă comprehensiunii contextual-adecvate a sexualității).

Industria sexului și spectacolul

Explicitarea erotismului actual presupune problema limitei și a extremei: pe de o parte, avem a face cu înrădăcinarea ontologică a corpului, pe de altă parte - cu imaginarul

acestui corp. Obiectul concret se dovedește prea puțin maniabil, inaccesibil și complet diferit de speranțele ascunse ale subiectului; soluția este concilierea celor două prin transferarea procesului erotic pe un teren intermediar, care să fie "obiectiv" (străin de facultățile și impulsurile individului), dar care să răspundă în același timp așteptărilor subiectului. Ioan Petru Culianu (Eros și magie în Renaștere. 1484) consideră că această orientare a societății contemporane provine dintr-o "imensă frustrare", coborârea pe teren fantastic semnificând faptul că satisfacerea reală a dorinței este imposibilă: individul are posibilitatea de a-și compensa astfel umilințele cotidiene prin manipularea fantasmelor. Aici s-ar origina imageria, fanteziile majoritar sadice, proiectul femeilor mecanice și electrice (conceput, conform informației furnizate de Ioan Petru Culianu, de către Viliers de L'Isle-Adam în 1886). Piața de imagini erotice pare să se fi întemeiat pe o mitologie erotică ce corespunde unei structuri culturale foarte vechi, organizând din interior povestirile fantastice după un scenariu prestabilit: obiectul (feminin) este întruchipat într-o situație primejdioasă, subiectul (masculin) o salvează, iar ca răsplată obiectul i se dăruie. (Remarcăm, alături de sugestiile lui Ioan Petru Culianu, existența scenariului violent (situarea femeii în situații periculoase), ce permite eroizarea subiectului arhetipal, masculin. De cele mai multe ori, personajul feminin este creionat în ipostaza de vampir, faptul corespunzând nevoii de martiraj a subiectului).

În fața materialului pornografic, individul este obligat să fixeze o altă ordine a discursului, în care interesează nu condițiile de posibilitate ale fenomenului, ci modalitatea și expresia propriu-zisă a acestuia; extinderea utilizării semnificațiilor din jargon este un simpton al epistemei actuale: extrapolarea eficientizării corpului în direcția sexualității dezinhibate și manifeste, determinând totodată un mai facil control exercitat asupra "sufletului" majorității.

În cele două aspecte ale sale: hard-core și soft-core, pornografia se dovedește "o iconografie demonică" (John Breck, Darul sacru al vieții), corupând mintea cu imagini ce provoacă stricăciunea sufletului.

Industria sexului ține ea însăși un discurs, a cărui explicitare evidențiază raporturile inerente cu jocurile de putere. Sexul exacerbat este pe măsura unei refulări produse de o societate pudibondă; totuși, industrializarea sexului creează impresia unei posibile eliberări: în fapt, este reversul controlat și normat al exercițiului puterii de manipulare a corporalității.

Este astfel necesară denunțarea patologiei unui spectacol. Implicarea teletehnologică este una dintre cele mai pertinente metode de docilizare (supunere) corporală. Televiziunea devine elementul sine qua non de decorare spațială și mentală a majorității. "Cuvântul-sex, imaginea-sex, tot ceea ce scapă sau ar trebui să scape înțelegerii și privirii se propune dintr-o dată imaginii vizualizante, și acest spectacol - care nu mai este spectacol - capătă atunci forța unui vârtej" (Patrick Baudry).

Apropierea corpurilor și "tete-à-tete"-ul sunt condiționate de coduri care structurează și ordonează apropierea de celălalt; tehnicile sexuale nu sunt invenții ale indivizilor și, preluând concepția lui Durkheim privind "faptul social", se poate afirma că ele există independent de manifestările lor individuale. Pentru sublinierea impactului relațiilor de

putere asupra corporalității, trebuie subliniat că resortul socializării și "normalizării" erotice este foarte profund: fiecare act, privit în unicitatea sa, este decalajul repetat al unui comportament-tip, propriu unor grupuri particulare. Această ritualizare a corporalității constă într-o repetiție ce reproduce un cod incorporat, presupunând actualizarea potențialităților descrise de interesul raporturilor de forțe.

Observația lui Maurice Merleau-Ponty, "nimic uman nu este în întregime acorporal", și reflecția sa asupra viziunii, "Nu ochiul este cel care vede. Dar nici sufletul. E corpul ca totalitate deschisă", dă sens relației între corp și scenă (este vorba despre industrializarea și vânzarea corpurilor în spectacolul deschis al patologiei exhibate), dar și legăturii cauzale dintre putere și corp (avem în vedere procesul de fabricație instituțional, în care corpul nu este numai produs, ci și participant, sau - în termeni foucauldieni - atât obiect, cât și subiect).

Experiența intimă a altuia (a Celuilalt, conform terminologiei de sorginte creștină) se metamorfozează în experiența sinelui - a Aceluiași; acest fapt justifică aplecarea lui Foucault asupra lui Aceluiași, stabilind în Istoria sexualității o genealogie a eticii.

Discursurilor medicale asupra sexualității, în care funcționează "logica mărturisirii" (Foucault) li se adaugă stilul dominant al practicilor actuale: plăcerea văzută. Genealogia eticii accelerează spre ambiguitatea raportului Același-Celălalt; plecând de la presupunerea că "pornografia înseamnă erotismul celorlalți" (Alain Robbe Grillet), prin cumulara imageriei imediat-compensatorii, se ajunge ca cele două (erotismul și pornografia) deseori să se confunde, chiar dacă nu aparțin aceluiași ordin. Patrick Baudry considera că erotismul semnifică eleganța, eufemizarea și diminuarea șocului dezgolirii, în vreme ce pornografia survine în clipa destabilizării privirii. Pornografia începe prin deconstrucția privirii, înscenându-se imaginea unui corp în afara propriei vizualizări, reprezentând "desprinderea corpului din intextualitatea sa" (Michel de Certeau), anularea imaginii ca suport al schimbului de cuvinte și potențarea imageriei. Se impune conceperea unei transcendențe reprezentate, bazate pe destabilizarea și manipularea privirii umane; rezultatul este necesitatea reevaluării ideii de "viață ca teatru", ca scenă.

Imaginea erotică se bazează pe intimitatea dăruită pe neașteptate; ea reprezintă desfășurarea aprioric nedefinită a unei existențe parodice, clădită pe dispariția sinelui și abandonarea în imagerie.

Ubicuitatea sexualității contemporane inundă mentalitățile, justificând explozia de forme patologice ale unei corporalități supuse și ascunse de o spectacularizare globală.

Societatea de "tip prostituțional" (Patrick Baudry) facilitează dispariția memoriei involuntare, anularea tendințială a activității simbolice și garantează posibilitatea unei pasivități totale, ipostază a docilizării corpului prin eficientizarea integrării sale în ansamblul instituțional.

Teletehnologia

Teletehnologia avansează imaginea violent-nudă: benzile desenate, fără a fi costisitoare, asociază efectele de gen horror unei pornografii din ce în ce mai dezinhibate. Culiuanu consideră că, dincolo de explozia erotică manifestă din epoca actuală, condiționată de interese politice și economice, erotismul uman nu și-a schimbat conținutul.

Teletehnologia ca metodă de direcționării comportamentale (efect al exercitării puterii) mizează pe un joc reprezentativ eficace, care nu modifică practicile, ci raportul cu lumea practicilor, impunând feluri de a fi, mentalități. Influenței televiziunii i se asociază presa de consum (inclusiv pornografică), semnificând la limită o manieră suplimentară de a exista individual, chiar o practicare compensatorie a sexualității. Industrializarea și teleghidajul privirii și fantasmelor sexuale produce un "supliment" de viață, în ipostaza de ritual ideologic, construit "contra vieții reale", căreia încearcă să i se sustragă. De precizat este că forța imagini sexuale constă în imediatețea ei, nu în latura compensatorie: imaginarul industriei sexuale precede prin aceasta imaginația, deplasând dilema adevăr-falsitate prin transfor-marea fantasmagoriei visate într-o practică reală. De aici pornește forța subversivă a raporturilor de putere exercitate asupra practicilor plăcerii: supremația realului nu mai are importanță, imaginea teletehnică promovând aspectul real al virtualului. Imaginea nu reface, nu dublează realul, ci îl construiește. Mergând invers, prin deconstrucție, se poate observa că actuala epistemă a relaționării puterii și corporalității se bazează pe metoda textualității imageriei. Nu ne situăm într-o paradigmă a imaginii, ci într-o imagerie ce distruge textualitatea imaginilor. Analizând kantian problema, în termenii condițiilor de posibilitate a fiecărei episteme, descoperim - foucauldian - în infrastructura socială profunda relaționare putere-corporalitate (fundată pe conceptul savoir-pouvoir).

Metafora rizomului la Gilles Deleuze

Iulian Vamanu

Îmi propun să discut în acest eseu una din figurile cele mai cunoscute în scrierile lui Gilles Deleuze, anume metafora rizomului. Vreau să arăt în ce măsură rizomul este metaforă doar pe jumătate, prin aceasta dând credit unei idei a lui Umberto Eco.

M-am întrebat ce abordare convine cel mai mult acestei teme; anume dacă nu cumva rizomul trebuie discutat rizomatic, adică procedând fără un început și un sfârșit. Ar fi o metaforă frumoasă aceasta, însă ceea ce voi face va fi o discuție expozitivă și argu-mentativă.

Rizomul reprezintă nucleul din gândirea deleuziană, care îi definește metafizica. Dacă ar fi să îl credem pe Vattimo, există la Deleuze un gen de metafizică care nu duce totuși până la capăt experiența uitării ființei.

Aș vrea să anunț pentru început câteva supoziții ale gândirii lui Deleuze, care fac inteligibilă forța explicativă a rizomului. Trebuie să observăm în gândirea lui Deleuze un puternic anticartezianism, alături de trei mize în legătură cu care voi pune metafora de care mă ocup:

- a. posibilitatea de a dezvolta o logică a evenimentului, drept gândire riguroasă și inexactă;
- b. investigarea orizontului virtualului, drept scrupul transcendent al proceselor de individuare;
- c. jocul seriilor în raportul lor cu ideea de composibilitate¹, drept pasiune a singularităților în devenirea care le poartă.

¹ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, PUF, Paris, 1969, p. 135.

Este indispensabil să expun premisele teoretice care fac cu putință înțelegerea metaforei rizomatice. Deleuze aduce în discuție acel *champ transcendental* în care se înscrie lumea și care se situează la suprafața lucrurilor, dacă îl considerăm din punct de vedere extrinsec.

Lumea reală, "concretă" este aceea a corpurilor și a stărilor lor combinatorii, lume ce rămâne în interiorul spațiului fizic și al inconștientului. Aceste combinații determină acțiunile și reacțiile lucrurilor². Această lume ce produce atât conștiința cât și evenimentele-efecte sau lumea simulacrelor³ epuizează ființa. La suprafața acestei ființe subzistă (nu există) o extra-ființă incorporală constituită din acele evenimente-efecte sau care poate fi numită lumea simulacrelor (unde simulacrul este identic cu voința *nietzscheană* de putere, etern joc al forțelor active sau afirmative⁴).

În timp ce ființa cuprinde corpurile și acțiunile "realizate" (actualizate), această extra-ființă (sau câmp transcendental sau lume a simulacrelor) este cea a evenimentului considerat în el însuși⁵. Prin eveniment vom înțelege imanența pură a ceea ce nu se actualizează sau rămâne indiferent față de actualizare chiar în starea de lucruri în care se actualizează; virtual nehaotic, devenit consistent sau real în planul de imanență care îl smulge haosului⁶.

Consecința bipartiției calitate și cantitate/cvasiefecte și evenimente este aceea că transcendentalul decurge din această extraființă, un aliquid ce subsumează ființa și neființa, existențele și inexistențele⁷. Astfel că idealul, în loc să fie o profunzime ce dublează aparența, urcă la suprafață. Aceasta din urmă se definește prin autonomie, fiind emancipată de adâncimea presocraticilor (profunzimea) și de înaltul platonice; continuitatea dintre *verso* (*l'envers*) și *recto* (*l'endroit*) ia locul înaltului și adâncului⁸.

2 Idem, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 12.

3 Mihai I. Spărișu, *Resurecția lui Dionysos*, trad. de Ovidiu Vereș, Univers, București, 1997, p. 151.

4 Ibidem, p. 157.

5 Mireille Buydens, *Sahara. L'Esthétique de Gilles Deleuze*, J. Vrin, Paris, 1990, pp. 13-14.

6 Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Ce este filosofia?*, trad. de Magdalena Mărculescu-Cojocea, Pandora, Târgoviște, 1999, pp. 156 și 154.

7 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, ed. cit., p. 14.

8 M. I. Spărișu, op. cit., p. 146.

Transcendentalul trebuie caracterizat deci ca fiind cea extra-ființă ce subzistă la suprafața lucrurilor, pură virtualitate ce se va actualiza în sfera efectivității, fără ca aceasta să ajungă vreodată să se epuizeze: lumea trebuie gândită pornind de la un potențial care o debordează și o excedă, fără a exista totuși în afară, ca propria limită sau rezerva obscură din care își trage forța⁹.

Potrivit naturii sale intrinseci transcendentalul este constituit din "*singularités nomades, impersonnelles et préindividuelles*"¹⁰. Aceste singularități constituie o reacție la individuările tradiționale (din substanțialismul atomist și din modelul hilemorfic, de exemplu). Acestea din urmă provin dintr-o mișcare de circularitate vicioasă a gândirii, prin care se trece de la existență, postulată, a indivizilor, la matricea lor individuală-individuantă și invers. Deleuze invocă, pe bună dreptate, o ființă preindividuală care se

actualizează în indivizi particulari. Individul este însă astfel destituit ca dat original, prin și se vede conceput ca realitate relativă din două puncte de vedere: pe de o parte, pentru că nu e ființa în întregime (adică pentru că subzistă întotdeauna o extra-ființă la suprafața ființei individuate) și, pe de altă parte, pentru că "rezultă" dintr-o stare a ființei (extra-ființă sau câmp transcendental) în care nu exista nici ca individ și nici ca principiu de individualizare.

Individul apare astfel ca o actualizare particulară a ceva ce îl depășește. În sens larg, individul e tocmai forma, ca limită ce operează caracterizarea unui ansamblu. Forma e cea care instituie individul ca atare, trasând conturul care îl distinge de lume și îl specifică¹¹.

Singularitățile, non-infinitezimale și intensive, se combină, se ordonează, în câmpul transcendental, în multiplicități, care nu sunt altceva decât ideile și evenimentele care se actualizează ulterior în lucruri și stări de lucruri.

Deleuze distinge multiplicitatea de multiplu (pseudo-multiplicitate).

Multiplul se inserează în opoziția sa tradițională cu Unul. În acest cuplu "clasic", multiplul nu este considerat în el însuși ci este raportat la unitate, ca fiind ceea ce îl întemeiază sau îl transcende.

9 M. Buydens, op. cit., p. 14.

10 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, ed. cit., p. 149.

11 M. Buydens, op. cit., pp. 16-17.

Această unitate primordială, în raport cu care multiplul este necesarmente relativ, operează fie în obiect (ca semnificație constitutivă), fie în subiect (ca loc al percepției). Prin această operație, multiplul apare astfel ca fiind subordonat, totalizat într-o dimensiune suplimentară "în surplombă". Receptat astfel printr-o exterioritate obiectivă (semnificație) sau subiectivă, multiplul trebuie văzut ca pseudo-multiplicitate.

Multiplicitatea pe care o are în atenție în mod special Deleuze este una plată, în măsura în care aceasta nu se lasă "surplombată" de către un semnificant ori o subiectivare. Ea constituie "organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système"¹². Multiplicitatea nu poate primi o nouă dimensiune fără a-și schimba, prin aceasta, natura. Dacă nu se lasă totalizată printr-o dimensiune suplimentară, multiplicitatea nu poate fi nici numită (cu un nume propriu) și nici numărată¹³.

Deleuze enunță cele trei condiții care ne permit să vorbim de multiplicitate¹⁴.

"1° il faut que les éléments de la multiplicité n'aient ni forme sensible, ni signification conceptuelle, ni dès lors fonction assignable (...) mais au contraire, leur indétermination rend possible la manifestation de la différence en tant que liber ée de toute subordination".

Această condiție nu exprimă altceva decât natura preindividuală a singularităților. Pentru ca această natură să fie realizată, e necesar ca aceste elemente fundamentale să nu aibă nici formă sensibilă, căci aceasta ar sfârși prin a le individua "materialmente", și nici semnificație conceptuală, deoarece aceasta ar echivala cu a le individua "intelectualmente"¹⁵.

"2° il faut en effet que ces éléments soient déterminés mais réciproquement, par des rapports réciproques qui ne laissent supposer aucune indépendance. (...) Mais toujours la multiplicité est définie de manière intrinsèque, sans en sortir ni recourir à un espace uniforme dans lequel elle serait plongée (...)"

12 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, ed. cit., p. 236.

13 M. Buydens, op. cit., p. 20.

14 Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, ed. cit., p. 237.

15 M. Buydens, op. cit., pp. 22-23.

Această condiție expune caracterul intrinsec sau autonom al multiplicității; aceasta apare ca un sistem a cărui definiție este pur internă, deoarece ea depinde de poziția respectivă a elementelor care o compun. Doar relațiile reciproce între singularități caracterizează o multiplicitate. Natura acesteia din urmă nu este altceva decât harta elementelor sale¹⁶.

"3° une liaison multiple idéale, un rapport différentiel doit s'actualiser dans des relations spatio-temporelles diverses, en même temps que ses éléments s'incarnent actuellement dans des termes et formes variés".

Această condiție expune virtualitatea multiplicității ca ordonare, configurare transcendențială de singularități. În calitate de sistem de legătură multiplă nelocalizabilă între elemente diferențiale, multiplicitatea (transcendențială) se va încarna în relații și termeni actuali.

Elementele acestei hărți care este multiplicitatea sunt definite ca "mouvants" (mobile, mișcătoare): singularitatea este, prin esența ei, nomadă, mobilă, mereu susceptibilă de a-și modifica poziția pe hartă¹⁷. Fiind nomadă, singularitatea este de asemenea liberă de mișcările sale deoarece, fiind la egală distanță de celelalte (sau "la fel de diferită") nu pre-există nici o afinitate care ar fi susceptibilă să determine a priori configurarea într-un sens sau altul. Rezultă astfel că orice multiplicitate (orice idee sau orice eveniment) este lovită în chiar inima sa de pecetea contingenței: forma ei nu e absolut deloc necesară, ci rezultă din combinarea spontană și mereu modificabilă a singularităților. Fiecare multiplicitate ar putea fi astfel gândită ca o Sahara, a cărei hartă trebuie mereu refăcută¹⁸.

Putem introduce, după aceste considerații, metafora rizomului, în măsura în care putem desemna prin ea această structură fluidă a multiplicității.

Rizomul este pus în legătură cu labirintul-rețea. O face U. Eco în "Anti-Portiriu". Modelul labirintului-rețea are ca trăsături esențiale faptul că orice punct al său poate fi legat cu orice alt punct. Această conectare se însoțește de o continuă corectare a conexiunilor, astfel că structura rețelei e mereu diferită de cea care fusese cu o clipă înainte și de fiecare dată ea poate fi parcursă după linii diferite.

16 Ibidem, p. 23.

17 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, ed. cit., p. 76.

18 M. Buydens, op. cit., p. 23.

Nu are nici interior nici exterior, ci arată ca o linie dreaptă ce poate fi finită ori extensibilă la infinit. Arată ca un arbore cu infinite coridoare ce unesc nodurile arborelui¹⁹.

Tot Eco afirmă că rizomul se află la jumătate între model și metaforă. În ceea ce privește relația cu realul, metafora e față de limbajul poetic ceea ce e modelul față de limbajul științific²⁰. Modelul desemnează acel instrument euristic care vizează, prin mijlocirea ficțiunii, să distrugă o interpretare neadecvată și să deschidă drumul unei interpretări noi, mai adecvate (Max Black). Constituie instrument de redescoperire (Mary Hesse). Sau "selecționează un ansamblu de mărci pertinente ale obiectului pe care-l reflectă sau pe care-l redă"²¹.

Distingem astfel, într-o ierarhie pe criteriul constitutiv și funcțional, modele la scară, ce "aspiră să reproducă forma obiectului original"²², modele analoge, ce "năzuiesc să reproducă numai structuri abstracte sau sisteme de relații ale obiectului original. (...) ele reproduc obiectul original pe un suport diferit și cu ajutorul unei rețele de relații diferite"²³; modelul și originalul se aseamănă prin structură și nu printr-un mod de aparență²⁴.

Rizomul pare să se apropie de cel de-al treilea tip de modele, și anume cele teoretice. Acestea din urmă "introduc (...) un nou limbaj, asemenea unui dialect sau unui idiom, în care originalul este descris fără să fie construit (...) Important nu este că ceva urmează a fi văzut mental, ci că se poate opera pe un obiect, pe de o parte, mai bine cunoscut - și, în acest sens, mai familiar; pe de altă parte, bogat în implicații - și, în acest sens, fecund în planul ipotezei (...) Problema nu este de a ști dacă și cum există modelul; ci care sunt regulile de interpretare ale modelului teoretic, și, corelativ, care sunt trăsăturile pertinente. Important este că modelul nu are decât proprietățile care îi sunt atribuite de convenția de limbaj, în afara oricărui control prin mijlocirea unei construcții reale"²⁵.

19 Apud G. Vattimo, P. A. Rovatti, *Gândirea slabă*, trad. de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 1998, p. 70.

20 Paul Ricoeur, *Metafora vie*, trad. de Irina Mavrodin, Univers, București, 1984, p. 369.

21 U. Eco, *Limitele interpretării*, trad. de Ștefania Mincu, Pontica, Constanța, 1996, pp. 260-261.

22 Ibidem, p. 271.

23 Ibidem, p. 261.

24 Paul Ricoeur, op. cit., p. 371.

25 Ibidem, p. 371.

Dar rizomul se apropie și mai mult de metaforă, dacă înțelegem că aceasta din urmă "nu instituie un raport de similitudine între referenți, ci de identitate semică între conținuturile expresiilor și numai mediat poate privi modul în care considerăm referenții"²⁶.

Dacă vom înțelege această metaforă, vom înțelege și de ce Deleuze a ales-o; această înțelegere e un efect ce succede interpretării.

Observăm că Deleuze opune rizomul altor două tipuri "botanice": "arborelui-rădăcină", a cărui lege este cea a reflexiei: Unul care devine doi, logica binară și "rădăcinii fasciculate" (le système-radicelle), în care, pe rădăcina principală care "a avortat" se grefează o "multiplicité immédiate et quelconque de racines secondaires"²⁷.

Rizomul, în schimb, "est une tige qui se caractérise précisément par le fait que, poussant horizontalement, elle prolifère sans se structurer binairesment et sans qu'on

puisse en fin de compte lui assigner un début at une fin (par opposition aux racines arborescentes, dichotomiques et hiérarchisés)"²⁸.

Rizomul este pus în legătură cu seria, ambii apărând ca modele de organizare lineară și progresând din aproape în aproape. Rizomul este linear prin faptul că e o linie de suprafață. Suplă, ductilă, deschisă tuturor torsiunilor voinței și hazardului, ea este opusă modelului punctual și formal ce procedează prin imbricări organice și suprapuneri de entități constituite și închise (punctul sau forma ca sistem de puncte legate între ele). U. Eco observă totuși că orice intersectare de linii creează posibilitatea de a individualiza un punct²⁹. De asemenea, rizomul progresează din aproape în aproape, adică se propagă, crește la unul din capete. E un tip de progresie, prin contagiune, care se opune progresiei prin filiație, în care termenul nou este inserat într-un loc determinat într-un sistem complex ierarhizat și e gândit prin raport cu termenii din care e dedus. În acest sens, rizomul e anti-genealogie.

Deleuze pune în evidență câteva principii "rizomatice" care dau o imagine mai clară despre această metaforă-model sau model-metaforă.

26 U. Eco, op. cit., p. 166.

27 Gilles Deleuze, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, pp. 11-12.

28 M. Buydens, op. cit., p. 24.

29 Apud G. Vattimo, P. A. Rovatti, op. cit., p. 70.

1. Principiul conexiunii afirmă că "n'importe quel point d'un rhizome peut être connecté avec n'importe quel autre, et doit l'être".

2. Principiul heterogenității descrie structura rizomatică în calitatea ei de a pune în joc, de a aglomera regimuri de semne heterogene și chiar stări de non-semne, fără ca să intervină o ordine ce va canaliza libertatea conexiunilor.

3. Principiul multiplicității afirmă că rizomul nu are obiect ori subiect, ci doar determinații, mărimi, dimensiuni, direcții mobile.

4. Principiul rupturii asinifiante pune în evidență faptul că rizomul conține linii de segmentaritate potrivit cărora el este stratificat, teritorializat, organizat, semnificat, atribuit etc., dar și linii de deterritorializare prin care fuge neîncetat. O ruptură se produce în rizom de fiecare dată când linii segmentare explodează într-o linie de fugă, însă linia de fugă face parte din rizom. Linia, ca fiind "anterioară" desenelor pe care le compune, nu trebuie să fie capturată în conturul pe care ea îl trasează. Ci viața ei este faptul de a fi mereu ruptă, spartă, conectată neîncetat și fără premeditare semnificativă. Condiția ei este precaritatea, contingenta. Figurile acestea contingente și precare, subordonate mobilității liniei, constituie haecceități, ca mod de individualizare prin compunere de heterogeni.

5. Principiul cartografiei.

6. Principiul decalcomaniei.

Prin aceste principii se afirmă că rizomul e o hartă și nu un calc; acesta din urmă implică ideea de reprezentare, în triplul său sens:

- a pune la distanță, a strecura un interval între actorii reprezentării, adică a totaliza;
- a concepe ceva ce există obiectiv, ca dat, ca reificat;
- spectacol, deopotrivă iluzie și senzational; spectacol al puterii.

Dimpotrivă, harta se prezintă ca fiind ceea ce trebuie produs, făcut, creat, iar nu dedus, ceea ce înseamnă că ea este liberă și deschisă, supusă voinței celui care o creează. "La

carte est ouverte, elle est connectable dans toutes ses dimensions, démontable, renversable, susceptible de recevoir constamment des modifications"³⁰.

Rizomul revelează nedeterminatul transcendentalului, în sensul că nimic nu este dat, ci totul este produs. Totul este posibil, deoarece transcendentalul este o materie intensivă și aformală.

30 Gilles Deleuze, Mille Plateaux, ed. cit., p. 20.

De la metafora nomadului la "nomadismul" metaforic¹

Petru Bejan

Planul de imanență și conceptele. Masa și zarurile

Intenția textului de față este aceea de a urmări felul în care metafora își asumă o condiție "nomadă". Nu doresc prin aceasta să confisc ocurențele semantice ale unei vocabule revendicate de partea discursului postmodern², și nici să-i atașez prin abuz semnificații străine ori inactuale. Cel mai bun exemplu de asumare a "nomadismului" în câmpul metaforic este însăși clasicizata figură deleuziană a "nomadului" - bună dovadă că "vînarea" metaforei în discursul filosofic poate fi o întreprindere deopotrivă agreabilă și profitabilă.

Ce înțeles anume atribuie Deleuze "nomadului" său? Are termenul ca atare o încărcătură intensională diferită de cea a etimologiilor convenționale? Este metaforă sau mai degrabă "personaj conceptual"? Au "figurile" în discursul deleuzian un statut comparabil cu acela al conceptelor? Ce loc ocupă acestea în configurația propriu-zisă a filosofiei lui Deleuze?

Să reiau mai întâi câteva din tezele formulate de Deleuze și Guattari ca răspuns la întrebarea despre ce este filosofia, cu scopul de a vedea care este natura limbajului folosit și cum anume se distribuie opțiunile lor stilistice.

¹ Textul de față rezumă intervenția prilejuită de Colocviul Michel Foucault-Gilles Deleuze: un dialogue, desfășurat la Iași, între 16-18 mai, 2002.

² Ipostaze ale condiției "nomade" sînt recunoscute astăzi în experiențe postmoderne destul de eterogene, de tipul celor filosofice, semiotice, poetico-literare, lingvistice, estetice, sociologice, economice, politologice, arhitecturale... Se organizează seminarii și colocvii care tematizează nomadismul, se editează Caiete de nomadism, se scriu poezii sau eseuri "nomade", se navighează pe Internet în maniera nomadă, cum la fel se lucrează, se circulă ori se petrece timpul liber.

Pentru cei doi, filosofia este abilitate de a crea și mînuiește³ Acestea sînt situate într-un "plan de imanență" care le favorizează, susține și încurajează mobilitatea. Conceptul este mereu în devenire, își are propria istorie, conectîndu-se uneori sau interferînd cu altele, situate pe același plan, în același registru filosofic, în aceeași arie tematică⁴. Ca act de gîndire, el este definit prin "inseparabilitatea unui număr finit de componente eterogene parcurse de un punct în survol absolut, cu o viteză infinită".

Conceptele sînt "multiplicități", "suprafețe sau volume absolute", plate și ordonate neierarhic, dispuse pe un plan ilimitat, inform și fractal. Ele sînt comparate fie cu un "arhipelag", fie cu "osatura" unui corp (mai degrabă "coloană vertebrală decît craniu").

Planul de imanență, la rîndul lui, este asemuit cu "respirația ce scaldă insulele" arhipelagului, cu "mașina abstractă" ce îmbină piesele conceptuale. Planul este precum un pustiu pe care conceptele îl populează fără să-l împartă. El se țese neîncetat, "ca o suveică uriașă"⁵, dar se deschide precum o "carte pe care o răsfoiești"⁶ grăbit, ori se constituie aidoma unor "suprafețe găurite", prin care trec "cețurile" dese înconjurătoare, recunoscute ca erori, fantasme sau iluzii. Planul este masa; conceptele sînt zarurile aruncate la împlinire pe aceasta, fie prin distribuții sedentare (împărțirea unui distribuit după o proporționalitate fixată de regulă), fie prin distribuție nomadă (s.n. P.B.), aleatorie, în spațiul deschis al unei aruncări unice și neîmpărțite⁷.

Actul de a gîndi este dat de raportul dintre teritoriu și pămînt. Deteritorializarea se face dinspre teritoriu spre pămînt, în timp ce reteritorializarea se petrece în sens invers. Gîndirea este nomadă, conceptele ei - asemenea.

3 "La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts". Cf. Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1991 (ed. rom. *Ce este filosofia?*, trad. Magdalena Mărculescu-Cojocă, Editura Pandora, Târgoviște, 1998).

4 Ibidem, p.17 sq.

5 Ibidem, p. 39.

6 Ibidem, p. 51.

7 Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaire de France, Paris, 1968; ed. rom. *Diferență și repetiție*, trad. Toader Saulea, Editura Babel, București, 1999, pp. 432-433.

Relația gîndirii cu spațiul este decisivă în filosofie. Populată de numeroase personaje conceptuale (metaforic numite ca fiind "construcții cristaline" sau "muguri ai gîndirii"), scena filosofiei este locul unde se fac manifeste teritoriile, locul unde au loc deteritorializările și reteritorializările absolute ale gîndirii⁸. Pentru Deleuze și Guattari, *Idiotul* este un astfel de "personaj conceptual", la fel *Prietenul*, *Rivalul*, *Socratele* platonician, *Dionisos* și *Zarathustra* ai lui Nietzsche, *Don Juanul* lui Kierkegaard. Personaj conceptual este și *Ulise* - omul capitalismului, "plebeul șiret", dar și *Nomadul*, actor ambulant prin excelență, om al deșertului necuprins ori al întinderilor marine primejdioase, aflat în căutarea unei plan de imanență convenabil, în care să facă un mult sperat popas.

Nu sînt oare aceste figuri descrise și în termeni pur metaforici? Cînd *Idiotul* este asemănat cu "un Descartes rus care a înnebunit?" textul nu împrumută veșmînt metaforic? Cînd *Spinoza* este numit un "Hristos al filosofilor"⁹ nu ieșim de sub umbrela conceptului? Sau cînd este invocat *Filosoful* lui Leibniz ca fiind "avocatul lui Dumnezeu", ori pe cel al lui Kant văzut ca "judecător" la "tribunalul rațiunii pure", nu deteritorializăm conceptul pentru a ne reteritorializa în jurul metaforei? Actorul secundar primește vremelnic rolul decisiv, iar cel prim se retrace discret, pentru a reveni ulterior mai relaxat dar și altfel fortificat.

"Reteritorializarea" figurilor sau nomadismul metaforic

Filosofia, cred Deleuze și Guattari, se reteritorializează decisiv asupra conceptului, întrucât acesta nu este obiect, ci "teritoriu". Grija principală a filosofului trebuie să fie aceea de a trezi conceptele ațipite, de "a le repune în scenă", cu orice preț¹⁰. Filosofia înseamnă, așadar, a crea concepte, a trasa linii de fugă, a construi planuri de imanență, a inventa personaje conceptuale și a "în-scena" idei.

Care este raportul conceptului cu "figurile" și, în special, cu metafora?

8 Idem, *Ce este filosofia?* p. 68. "Personajele conceptuale nu sînt determinații empirice, psihologice sau sociale, cu atît mai puțîn nu sînt abstracții, ci mijlocitori, construcții cristaline sau muguri ai gîndirii".

9 Ibidem, p. 59.

10 Ibidem, p. 83.

Cei doi filosofi vorbesc despre posibilitatea unor afinități între acestea în "planul de imanență comun", dar și despre unele "diferențe de natură sau de grad"¹¹. Figurile tind să se apropie de concepte; ele ar avea posibilitatea de a reproduce concepte, dar se mențin fatalmente într-un plan pre- sau ne- filosofic. Filosofia nu se poate edifica decît pe axul sever al conceptului, fără a exclude însă complicitatea expresivă a figurilor. De altfel, conceptul însuși poate recurge la una din cele trei figuri recunoscute ale filosofiei "cînd imanența este atribuită unei instanțe, obiectitate a contemplației, subiect al reflecției, intersubiectivitate a comunicării".

În principiu, Deleuze și Guattari evită soluțiile excesive, recuzînd atît o hipertrofiere artificială a conceptului, în manieră hegeliană, dar și abuzul metaforizant de tip heideggerian, situîndu-se în contextul filosofic actual mai aproape de "conceptualismul" echilibrat al lui Derrida decît de entuziasmul retoric al lui Ricoeur. Conceptul, prin uzura lui excesivă, se deteritorializează treptat spre oaze metaforice, reconfortîndu-se în chip necesar; metafora, la rîndu-i, cîștigînd în univocitate semantică și intensionalitate, se reteritorializează profitabil spre concept, integrîndu-se, facil sau nu, în ordinea discursului. Metafora nu este un capriciu de limbaj, aflat în divorț cu gîndirea și nici cu conceptul, chiar dacă relevanța ei filosofică este uneori "secundă".

În ce constă "nomaditatea" metaforei? Rezonanța metaforică este spectrală, dar și multistratificată. Ca și conceptele, metaforele pot fi nomade în cîmpul gîndirii și al discursului, dislocîndu-se reciproc, dacă planul de imanență în care se situează permite coabitarea sau substituirea. "Itineranța" invocată poate fi depistată într-un triplu registru: istoric, geografic și... conceptual¹². Metafora poate fi "revelatorie", "plasticizată", uzată, moartă, vie, se poate recicla, revaloriza, reconsidera, răstălmăci sau disimula. Este ea însăși în mișcare, migrînd spre acele zone în care i se recunosc meritele și valoarea. Nu propunea Rorty o istorie a culturii zidită pe armătura metaforei?¹³

11 Ibidem. p. 92.

12 Cf. Nanine Charbonnel, *La Tâche aveugle* (vol. I. *Les aventures de la métaphore*), Presses Universitaires de Strasbourg, 1991-1993; Nanine Charbonnel, Georges Kleiber, *La métaphore entre philosophie et rhétorique*, PUF, Paris, 2001; Paul

Ricoeur, *La métaphore vive*, Editions du Seuil, 1975 (trad. rom., Editura Univers, București, 1984).

13 Cf. Richard Rorty, *Contingență, solidaritate, ironie*, trad. Corina Ștefanov, Editura All, București, 1998, p. 52.

Scriind despre Spinoza, Nietzsche redacta "lista celor patru erori", prin care își avertiza cititorii asupra câtorva capcane exegetice de ocolit; scriind despre Nietzsche, Deleuze și Guattari preveneau la rîndul lor asupra a patru "contrasensuri" posibile ale interpretării¹⁴. Care ar fi cele "patru erori" cu privire la metaforă? Mai întîi să credem că toate figurile sînt...metaforice; apoi să confundăm metafora cu simbolul și, mai grav, cu conceptul; să credem că metafora este statică și univocă în interpretare; în fine, să o considerăm doar extravaganță de limbaj. Cel mai bun mod de a demasca aceste derapaje este chiar "nomadul" - jumătate metaforă, jumătate "personaj conceptual", funcție de natura și contextul invocării.

Metafora "nomadului"

Care ar fi cuvenitele precauții de lectură în privința cuplului Deleuze-Guattari și a metaforei lor, a "nomadului"? Prima eroare ar fi să credem că nomadul se mișcă fără noimă, preocupat mai mult de mișcare decît de țintă; a doua fi să credem că nomadul este lipsit de teritoriu sau că nu are nici un fel de "simț" al spațiului; a treia distorsiune ar fi să confundăm nomadul cu vagabondul sau cu turistul zilelor noastre; a patra - să confundăm nomadul cu un personaj barbar, nociv și distructiv.

Una din secțiunile cărții despre *Ce este filosofia?* poartă numele de Geo-filosofia, titlu inspirat de Nietzsche, socotit a fi printre primii care au legat gîndirea de o anume situație în raport cu spațiul. Ulterior, termenul va fi alțoit și în folosul altor experiențe, precum geo-politica sau geo-poetica¹⁵. Filosofia va fi definită drept o "cartografie", geofilosofie a reliefulor și ritmurilor gîndirii. Care este cea mai "productivă" relație cu pămîntul din perspectiva comună lui Deleuze și Guattari? Conduita "nomadă" sau cea "sedentară"?

14 Gilles Deleuze, Nietzsche, Presses Universitaire de France, Paris, 1992 (trad. rom. Bogdan Ghiu, Editura ALL, București, p. 33).

15 În 1978, Kenneth White lansează conceptul de geo-poetică, declinat din geo-politica. White, autor al unor lucrări cu titlu deleuzian precum *L'Esprit Nomade* și *Le Plateau de l'Albatros*, scrie despre activitatea nomadă a celui interesat de condițiile lui "a trăi împreună cu pămîntul".

Lecturată în cheie metaforică, "nomaditatea" nu are nimic comun cu toate stereotipurile care ar atașa-o unei retorici a "căii" sau "călătoriei" și nici cu una elogiind virtuțile lui Homo viator, a călătorului, chiar dacă se pot recunoaște afinități cu unele din personajele itinerante deja consacrate. De altfel, metafora însăși este echivocă și se pretează interpretării.

Cînd vorbea despre sceptici, numindu-i "un fel de nomazi care disprețuiesc orice cultivare statornică a cuvîntului"¹⁶, Kant făcea o simplă comparație peiorativă, cu parfum metaforic îndoielnic. "Nomadul" lui Nietzsche însă nu migrează, cieste oarecum static, nu trece de la un punct la altul, rămîne în vîrtejul unui spațiu-timp neted. Călătoria

se petrece pe loc: fără mișcare, doar în intensitate[...]. Spațiul nomad nu este unul "global relativ", ci unul "absolut local"¹⁷. Toynbee, la rîndul său, ofensa logica și percepția comună, arătînd că nomazii sînt statici, immobili¹⁸.

Dintr-o altă perspectivă, sociologică și futurologică, A. Toffler argumenta în Șocul viitorului nu numai "moartea geografiei", dar și disponibilitatea acelor nomazi ai zilelor noastre, de a suprima "distanțele și constrîngerile teritoriale", căutînd să fie simultan sau succesiv în mereu alt loc. Nu departe de aceste idei, Zygmunt Bauman invocă explicit metafora nomadului pentru a defini tiparul uman specific postmodernității¹⁹. El aseamănă pe nomazi pelerinilor moderni; nomazii se mișcă în jurul unui teritoriu bine structurat și caută să se instaleze. Bauman descrie două tipuri de nomazi: vagabondul (pelerin fără destinație, nomad fără itinerariu) și turistul (un "nomad de lux", care știe unde merge și "cu ce preț"). Ambii circulă într-o lume străină, populată de alții; primul - călătorește licit și previzibil, ajutîndu-se de hărți bine elaborate, îngrijorat doar de timp, nu și de spațiu -, celălalt, minoritar, circulă la întîmplare, străduindu-se a depăși, licit sau nu, frontierele geografice, dar și sociale, economice, etnice sau religioase.

16 Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969.

17 cf. Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. Victoria Tăușan, Editura Edinter, București, 1991. Multe din personajele nietzscheene sînt "nomade": Zarathustra sau Călătorul ("Umbra" lui), Cersetorul voluntar...Dezamăgit de "bătrîna, noroasa, ploioasa și melancolica Europa", Călătorul caută aerul curat și luminos al pustiului oriental. "Fiicele" acestuia îl previn: "Pustiul se întinde, vai de cel ce are-n el pustiuri" (p. 342).

18 Cf. A. Toynbee, *L'Histoire*, Gallimard, Paris, 1975, pp. 185-210.

19 Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethics*, 1995 (ed. rom. *Etica postmodernă*, trad. Doina Lică, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, pp 261-266); *Globalisation*, 1998 (ed. rom. *Globalizarea și efectele ei sociale*, trad. Marius Conceatu, Editura Antet, București, 2001, pp. 77 sqq).

Semnele care îl ghidează sînt aleatorii, indicative, selectate instantaneu, fără alt criteriu decît cel al capriciului de moment.

Există și o altă formă de turism, adaptată exigențelor sedentare. Putem călători, sugerează Baudrillard, chiar rămînînd pe loc, în fața televizorului, a video-ului sau ecranului de cinematograful. Consumatorul de astăzi este un nomad a dorinței și al seducției. El trece în grabă, selectiv, de la un obiect la altul, de la un capriciu la altul, neposînd vreodată cu adevărat. O mobilitate consumatoristă raportată la obiecte și imagini vine să compenseze propria imobilitate fizică.

Contextul invocării nomazilor de către Deleuze și Guattari este cu totul altul. Descriind condițiile în care s-a putut constitui filosofia, cei doi remarcă rolul decisiv al acelor "nomazi" care au găsit în Grecia mediul propice²⁰. Recent, sarcina de a reînnoi filosofia ar fi fost preluată de englezi, "acești nomazi care privesc planul de imanență ca pe un sol mobil și nesigur, un cîmp de experiență radical, un arhipelag în care ei doar își instalează corturile, de la insulă la insulă, de la mare la mare".

Semnificația pe care o dau Deleuze și Guattari nomadului este departe de înțelesul obștesc. Nomos-ul grecesc trimitea la ideile de normă, lege, reglementare, derivat, la rîndu-I, din némein, verb de origine indo-europeană, avînd sensul lui "a distribui" după o

anumită regulă²¹. Nomos a ajuns să desemneze "legea" dar, mai înainte de aceasta, viza ideea de "distribuție" sau un mod de distribuție. Nomadul este nu neapărat păstorul, rătăcitorul, cel care migrează și nu are un domiciliu fix. El distribuie oamenii și animalele într-un spațiu deschis și indefinit²². Spațiul omogen nu este neted, fără linii și canale, ci dimpotrivă, striat, raționalizat din exigențe urbane, sedentare.

20 "Filosofii sînt străini, dar filosofia este greacă. Ce găsesc acești emigranți în mediul grec?...O pură sociabilitate ca mediu de imanență; o anumită plăcere de a se asocia care constituie prietenia, dar și care se opune asocierii, care constituie rivalitatea; un anume gust al opiniei. Imanență, prietenie, opinie...trăsături ale lumii grecești (cf. Ce este filosofia, p.87).

21 Cf. E. Laroche, *Histoire de la racine "Nem" en grec ancien*, Klincksieck, 1949.

22 La racine "Nem" indique la distribution et non pas le partage, même quand les deux sont liés. Mais, justement, au sens pastoral, la distributions des animaux se fait dans un espace non limité, et n'implique pas un partage des terres (...). Le "nomos" a fini par désigner la loi, mais d'abord parce qu'il était distribution, mode de distribution. Or c'est une distribution très spéciale, sans partage, dans un espace sans frontières ni clôtures. Le "nomos" est la consistance d'un ensemble flou: c'est en ce sens qu'il s'oppose à la loi, ou à la 'polis', comme un arrière-pays, un flanc de montagne, ou l'étendue vague autour d'une cité [...]. Il y a une opposition du "logos" et du "nomos", de la loi et du "nomos" [...]. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, "Traité de nomadologie", în *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, pp. 458-460.

"Nomadologia" - centrată nu pe ideea de lege, ci pe una a distribuției libere, fără diviziune, într-un spațiu lipsit de frontieră sau restricții, tipic acelor nomazi pentru care unica lege este mișcarea absolută²³ - se opune "nomologiei", unei discipline a constrîngerilor exterioare. Nomadologia este într-un fel opusul istoriei. Istoria nu este o dispunere succesivă de momente, ci suprapunere, dispunere "stratigrafică" a evenimentelor și ideilor pe un plan de imanență comun.

Pustiul și cetatea

Care este spațiul preferat de nomad? Cel omogen, "striat" și delimitat, al logos-ului și legii²⁴, sau cel neted (lisse), lipsit de denivelări, șanțuri sau canale? Primul este centrat, organizat și condiționează prezența multiplicităților arborescente, rizomatice, descentrate, care îl ocupă și explorează. Teritoriul nomadului este spațiul întins, turbillionar, de felul pustiului sau al mărilor amenințate de furtună.

Deleuze consideră o prejudecată a defini nomadul prin mișcare, invocînd autoritatea lui Toynbee. Nomadul străbate stepa nu pentru a-i sfida limitele, ci pentru a se fixa și a se stabili între ele. Dacă emigrantul părăsește un mediu ostil sau ingrât, nomadul nu pleacă și nici nu vrea să plece, agățîndu-se de acel spațiu neted de dincolo de pădure, cel al stepei sau deșertului, loc de refugiu salvator, ca soluție evazivă și, în perspectivă, ofensivă.

23 cf. Giovanni Battista Vaccaro, *Deleuze e il Pensiero del Molteplice*, Milano, Angeli, 1990, pp. 150-151.

24 "Il est strié par la chute des corps, les verticales de pesanteur, la distribution de la matière en tranches parallèles, l'écoulement lamellaire ou laminaire de ce qui est flux." Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, "Traité de nomadologie", în Mille Plateaux, pp. 458-460.

Există și călătorii "pe loc", cum și călători care nu se mișcă²⁵. Voiajele nomazilor sînt spirituale, ambulante, dar se petrec în intensitatea gîndirii, deci fără mișcare relativă²⁶. Spațiul nomad este unul localizat dar nedelimitat, străbătut doar de linii care șterg și se deplasează imprezvizibil, aidoma lamelelor din deșert - locul privilegiat al acelor "singularități impersonale și flotante" care caută, cu încordare și speranță, să-l locuiască definitiv. Spre deosebire de acesta, spațiul striat, sedentar ("global relativ"), este limitat și limitant, segmentat de ziduri, fundături și cărări, dispuse după rigurile unui plan de sistematizare.

Arborele și rizomul

Mille plateaux, lucrarea scrisă în 1980 de Deleuze et Guattari, debutează cu un discurs despre rizom, iar în "platoul" al 12-lea întîlnim deja celebrul *Traité de nomadologie*. Deși independente, platourile rizomatic și nomad se interpun, intersectează și presupun. Ce este însă platoul și care-i sînt trăsăturile?

În *Le Rhizome* (1976), Deleuze și Guattari pleacă de la o descriere a cărții, vorbind despre liniile sale de articulație, de segmentaritate, despre straturile ei suprapuse, teritorializările și deterritorializările succesive. Cartea ideală ar trebui gîndită în felul unei suprapuneri de platouri. Platoul, prin natura lui este tot timpul "interval", nu are nici început nici sfîrșit. Rizomul însuși este făcut din astfel de platouri, intensității continui, lipsite de culmi sau abisuri, cum și de scopuri exterioare.²⁷

25 " Ils sont nomades à force de ne pas bouger, de ne pas migrer, de tenir un espace lisse qu'ils refusent de quitter [...]. Voyage sur place, c'est le nom de toutes les intensités, même si elles se développent aussi en extension. Penser c'est voyager". Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, "Le lisse et le strié", în Mille Plateaux, p. 602.

26 Le nomade est là, sur la terre, chaque fois que se forme un espace lisse qui ronge et tend à croître en toutes directions. Le nomade habite ces lieux, il reste dans ces lieux, et les fait lui-même croître au sens où l'on constate que le nomade fait le désert non moins qu'il est fait par lui. Gilles Deleuze et Félix Guattari, "Traité de nomadologie", în Mille Plateaux, pp. 473-474.

27 Termenul, împrumutat din botanică (unde viza studiul bulbilor, tuberculilor și rizomilor), este sugerat de Gregory Bateson, care îl folosește pentru a desemna une région continue d'intensités, vibrant sur elle-même, et qui se développe en évitant toute orientation sur un point culminant ou vers une fin extérieure. Cf. G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, I, Editions du Seuil, Paris, 1977, pp. 125-126.

Platourile - independente unele de altele -, devin multiplicități comunicante, diseminante, în felul rizomului, fiind compuse din mulțimea de straturi suprapuse și segmentarități, concepte, linii de fugă sau de ruptură, cercuri de convergență. Scriitura este în fapt dispersie semiotică, cartografiere a unor spații imprezvizibile dar ispititoare.

Cartea-rizom se opune cărții-rădăcină. Aceasta din urmă împrumută imaginea arborelui; este cartea clasică, "oglină a lumii", întemeiată pe legea reflecției geometrice. Rizomul, rădăcină fasciculată, pune în joc semne eterogene, racordate unele la altele, interconectate, astfel încât formează o rețea de legături diverse, mereu expansive și agresive. Deleuze-Guattari pun în joc toate formulele apofatice, descriind rizomul în termenii negației. El nu este multiplu derivat din unitate, ci se constituie mai degrabă din dimensiuni, linii mișcătoare, descrind reliefurile unei hărți a haosului mundan. Logica rizomului nu este binară, arborescentă și simetrică. Legăturile nu sînt localizabile și nici sesizabile diacronic; lipsesc intrările și ieșirile, lipsește subiectul și obiectul. Rizomul este un sistem acentrat, neierarhic și nesemnificativ, definit doar de mișcare, căutînd să sustragă "unicul" dintr-o multiplicitate debordantă²⁸. Principiile după care funcționează un atare sistem sînt cele ale conexiunii și eterogenității, multiplicității, rupturii asinifiante, cartografiei și decalcomaniei. Potrivit celui din urmă, rizomul nu poate fi revendicat de partea modelului²⁹. Doar arborele-rădăcină funcționează ca model și calc transcendent, în timp ce rizomul-canal acționează ca un proces imanent, care răstoarnă modelul și își schițează propria hartă.

28 "Contre les systèmes centrés (même polycentrés), à communication hiérarchique et liaisons préétablies, le rhizome est un système acentré, non hiérarchique et non signifiant, sans Général, sans mémoire organisatrice ou automate central, uniquement défini par une circulation d'états. Ce qui est en question dans le rhizome, c'est un rapport avec la sexualité, mais aussi avec l'animal, avec le végétal, avec le monde, avec la politique, avec le livre, avec les choses de la nature et de l'artifice, tout différent du rapport arborescent : toutes sortes de devenir". Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Le Rhizome*.

29 "Un rhizome n'est justiciable d'aucun modèle structural ou génératif. Il est étranger à toute idée d'axe génétique, comme de structure profonde". Umberto Eco, în *Anti-Porfiriu*, atribuie rizomului, prin abuz față de intențiile autorilor, și statutul de model al "cărții-labirint" (enciclopedia), dar și al "gîndirii slabe". Cf. Gianni Vattimo, P. A. Rovatti, *Gîndirea slabă*, trad. de Ștefania Mîncu, Pontica, Constanța, 1998.

Cartea nu este imagine a lumii, ci întreține un raport rizomatic cu aceasta, creînd o legătură funciară cu exteriorul. Ea asigură deteritorializarea lumii, cum lumea operează o reteritorializare a cărții, deteritorializînd-o, prin ceea ce este, în lume. Cartea-rizom nu face rădăcini și nici nu le caută. Ea este mijloc, mijlocire și alianță, în timp ce arborele este ierarhie, simetrie și filiație.

Cărțile Occidentului au mizat pe complicitatea arborelui de fiecare dată cînd a vizat cercetarea ontologică a fundamentului sau a "rădăcinii" lucrurilor. De aceea a avut un raport privilegiat cu pădurea. "Despădurirea" s-a făcut prin cucerirea spațiului arborescent în folosul culturilor liniare, rizomatice. Orientul a preferat stepa și grădina, pădurii și cîmpului, a privilegiat imanența și nu transcendența. De aceea, probabil, visul occidentalului a fost să se dezlege, fie și vremelnic, de rădăcinile care îl fixau de un anume sol, pentru a se desfăta estetic într-un spațiu horticol (grădină cu flori, nu pădure), ori pentru a fi singur și nestingherit într-un spațiu întins și deschis.

"Mașina de război" contra "aparaturii de stat"

Deleuze-Guattari opun gândirea nomadă unei "pensée d'Etat", care urmărește a disciplina mișcările rizomatice. La "machine de guerre" nomadă înfruntă un "aparatus de stat" activ atât în plan practic (angajând instituțiile lui polițienești și birocratice), cât și sub aspect teoretic, promovând sisteme filosofice închise. "Guerila" nomadă apără rizomul - spațiu eterogen, multiplu dispersat, anarhist, deteritorializat -, față de stat, care dorește să transforme spațiul neted într-unul striat, organizat, normat, așezat sub control. Libertate de mișcare, fugă, deteritorializare - pe de o parte; voință de control și reglementare - pe de alta.

Statul este o mașină politică și administrativă, susținută de o mașină "abstractă", conceptuală, care îi permite să-și mențină dominația. Mașina de război nu aparține statului, ci nomazilor - războinici prin excelență. "Războiul" însă este unul fără arme, nesîngeros, este confruntarea nomazilor - oponenți ai sistemului oficial -, cu sedentarii, al celor care se deteritorializează contra celor ce își apără teritoriul.

Istoria de pînă acum, cred Deleuze și Guattari, a fost neputincioasă în a da o bună interpretare nomadismului. În mod simetric, niciodată Cartea - mașină de război a fost concepută în tiparul unei scriituri nomade și rizomatice, împotriva cărții - aparat de stat³⁰. Statul însuși a fost un model al cărții și al gândirii: logosul, filosoful-rege, transcendența ideii, interioritatea conceptului, republica spiritelor, funcționarii gândirii, omul legislator și subiect. Raportul mașinii de război cu exteriorul nu este tot un model, ci "înlănțuire" ce face în ultimă instanță ca gândirea însăși să devină nomadă, iar cartea - o piesă pentru toate mașinile mobile, o tijă între multele ale rizomului. De aici și imperativul "dezrădăcinării", unul care să însemne refuz al cenzurilor discursive, al solemnităților "oficiale", al complicităților suspecte, dar și asumarea unei conduite ambulante, în care "semnificantul flotant" să găsească planul de imanență cel mai fertil³¹.

Deleuze și Foucault

Astăzi, reteritorializarea filosofiei se face nu doar spre concept, ci și spre geografia națiunilor democratice, care întrețin un raport stimulat cu gândirea. Nomadul nu se opune identitarului; el refuză doar constrîngerile și disconfortul spațiului închis, căutînd un altul, mai prielnic satisfacerii intereselor sale de echilibru și stabilitate. Spațiul deschis este astfel dezinvestit de orice coerciție exterioară, politică sau geopolitică, de aceea este locul ideal de tatonare și ancorare.

Există însă și un "nomadism al gândirii", descriind permutările ei neașteptate, liniile imprevizibile de fugă, contingența limbajului, reperele semnificative pe o hartă mentală ambulantă. Nomadul lui Deleuze, este simulacru, negativul, diferența radicală, libertatea etalată într-un spațiu virtual.

Ar exista, nota Edouard Glissant, un nomadism en fleche, "în săgeată", cel al cuceritorilor și coloniștilor, dar și un nomadism "circular", al limbajului, rătăcitor imobil.

30 "L'écriture épouse une machine de guerre et des lignes de fuite, elle abandonne les strates, les segmentarités, la sédentarité, l'appareil d'État. Mais pourquoi faut-il encore un modèle ? Le livre n'est-il pas encore une "image" des croisades ?" cff. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Le Rhizome*.

31 "Ecrire à n, n-1, écrire par slogans : Faites rhizome et pas racine, ne plantez jamais ! Ne semez pas, piquez ! Ne soyez pas un ni multiple, soyez des multiplicités ! Faites la ligne et jamais le point ! La vitesse transforme le point en ligne! Soyez rapide, même sur place ! Ligne de chance, ligne de hanche, ligne de fuite." (Ibidem).cartea nu a avut un raport comprehensiv cu exteriorul (le dehors).

Scriitura, textul, este loc de alienare și refugiu. Cuvîntu - nomad în interiorul discursului - este un personaj conceptual care pune în scenă idei, le "dramatizează". Aici s-ar putea identifica nomadismul lui Foucault - unul în ordinea discursului, al producției și uzajului discursiv. În *Les mots et les choses*, Don Quijote, pelerin infatigabil, este descris ca asemănător semnelor unei cărți, cea care inaugurează "lumea clasică". Ființa sa este limbajul, foile imprimare, istoria transliterată, scriitura care rătăcește într-o lume a obiectelor. Negativul lumii renaștiste, Don Quijote este cartea înșășii, glisînd între cuvinte și lucruri, el însuși un semn rătăcitor într-o lume necunoscută și ostilă.

Don Quijote trimite către alte două personaje tipic moderne: Nebunul și Poetul. El trăiește în lumea reprezentărilor pure, în timp ce Justine sau Juliette, ale Marchizului de Sade, sînt nomade ale dorinței, ale erotismului fără limite, cenzuri și inhibiții. Sade încheie vîrsta clasică; dorința repetitivă a distrus limitele reprezentării.

În *L'histoire de la folie și Surveiller et punir*, Foucault vorbește despre nebuni, vagabonzi și toți "anormalii" închiși, izolați, excluși de o rațiune "tiranică", așa cum a fost ea configurată în secolul al XVII-lea. Nebunia, ca "exterior al rațiunii", limbaj exclus, cuvînt reprimat, este acel ceva ce merită investigat și redescoperit. În *La folie, l'absence de l'oeuvre*, constată proximitatea morții lui *homo dialecticus* - ființă a depărtării și al reîntoarcerii, străinul de sine care își redevine sieși familiar. Să fie acesta tocmai Nomadul?

Ketmanul și "pilula ideologică"

Tania Bârsan

Pentru Umberto Eco, interpretul ideal al unei metafore ar trebuie să se situeze întotdeauna din punctul de vedere al celui care o aude pentru prima dată. "Pentru a interpreta metaforic un enunț, destinatarul trebuie să recunoască absurditatea acestuia; dacă ar fi înțeles în sens literal, am avea un caz de anomalie semantică (roza leșină), o autocontradicție (fiara umană) sau o violare a normei pragmatice a calității și, deci, o aserțiune falsă (acest om este o fiară)"¹.

Titlul cărții lui Czeslaw Milosz este o metaforă: gândirea captivă semnifică îngrădirea libertății de expresie în regimurile totalitare. Milosz identifică, însă, mai multe nuanțe ale acestui fenomen, mai multe situații în care libertatea gândirii este îngrădită.

Metafora din titlul cărții nu mai este utilizată în lucrare. Autorul apelează la alegorii și la alte metafore pentru a elucida mecanismul gândirii captive.

Acest mecanism nu se datorează atât cenzurii, cât mai ales autocenzurii. Mecanismul autocenzurii este ilustrat de Milosz prin intermediul unei alegorii: povestea tabletei de Murti-Bing. Această poveste constituie subiectul romanului *Nesațul*, al scriitorului polonez Witkiewicz. Intriga este simplă: civilizația occidentală este amenințată de armata

mongolo-chineză. Occidentalii sunt nefericiți, căci nu au nici o credință și nici sentimentul rostului activității lor. Această atmosferă de inerție și de sterilitate se așterne peste toată țara. Atunci apar în orașe o mulțime de negustori care vând pe ascuns tablete de Murti-Bing. Murti-Bing era un filosof mongol care reușise să prepare un mijloc de transmitere a concepției despre lume pe cale organică.

1 Umberto Eco, *Limitele interpretării*, Editura Pontica, Constanța, 1996, p. 164.

Această concepție a lui Murti-Bing, care de altfel constituia forța armatei mongolo-chineze, era cuprinsă în niște pilule sub formă condensată. Cel care lua pilule Murti-Bing se schimba complet, devenind senin și fericit. Problemele cu care se confruntase până atunci i se păreau brusc luzorii și ne semnificative. Epilog: armata mongolo-chineză câștigă războiul, ocupă țara și începe noua viață a murti-bingismului. Frământați anterior de nesațul filosofic, occidentalii pornesc în slujba noului regim, scriind marșuri și ode în loc de muzică disonantă, pictând tablouri utile din punct de vedere social în locul vechilor abstracțiuni. Dar, pentru că nu se putuseră dezbră complet de vechea lor personalitate, devin remarcabile exemplare de schizofrenie².

Am putea spune că tableta de Murti-Bing semnifică pilula ideologică. Un tratament cu astfel de tablete determină inhibarea gândirii critice și o adaptare la noile condiții. Murti-bingismul, susține Milosz, prezintă pentru intelectual o atracție incomparabil mai mare decât pentru țărani sau chiar pentru muncitori. Ideologia, afirmă autorul polonez, este "o lumânare în jurul căreia intelectualul se învârtă ca un fluture de noapte pentru a se arunca pînă la urmă în flacără și a sfârși prin trosnetul aripilor frunte arderea întru gloria umanității"³. Această metaforă ilustrează puterea fatală de atracție pe care o exercită ideologia, precum și năzuința intelectualului spre sacrificiul (nu doar artistic) pentru umanitate.

Cauzele apariției gândirii captive sunt ilustrate de Milosz prin intermediul unor metafore: cea a pustiului, a absurdului, a necesității și a succesului.

Pustiul reprezintă ruptura dintre intelectuali și mase. Intelectualii, care se consideră creatori de cultură, se simt alienați de mase, datorită diferenței de nivel intelectual. Muzica, pictura, poezia, filosofia devin ceva absolut străin majorității covârșitoare a cetățenilor. Ideologia oferă un singur sistem, un singur limbaj al conceptelor. Portarul și liftierul dintr-o casă editorială îi citesc pe aceiași clasici ai marxismului pe care îi citesc directorul editurii și scriitorii care își aduc manuscrisele; din acest moment, muncitorul și exegetul istoriei pot comunica, deoarece bazele sunt comune.

2 Czesław Miłosz, *Gândirea captivă*, Editura Humanitas, București, 1999, pp. 17-19.

3 Ibidem, p. 20.

Sistemul materialismului dialectic l-a unit pe toți. Intelectualul a devenit din nou util și nu mai resimte pustiul demersului său artistic.

Absurdul. Intelectualul resimte acut ceea ce Miłosz numește absorbția absurdului, adică inerția, supunerea față de cotidian (oamenii "trăiesc iluzia că sunt ei înșiși, nefiind nimic în sine"⁴; totul aparține formației istorice care l-a născut: felul de muncă,

vestimentația, mișcărilor, felul de a zâmbi, credințele și concepțiile). Absurdul poate fi anihilat doar de nașterea omului nou, care nu se supune, ci transformă lumea și gândirea.

Necesitatea se raportează, pentru Milosz, la teamă. Nu este vorba, însă, de teama intelectualului față de sistem, ci față de sterilitatea operei sale. Această teamă este indusă parțial de propagandă, dat fiind faptul că valoarea se raportează la utilitate. Cu alte cuvinte, este valoros doar ceea ce este util ideologiei. Confruntarea dintre ideologie și intelectual, arată Czeslaw Milosz, este asemănătoare celei dintre un tanc și un infanterist, puterea celei dintâi fiind indiscutabil superioară celei de a doua. Un tânăr poet mărturisea că nu poate scrie cum ar dori, deoarece, aflându-se la mijlocul frazei, supune deja această frază criticii marxiste, își imaginează ce va spune teoreticianul X sau Y și încheie fraza altfel decât urma să o încheie⁵.

Această imposibilitate interioară îl convinge pe intelectual că dreptatea se află de partea ideologiei. Căci o confirmă experiența. Dialectică: "să prevezi că arde casa, după care torni benzină în jurul sobei". Casa va arde, previziunile s-au îndeplinit. Dialectică: "să prevezi că arta, incongruentă cu realismul socialist, va fi fără valoare, după care să-l plasezi pe artist în condiții în care o asemenea creație este fără valoare. Previziunile sunt îndeplinite"⁶.

Succesul. Czeslaw Milosz are în vedere succesul ideologiei. Intelectualul își orientează acțiunile după următorul raționament: "Eu pariez pe acest cal. Este un cal bun, poți ajunge departe cu el". Succesul ideologiei face posibilă apariția oportunismului.

Cei care consimt la îngrădirea gândirii devin schizofrenici. Murți-bingismul are o aură a nefericirii, individul supus dovedind o mobilitate exterioară și o paralizare interioară în același timp.

4 Ibidem, p. 23.

5 Ibidem, pp. 27-28.

6 Ibidem, p. 28.

Mecanismul disimulării este numit de Milosz ketman (actoria practică la scară de masă⁷). Autorul identifică mai multe tipuri de ketman, mai multe nuanțe ale disimulării: ketmanul național, ketmanul purității revoluționare, ketmanul estetic, ketmanul sceptic, ketmanul metafizic, ketmanul etic și ketmanul profesional. Acesta din urmă este ilustrat de Milosz prin intermediul unei metafore: "sunt o cochilie agățată de o stâncă pe fundul mării. Deasupra mea se dezlănțuie furtuni, navighează vapoare mari, dar înerc să mă țin de stâncă, fiindcă altminteri aș dispărea ridicat de ape și nu ar rămâne din mine nici o urmă"⁸. Astfel apare ketmanul profesional. Dacă intelectualul își realizează eficient opera, îi este indiferent cum va fi ea prezentată și în favoarea cui va fi folosită.

Intelectualul care își menține gândirea prizonieră se teme de libertate. Teama de libertate nu este altceva decât teama de pustiu. "În om nu există nimic", spune dialecticianul. "Nu vei scoate nimic din tine, pentru că acolo nu este nimic". Omul nu este altceva decât o funcție a forțelor sociale. Cine dorește să fie singur se năruie. Admițând că în el nu există nimic, omul acceptă orice, chiar dacă știe că acest orice este rău, numai să se regăsească alături de ceilalți și să nu fie singur.

Milosz exemplifică situațiile de înrobire a intelectualului cu portretele a patru scriitori: Alfa, Beta, Gamma, Delta. Faptul că aceștia nu au nume proprii, ei putând fi numiți la fel de bine X, Y, Z, semnifică faptul că cei care s-au conformat, care au consimțit la încarcarea propriei gândiri, își pierd amprenta personală, devenind comuni.

Gândirea captivă pare a fi fost scrisă de Milosz pentru cititorul occidental. Tema o constituie convertirea la marxism sau fascinația intelectualilor față de ideologia comunistă, fenomen numit de Milosz mușcătura hegeliană.

La prima lectură, Gândirea captivă poate părea o carte politică. Însă, în primul rând aceasta este o carte literară, în care figurile scriitorilor concreți sunt generalizări metaforice ale unor cazuri supraindividuale. Cartea vorbește despre sufletul oamenilor și despre manipulare exercitată asupra limbajului, sentimentelor, valorilor. În sensul său cel mai profund, Gândirea captivă este un tratat moral camuflat.

7 Ibidem, p. 67.

8 Ibidem, p. 77.

Metafora în narativitatea multimedia

Ștefania Bejan

Nu este posibilă abordarea calculatorului ca instrument clasic de lucru, altfel spus, în calitate de prelungire exteriorizată a unei funcții umane, câtă vreme el s-a impus deja ca "meta-instrument", înglobându-le pe toate celelalte. În aceeași manieră, multimedia tinde a se propaga, astăzi, în ansamblul formelor comunicării.

Problema comunicării mediatizate de calculator a făcut obiectul unui colocviu la Universitatea Sherbrooke (mai 2001). Interesante sînt opiniile lui Fabienne Laboz, de la Universitatea "Paul Valéry" Montpellier, relative la folosirea metaforelor în practicile multimedia, cu rol de ghid al intenționalității concepturilor de sisteme, pe care le rezumăm aici. Pentru informatică, crede autoarea, trebuie rezolvată problema reprezentării conceptelor abstracte ale mașinii, astfel încât ele să devină accesibile omului.

Ca toată media, CD-ROM-ul se fondează pe un sistem de reprezentare și posedă o vocație cognitivă declinată pe noi versanți: pe de o parte, o funcție de organizare a realității, iar pe de altă parte, o activitate de structurare a cunoștințelor, formând o armătură pe care, mai apoi, gândirea să se poată întemeia. Această formă de comunicare este mediatizată prin intermediul instrumentului informatic, altfel spus, ea este o formă particulară de enunțare ce ocupă un loc în cadrul unui dispozitiv. Conținuturile informative sunt puse în scenă, scena-rizarea relatînd în mod specific procesul care vizează mediatizarea materialelor documentare, traversînd un artefact tehnic ce presupune în mod necesar contradicții și interacțiune. Punerea în scenă este, astfel, un subansamblu al conceptului de comunicare mediatizată prin calculator. Eforturile creatorilor de programe se cristalizează în jurul a două axe care sunt: metaforele și interactivitatea.

Informatica identifică două forme de interactivitate: funcțională și intențională. Cea funcțională permite stabilirea, apoi administrarea protocolului de comunicare între

utilizator și mașină și are drept scop modificarea stării sistemului. "Metaforele de descriere" sunt un caz tipic de reprezentare a interactivității funcționale: asistăm la un schimb de descrieri între utilizator și mașină, sub o formă sintactică, linii de coduri sau comenzi. Interactivitatea intențională este, în plus, susținută de o problematică foarte subiectivă a reconstrucției unei situații de comunicare și introduce datele calitative în modurile de schimb. Este acea formă de interactivitate care aspiră să reprezinte "metaforele lumii reale", obiecte puse în scenă pentru a reproduce un context familiar pentru utilizator. De exemplu, transpunerea celebrului "coș împletit" în contextul informatic, pentru a figura anularea unui fișier, este asimilabilă acestei forme de metaforă de interactivitate intențională.

Observăm că multimedia este un univers intrinsec metaforic. Astfel, ținând seamă de surprinzătoarele jocuri socio-economice (legate între ele), numeroși oameni de știință se interesează de metafore din punctul de vedere al cercetării (căutării) celei mai bune interacțiuni posibile între om și mașină (I.U.M.). Din postură comunicațională, înțelegem metaforele sub unghiul conținutului și în calitate de spații ale construcției unui proiect comunicațional comun, în sânul căruia intenționalitatea conceptorului se încrucișează cu cea a utilizatorului. Proiectul comunicațional revelează identitatea și rolul conceptorului în măsura în care el orientează identitatea și rolul consultantului, căpătând consistență prin intermediul "metaforei". Noi vedem, astfel, metafora ca evocare sensibilă a unui sistem de intenționalități, deschizându-se pentru a provoca o problematică unică în contextul punerii în prezență/absență a celor doi actori: conceptor-consultant.

Metafora este "ceva"-ul în jurul căruia se articulează narațiunea, încarnarea textului într-o personalitate particulară, această punere în formă unică ce face ca istoria dată să prindă formă. În același timp, ea se face recunoscută întrucât se află în relație cu ceva ce radiază în viața lectorului și pe care ea poate să o facă să rezoneze. Textul, fie că este literar sau hipermedia, atinge un proiect înscris într-o schemă globală de viață și se adresează, în consecință, intenționalității generale a lectorului.

Intenționalitatea este astfel un act mental care permite individului să-și orienteze voința către o finalitate și de a iniția declanșarea unei acțiuni, a unui comportament.

După exemplul textului tradițional, hipertextul utilizează un anumit număr de procedee retorice. Cel mai important dintre aceste procedee este, fără îndoială, metafora, fie ea vizuală sau textuală. Această metaforă permite utilizatorului să găsească repere pentru navigarea sa. Metaforele utilizate sunt gândite în scopul acțiunii imediate, prin opoziție cu metaforele de scenarizare, care îmbrățișează logica acțiunii în ansamblul său, acompaniind consultantul în lungul parcurs al reconstrucției de sens.

Cum o indică Woodhead: "Metaforele au o funcție esențială în măsura în care ele plasează și consolidează utilizatorul într-un model cognitiv cunoscut și realist, care îi dă mijloacele de a se localiza și orienta în hiper-spațiul informațional. Aceste metafore dobândesc astfel în hipertext un rol cognitiv structurant, pe care nu-l posedau în scriitura lineară tradițională. Astfel, se regăsește metafora cărții în anumite programe-hipertext, ca Toolbook, sau cea a fișelor (în Hypercard), sau, încă, cea a țesăturii (în Intermedia), cea a casei ...

Pentru anumiți autori, ca de exemplu Moulthrop, aceste metafore constituie un obstacol în calea scriiturii și lecturii unui veritabil hipertext. După ei, utilizarea

metaforelor este un fenomen tranzitoriu: ele sunt aici pentru că trecerea de la text la hipertext se face fără grabă. În ziua în care editarea electronică va deveni normă, lectorii se vor putea debarasa de aceste metafore "securizante".

Pentru a fi comprehensibilă, metafora trebuie să fie suficient de explicită. Ea nu trebuie să fie limitativă, altfel spus, ea trebuie să ofere un interval de interpretare destul de larg, cu riscul de a deveni prea uzuală. Metafora poate, atunci, să fie gândită ca o rezervă virtuală de interpretare de roluri și de identitate, suficient de precisă pentru a se face recunoscută de către publicul căruia ea îi solicită un efect de ecou identitar și, deci, de adeziune.

Lăsând deoparte toate preocupările tehnice și manipulatorii, s-ar înțelege prin "metaforă generală semnificată într-o hipermedia" evocarea vizibilă a unui sistem de intenționalități prin care conceptorul își afirmă identitatea și poziția, dar, în egală măsură, el le "orientează" pe cele ale consultantului. Știm că, în absența unei mize comune, nu există comunicare. La acest stadiu, metafora de ansamblu solicită consultantul la nivelul cel mai general al proiectului său de viață, la un nivel de intenționalitate legată de ființa sa în lume. Funcționarea metaforei poate fi gândită atunci ca un mijloc de provocare a unei problematice comune în contextul punerii în prezență/absență a celor doi actori (conceptor-utilizator) într-un spațiu virtual de comunicare, o rezervă virtuală de expresii și propuneri de roluri și de identități.

Contextul este inerent metaforei, ea capătă formă traversându-l. "Obiectele cognitive" prezintă trăsături vizibile, dar ele nu sunt decât reprezentarea finală emanând dintr-un ansamblu de structuri și concepte metaforice aflate deja acolo. Este motivul pentru care această chestiune trebuie să fie gândită încă de la nașterea proiectului, a ideii de scenariu. Se observă aici importanța verificării compatibilității metaforei cu viziunile asupra lumii, deja existente, un foarte mare decalaj, o interpretare defectuoasă sau introducerea unor semnificații eronate putând fi sursa întreruperii consultării.

Conceptorul trebuie să se atașeze în mod prioritar de cercetarea coerenței dintre metafora găsită și natura conținutului. Metafora trebuie să fie suficient de reprezentativă și expresivă, cu alte cuvinte, ea trebuie să se armonizeze cu atmosfera cognitivă și afectivă a mediului invocat. Deja, metafora tinde să fie înțeleasă întrucât consultarea poate căpăta un sens pentru vizitator.

Metafora propune un context identitar pentru consultant și, făcând-o, evidențiază pe cel al conceptorului. În mod similar, manifestarea intenționalității conceptorului, exprimată în metaforă, "poziționează" utilizatorul, îl face să ocupe un anumit loc în această lume, poate locul unui elev sau al unui potențial client. În felul acesta, metafora orientează structurarea progresivă a formei schimburilor.

Referindu-ne la eficacitatea procedurilor de navigație, efectiv indispensabilă, ea nu este în nici un caz garanția, nici a interesului, nici a calității unui CD-Rom, nici a insistenței utilizării de către consultant. Acesta trebuie, deci, să fie "pus în situație" în actul său de explorare și să evite de a fi considerat unic în capacitatea sa de a stăpâni un sistem. Punerea în situație implică angajamentul care solicită perspective de acțiune. Metafora, pentru a deveni producătoare, trebuie să integreze o strategie de anticipare a acțiunilor posibile, revelată în punerea în scenă.

Poate fi coerentă inventarierea principiilor generale născute din domeniul de practică ales ca atmosferă, apoi de a le articula în jurul unui nod metaforic pentru a garanta conexiunea legăturilor între urzeala narativă și metaforă.

Înțelegerea funcțională pe care o posedă consultantul sistemului decurge din interpretarea adecvată a metaforei. Cum povestitorul manipulează contextele istorice sau spațiale, con-ceptorul poate să manipuleze obiecte și instrumente, iar dificultatea rezidă în faptul că trebuie indus un potențial interactiv. Acest punct precis dislocă logicile narative tradiționale. Se manifestă un univers dinamic, incitând la participarea activă fără de care hipermedia este văduvită de o parte a naturii sale intrinseci: interactivitatea.

Ca și în literatură, metafora textului hipermedia rămâne firul Ariadnei în lungul căruia se creează și se organizează sensul. Aici, ea este reprezentată pe de o parte de obiecte, iar pe de altă parte de acțiunile posibile pentru care este inițiatora. Avem de-a face cu elemente narative care trebuie atașate metaforei și pot permite înlănțuirea logică a stadiilor consultării. Acțiunea, specifică unui stil narativ hipermedia, face să survină legăturile de cauzalitate între evenimente, aceste relații asigurând coerența ansamblului; fără ele, ansamblul în cauză n-ar fi decât un agregat de informații lipsit de sens.

Adeseori, astăzi încă, logicile narative utilizate pentru multimedia dislocă tradiții de flux linear provenite din cultura scrisă și audio-vizuală. Ele sunt aranjate cu mai multă sau mai puțină inspirație, fără de care nu s-ar putea afirma în mod real că un concept de narativitate hipermedia ar putea fi definit. Această ruptură cu linearitatea conferă un nou sens noțiunii de flux și constituie punctul de plecare al unei reflecții asupra narativității hipermedia. Aceasta deschide posibilități totalmente inovatoare de lecturi transversale ale textului, de revenire asupra lui, de căutare a desfășurării "istoriei", consultantul luând definitiv comenzile narațiunii. Pentru aceste rațiuni, se face simțită nevoia de a inventa un gen narativ generic, dedicat multimedia, care ar exploata potențialitățile langajiere și interactive și despre care ar putea să se refere în scris conceptorii în creațiile lor. Scrierile particulare multimedia dezvoltă oportunitățile de introducere a unor elemente spectaculare, de creare a mediilor multisenzoriale și de integrare a unor procedee narative complexe.

Pentru Fabienne Laboz, metafora este expresia unei intenționalități preexistând în concepția hipermedia, invitația la partajarea unei lumi de cunoștințe și la explorarea ei. Pentru a avea o influență asupra intenționalității utilizatorului, acesta trebuie să poată recu-noaște metafora și să adere la rolul propus, pentru că trezește în el voința de a se lăsa condus în explorare.

Conceptorul trebuie atunci să se întrebe asupra manierei de construcție a metaforei, altfel spus, să pună în scenă un ansamblu de semnificații comune pertinente pentru a crea un spațiu de corelație între intenționalitatea conceptorului și cea a utilizatorului. Prin metafora de intenționalitate, acesta poate înțelege locul pe care trebuie să-l ocupe în dispozitiv în calitate de lume de cunoștințe organizată, pe care o pătrunde. Metafora se poate fonda pe semnificațiile de care ea aspiră să se îndepărteze pentru a reveni apoi mult mai bine printr-un transfer analogic. Ea permite înțelegerea a ceva căutând în registrul a altceva.

Metafora potențează enorm posibilitățile de expresie, sporind intensitatea valorii langajiere și introducând variații sensibile. La confluențele activității mentale, straturile conștiinței, ale înțelegerii, emoției și imaginarului se regăsesc (se unesc din nou), pentru a instaura o funcționare intelectuală complexă și încărcată de afecte. Atunci când se construiește hipermedia, trebuie să poți înțelege cu ce și cum este fabricat contextul schimbului, cum se construiește și ce structurează relația între conceptor și consultant. În timpul consultării hipermedia, această relație conceptor-consultant, regizată prin reguli de

schimb, este traversată de o metaforă de intenționalitate în care se manifestă, ca într-un filigran, elemente relative la identitatea și la statuturi ale entităților sau persoanelor. Acești constituenți aparțin domeniului subiectiv și sunt, în consecință, dificil de reprezentat. Cu toate că ei exprimă sufletul expunerii, nu sunt vizibili.

Le revine, totuși, misiunea de a semnifica metafora globală, altfel spus, de a proiecta o identitate pentru actori, rolurile acestora, intențiile și acțiunile lor. În jurul acestui nucleu metaforic se organizează intriga narativă, constituită din elemente induse de informații calitative, senzoriale, spațiale și temporale. Ele sunt cele care materializează contextul pe ecran, elementele vizibile ale punerii în scenă.

Conținutul global capătă, în acest caz, forme divergente, antrenând utilizatorul într-o succesiune de roluri. Vom vorbi atunci despre metafore declinate pe un plan "orizontal", diluând și divizând obiectivul inițial. Rezultă apariția a numeroase obiective, aparent vizate, numeroase manifestări ale intenționalității pentru acest CD-Rom, nenumărate percepții ale aceleiași lumi, traduse prin criterii de relevanță proprii. Dacă numeroase entități sunt aduse să co-existe pe același suport, coerența de ansamblu implică gruparea lor în jurul unui obiectiv centralizator și clar identificabil pentru consultant.

Ceea ce nu exclude posibilitatea consilierii a mai multor obiective comunicaționale pe același suport; dar, este necesară explicitarea lor, pentru a se evita confuziile și deformările.

Demersul conceptorului comportă, de asemenea, o dimensiune pedagogică, de exemplu, în cazul creării unui site de călătorie turistică virtuală, când el tinde să modifice reprezentarea pe care utilizatorul o posedă despre subiectul în cauză, în scopul de a face să se nască o schimbare în orientarea percepției sale. În mod progresiv, se va structura corpusul în jurul unei teme și utilizatorului îi vor fi furnizate materialele pertinente pentru ca el să-și poată adapta propria viziune asupra lumii în concordanță cu cea propusă. Lumea prezentată, care nu exista în spiritul utilizatorului, devine parte integrantă a realității sale. A deveni "adevărată" pentru el, se traduce prin faptul că îi admite existența, o consideră plauzibilă și aderă la realitatea în cauză. Disonanța dintre concepții se șterge progresiv. Vom preconiza atunci construcția progresivă a metaforei în sensul "vertical", cu alte cuvinte, creșterea (amplificarea) progresivă a profunzimii de imersie, gradul de proliferare, mai degrabă decât în planul "orizontal", echivalent cu a face să coabiteze niște metafore de intenționalitate, unele lângă altele, existând riscul ca ele să nu fie compatibile.

În sfârșit, prin această formulare, se realizează o legătură între anumite concepții metodologice ale pedagogiei. Interlocutorul este determinat să descopere o temă procedând prin imersie progresivă, ca în "spirală" lui Jérôme Bruner, ceea ce necesită un "ghidaj" cores-punzător al consultantului către o anumită direcție, constituită printr-o intenție inițială de comunicare, restituită în cursul explorării și conducând spre o destinație finală în termeni de obiectiv comunicațional.

RECENZII

Anton ADĂMUȚ

Filosofii terapeutice ale modernității, Radu Neculau, Editura Polirom, Iași, 2001

Spune Gadamer că recuperarea, sau, mai exact, rememorarea sensului trebuie să devină misiunea proprie filosofiei. Prin urmare, este vorba de experiența hermeneutică. "Imaginea pe care încerc să o conturez este aceea a interpretării ca alternativă" - iată, cred, una din "ideile forță" ale lui Radu Neculau (Filosofii terapeutice ale modernității, Editura Polirom, Iași, 2001, p.116). Cum ? Arătând că "teoria experienței hermeneutice dezvoltate de Gadamer anulează sau tulbură liniile tradiționale de demarcație care confereau identitatea și autoritatea epistemologiei tradiționaliste carteziano-kantiene" (Ibidem). Proiectul lui Radu Neculau este în continuarea intenției lui Gadamer, acela care în Adevăr și Metodă formulase deja ambițiile metodologice ale hermeneuticii și pe care le-a pus în aplicație în trei domenii: arta, istoria și limbajul în general. A înțelege înseamnă a te pune de acord asupra sensului atribuit unor semne. Sarcina hermeneuticii filosofice este aceea de a înlesni înțelegerea intersubiectivă și comunicarea, salvând în același timp limbajul de la reducerea tehnicistă impusă limbajelor noastre naturale de către formalismul științei moderne.

În modelul ales de Radu Neculau (Ibidem, pp. 114-122) recunosc o tehnică aristotelică, una care scapă total logicului. Iată ce spune R. Neculau: "Dificultatea principală pe care o evidențiază acest model hermeneutic (potrivit căruia interpretarea sensului actual presupune degajarea înțeleșurilor preliminare care fac posibilă înțelegerea însăși) este că adevărul oricărei interpretări presupune corectitudinea interpretărilor preliminare care o justifică ș.a.m.d." (Ibidem, p. 119). La Aristotel este vorba de curiosul "trebuie să ne oprim undeva", fără de care oprire existența mea aici și acum devine un irațional. Din această perspectivă, sensul ființei se calchiază sensului cunoștinței și se ajunge la "caracterul în esență circular al interpretării" (Ibidem, p. 120), circularitate care nu e nicidecum un handicap.

Un text mai puțin recunoscut al lui Heidegger de la începutul anilor '80 (Beiträge zur Philosophie) pune problema a ceea ce un interpret, P. Capelle, numește "a treia apropiere" a lui Heidegger de chestiunea lui Dumnezeu. Este vorba de "ultimul Dumnezeu" (der letzte Gott), și ce putem numi teo-logie, la Heidegger se subordonează unui nou concept: pentru a gândi pe theos avem a defini o nouă logică; aceasta ar spune că Dumnezeu încetează de a mai fi cauză. Dacă ne mai poate încă salva, este pentru că El e într-un proces de difuzare cu destinul, proces la care omul ia deja parte, iar această difuzare e o consecință a unui nou concept al transcendenței.

Dificultatea conceptului clasic al transcendenței stă în aceea că presupune o "buclare" a timpului. Indicatorul nou care apare în fenomenul acestei opriri ne este dezvăluit de vocabula Ereignis, de unde și mutația decisivă pe care conceptul transcendenței o suferă. Problema rămâne însă, și e sintetizată de autorul lucrării Filosofii terapeutice ale modernității astfel: sarcina interpretării este dublă: concentrarea interpretului asupra

"lucrurilor înseși", și asumarea condiției hermeneutice (Ibidem, p. 121), în virtutea căreia conștiința hermeneutică trebuie să fie sensibilă față de alteritatea textului (Ibidem).

Aflu la Augustin următoarea spusă: "Dacă nu înțelegi câte nu înțelegi, nu înțelegi nimic". Heidegger, citat de R. Neculau, spune: "a înțelege cercul ca pe un vitiosum...înseamnă a nu înțelege înțelegerea de la bun început" (Ibidem, p. 120). Și din acest motiv crede R. Neculau că e nevoie de o reabilitare a prejudecății și de testarea ei. Această, pentru că "nici o formă de cunoaștere sau înțelegere nu este obiectivă și garantată în sine, în manieră anistorică așa cum pretindea metafizica de inspirație carteziană (Ibidem, p. 124). Rezultatul reabilitării gadameriene a prejudecății este un holism hermeneutic care, fie că o dorim sau nu, "sporește riscul unui autoritarism", obiecție, de altfel, făcută lui Gadamer.

Există, cred, în problema interpretării, o tensiune între deja și nu încă și, cel puțin din perspectiva dogmei (și dogma/ dogmatos înseamnă cert, sigur, infailibil; cuvântul "dogma" însuși provine din verbul doxein care înseamnă a gândi, a imagina, a avea cutare sau cutare opinie), tensiunea aceasta e în legătură cu doctrina Bisericii și credința, încât, dogmele trebuiesc interpretate într-o triplă perspectivă: ca verbum rememorativum, verbum demonstrativum și verbum prognosticum. Cu siguranță, deși poate părea forțat, pot citi cartea lui R. Neculau și prin cheia aceasta, mai ales că interpretarea dogmelor e, simultan, o problemă de teorie și de practică (Ibidem, pp. 128-133).

R. Neculau vorbește de o terapie prin hermeneutică și conchide, nimerit, că așa ceva ne arată că proiectul filosofic al modernității se află abia la început (Ibidem, p. 20) și "anxietatea carteziană" e tratată, chiar dacă deferent, cu un refuz sistematic. În locul "anxietății carteziene" R. Neculau propune, urmând pe Rorty, Gadamer și Habermas, "adoptarea unei filosofii practice cu funcții implicite terapeutice" (Ibidem, p. 16). Rorty reduce știința și filosofia la rangul de simple practici "culturale" și condamnă pretenția acestora de a spune adevărul. O asemenea pretenție nu e doar irealizabilă, e nejustificabilă și inutilă. Habermas consideră că nu filosofia este aceea care trebuie depășită, ci opoziția tradițională între filosofie și științe. Așa ajungem la "comunitatea de comunicare" sau "acțiunea comunicativă" (Ibidem, pp. 148-153).

Polemica se duce în jurul fundamentului rațiunii și a denunțării oricărei tentative de a întemeia rațiunea pe un teren stabil, sigur. Manifestul acestui nou tip de gândire (nou întrucât neagă existența unui asemenea fundament) este lucrarea lui Rorty - "Filosofia și oglinda naturii" (1979). Lucrarea este, în fapt, un triptic consacrat naturii spiritului, statutului teoriei cunoașterii și "sfârșitului" filosofiei. Ideile mari ale cărții sunt: - cultura occidentală, de la Platon încoace, și-a însușit dualismul suflet-corp, dualism care s-a dovedit a fi sursa a nenumărate false probleme;

- începând cu Descartes și Locke, cunoștințele noastre au fost definite după modelul oglinzii (ca reprezentări adecvate realului), de unde, din nou, nenumărate false probleme;

- orice filosofie care pretinde a explica raționalitatea și obiectivitatea în termeni de reprezentări adecvate, este depășită. Iată de ce, în "utopia" pe care Rorty se străduie să o construiască, filosoful ideal ar fi un "ironist liberal" (Ibidem, pp. 246-253). Rorty, se știe, va juca pentru filosofia analitică rolul pe care Popper l-a jucat față cu pozitivismul logic !

În fond, lucrarea lui R. Neculau "analizează maniera în care este tematizată funcția terapeutică a filosofiei în discursul contemporan" (Ibidem, p. 261).

Personal, consider cartea aceasta un eveniment editorial. Tema ca atare a lucrării nu este foarte frecventată în spațiul nostru filosofic și, de ce să nu recunosc, există chiar o anumită atitudine refractară față cu acest fel de a face filosofie (deși R. Neculau nu-și propune în nici un fel să "facă" filosofie; el e aici, mai curând, un adept al lui Husserl, un fenomenolog, chiar dacă nu numai atât, și cine parcurge paginile cărții va afla, poate, și de ce). Este și motivul pentru care, în "Cuvânt înainte" (Ibidem, p.7), R. Neculau practică, definitiv, cred, cel puțin două despărțiri, ambele potrivite spiritului cărții pe care o produce. El se desparte de obscuritate și de calofilism. Raționamentul e coerent, clar și distinct, este, prin urmare, cartezian, dar numai în consecințe, nu și în premisă.

Cristian NAE

**Sensus communis. Pentru o hermeneutică a cotidianului,
Ciprian Mihali, Editura Paralela 45, Cluj, 2001**

Apărută la editura Paralela 45, lucrarea lui Ciprian Mihali se remarcă mai întâi prin salutarul proiect de a-și asuma sarcina reconstrucției experienței hermeneutice ca redistribuire a sarcinilor sale legitimate în orizontul experienței facticității, unul din locurile de acces privilegiate astăzi la o gândire a sensului ca finitudine. Oferindu-ne o interogație lucidă și răbdătoare asupra sensului cotidianității, lipsită de tehnicitatea abordărilor critice, lucrarea sa devine unul din proiectele interesante și sub aspectul modalității de abordare, nu departe de exigențele demersului fenomenologic pe care autorul îl revendică în chip explicit. Renunțând la pretențiile unui demers exhaustiv, autorul propune o abordare perspectivală a orizonturilor de constituire ale cotidianului, prin care experiența fenomenologică, înțeleasă hermeneutic, devine un analog al experienței cotidiene, și aceasta întrucât cel din urmă este simultan orizont al gândirii metafizice a prezenței. Accesul la familiar are loc prin acele *abschattungen* care permit deschiderea orizontului, a cărui miză devine păstrarea sa simultană în exteriorul gândirii reprezentării, drept gândire a imanenței.

Propunându-și să abordeze cotidianitatea, ca finitudine a sensului singular, livrat unei experiențe comunitare, autorul pune prin aceasta în lumină chiar acele reziduuri ale "gândirii reprezentării și logicii identității" (p.135) care ocultează accesul la familiaritatea a ceea ce numim geneza perpetuă a sensului, demers în urma căruia sunt eliberate acele toposuri ale articulării sensului ca întâlnire, nu în ultimul rând cu o anume tradiție a gândirii (prin redescoperirea acelor locuri comune ale metafizicii odată cu reevaluarea de sine a sarcinilor înțelegerii, prin care autorul reușește să evite încă de la început capcana unei continuități epocale). Astfel, dacă în destinalitatea sa experiența privilegiată astăzi este una hermeneutică, acest privilegiu nu operează o inversare de roluri, arogându-și același statut director. Această precizare îi permite astfel să o abordeze "afirmativă" a cotidianului, eliberat de prejudecățile negative care-l însoțesc, prejudecăți determinate istoric (idee analizată de către autor pentru o adecvata distanțare și în raport cu ocurențele sale heideggeriene) și subsumate unei economii a interiorității. Este poate aici aceea întâlnire fericită cu gândirea diferenței care permite o autonomie a exercițiului hermeneutic câștigată în urma confruntării sale permanente cu gândirea metafizică sub

auspiciile istoricității, prin care necesitatea unei legitimări exterioare a exercițiului reflexiei își pierde caracterul constrângător, precizare de care lucrarea beneficiază încă din prefața semnată de către Jean-Luc Nancy.

Supusă deconstrucției este prin aceasta chiar ideea de original, demers în urma căruia această idee este redată exteriorului, adică pluralizată și expusă diferenței, sarcina hermeneuticii fiind astfel eliberată atât de povara metafizică a originii ca fundament cât și de înțelegerea pur negativă a acestei eliberări ca absență în constituția sensului.

Această dublă articulare, a facticității experienței cotidiene și finitudinii sensului, face miza și punctul forte al prezentului proiect, intersectând constant în demersul său analitic interpretarea semnificațiilor cotidianului și sensurile pe care înțelegerea și, în ultimă instanță, sarcinile exercițiului hermeneutic le dobândesc în confruntarea cu supozițiile proprii gândirii, articulate prin ceea ce autorul numește "echivocul benefic al expresiei <>". În acest fel, lucrarea se prezintă ca o recuperare a reflexivității constitutive demersului fenomenologic în orizontul hermeneutic, prin care hermeneutica face efectiv o experiență de sine, singularitatea demersului lui Mihali constând aici în alegerea reperelor. Este de altfel ceea ce face și interesul acestui volum preliminar, care trasează și deschide orizontul analizelor sale ulterioare, anunțate încă din introducerea lucrării de față și desfășurate pe coordonata temporală și respectiv spațială a experienței cotidiene, ca loc al donației de sens. Nu vom insista astfel asupra arhitectonicii cotidianului, lăsând dezvoltarea acesteia în seama cititorului, ci asupra flexibilelor sale articulații.

Această chestiune reține îndeosebi prin modul în care Ciprian Mihali înțelege să situeze sarcina deconstructivă a hermeneuticii, asumată în repetate rânduri ca un inevitabil demers prealabil al distanțării de gândirea semnificației, specifică metafizicii ca gândire a reprezentării, și reconsiderării funcției operatorii a sensului, situare care presupune în mod firesc raportul cu înțelesul sau heideggerian de dezocultare și cel nancyano-derridian de disoluție a metafizicii prezenței, în legătură cu care vom reveni ceva mai târziu.

În prima situație a acestui înțeles, Mihali preia ideea de dezocultare a acelor date care au blocat accesul la familiaritatea unei experiențe autentice, fie a Dasein-ului în orizontul ființei fie a ființei însăși (intervenind aici ca toposuri ale uitării ființei în favoarea ființării concepute după modelul dominației și al reprezentării) cu care acesta pornește în continuarea lui Heidegger la o analitică a experienței facticității. Aceste prejudecăți sunt în cazul de față cele de altfel cunoscute chiar de la Heidegger: conceperea istoricității după modelul unei temporalități vulgare sub dominația prezentei, care legitimează caracterul monumental și evenimentului și excepțional al rarității, înțelegerea cotidianului pornind de la un privilegiu al sensului ca inteligibil prin care este astfel ratată tocmai interogația asupra caracterului de proximitate al experienței sensului și astfel determinarea pozitivă a diferenței ca funcție a individualizării și prezentare de sine a singularului, în fine intervenția acestor prejudecăți în constituția sensului ca instanță transcendentă.

În această ultimă privință, asumarea ideii de diferență oferă șansa unei înțelegeri a fenomenului ca singularitate și eveniment, provenită chiar din înțelegerea diferită a alterității. În acest fel, este salutară aici analiza pe care Mihali o face experienței cotidiene a alterității, prin care, asumându-și proba unei dimensiuni practice a comprehensiunii, hermeneutica este chemată permanent să se (re)legitimeze, adică să interogheze

constituția experienței mundane, loc delimitat în acest caz de experiența participării și articulării de lume, denumită simplu co-existență. La fel de salutară este sub acest aspect și pasagera raportare la Lévinas prin care acesta amendează înțelegerea heideggeriană a deconstrucției specificându-i componentele semiologice și asignându-i astfel legitimitatea în orizontul facticității - în dimensiunea practică a înțelegerii alteritatea survine ca atare în întâlnirea Celuilalt, pornind de la radicalitatea căruia este posibilă o înțelegere adecvată a exteriorității, și asta întrucât, așa cum arată și autorul, în acest orizont factic al cotidianului sensul își capătă în raport cu ideea de originar înțelesul de orientare în situațiile deja existente. Acuitatea analizei acestui raport se dovedește aici fructuoasă în analiza celebrei "situații afective" (Befindlichkeit) ca operator care intervine în explicitarea structurii anticipative a înțelegerii.

Sub semnul acesteia se așează aici chiar sensul comun, prin care situarea mundană este înțeleasă în dubla sa valență de participare la sens și articulare de lume. Distanțarea explicită a autorului față de poziția heideggeriană este situată ca răsturnare a privilegiului autenticității Dasein-ului în favoarea co-existenței sau originarității raportului, suspectând la Heidegger remanența unei prejudecăți a istoricității ca privilegiu gândit după modelul excepției (caracterul "eroic" al in-sistenței în ființă) idee prin care își propune să regândească determinările negative ale cotidianului, insistând asupra dublei determinări a interogației ca situație a lumii și determinare de către aceasta (Befindlichkeit-Stimmung-bestimmt).

Autorul oferă astfel, am spune, prima determinare a exercițiului hermeneutic ca exercițiu al finitudinii, în care găsim și cele mai interesante consecințe ale interpretării sale - în conjuncția dintre sensul comun și orizontul cotidianului are loc atât o evidențiere a semnificațiilor cotidianității care conduce la regăsirea sensurilor acestei experiențe cât și un exercițiu analog în privința diferenței, prin care sunt eliberate diversele orizonturi de constituire și înțelegere ale sensului însuși și astfel asigurate sarcinile explicitării în înțelesul hermeneuticii ca deconstrucție. Grosso modo, acesta clarifică în cele din urmă supoziția fundamentală a demersului său, anume ideea circularității interpretării pe care o urmărește mai apoi la lucru în orizontul constituirii sensului comun, adică în experiența practică a co-existenței al cărei sol este chiar cotidianul.

În același raport cu Heidegger aș înscris și alegerea cotidianului ca topos al situației care printr-o secularizare a prejudecăților unei istoricități înțeleasă ca monumentalitate și singularitate a evenimentului accede la o "gândire slabă" a privilegiului, lipsit de obsesia unui dat ultim prezentă în înțelegerea originarului. Valențele care în prima privință, aceea a unei hermeneutici a cotidianului fac în economia discursului lui Ciprian Mihali din cotidian un loc privilegiat pentru chiar deconstrucția ideii de privilegiu hermeneutic sunt chiar cele prezente la Heidegger în Sein und Zeit și care descriu pentru acesta din urmă chiar constituția interpretativă a fenomenului: caracterul familiar al lumii, cu dublul său înțeles de ocultare și proximitate, respectiv diferența ca survenire a posibilului, proiect (intenționalitate), distanță hermeneutică sau conferire de propriu (apropriere).

În fine, se remarcă sub acest prim aspect modul în care cotidianul capătă astfel valențele unui operator hermeneutic. Raportarea lacunară la Husserl, întru totul necesară limpezimii proiectului, vizează alegerea a doua concepte fundamentale ale fenomenologiei - evidența și prezența - care intervin drept coordonate ale sarcinii deconstrucției a propriului proiect, lucrarea operând o redistribuire a înțelesului acestor

concepte în privința caracterului original al experienței. Acestea redescrivă în raport cu conceptul de exterioritate tocmai caracterul singular și evenimential al fenomenului.

În privința orizonturilor pe care proiectul unei hermeneutici a cotidianului le dezvoltă în mod implicit așa enumera doar pe cele care intervin ca surse și pe care interpretarea le elucidează progresiv, devenind probleme în chiar constituția acestei înțelegeri, adică acele orizonturi care descriu astfel în mod simultan experiența sensului ca gândire finită. Dezvoltările amintite privesc constituția "postmetafizică" a hermeneuticii, travaliul asupra ideii de sfârșit și, în fine, o explicitare a acestui raport prin conjuncția postmodernității filosofice cu gândirea hermeneutică ca acces la propriile date - idee care continuă de altfel înțelesul heideggerian al depășirii ca *Verwindung*. În aceasta privință decisiv ne apare apelul, marginal în economia lucrării, la înțelesul derridian al deconstrucției, prin care, rezumându-se la notificarea constituției diferențiale a ontologiei tradiției (interdependentei între diferență și prezență) deplasează diferența în chiar constituția fenomenului. În acest fel, experiența deconstructivă propusă întâlnește în manieră oarecum oblică dezvoltarea gadameriană a ontologiei hermeneutice-cotidianul, în înțelegerea căruia exercițiul sensului se explicitează ca experiență a medierii, devine progresiv o articulare de orizonturi în acest spațiu de joc al gândirii, cel al constituirii chiasmatică a sensului.

Tot la nivel de supoziții se remarcă o a doua ocurență a diferenței ca donație a exteriorului (care înlocuiește cuplul transcendență-imanență centrat pe Subiect) care explică abordarea din acest volum a constituției practice a înțelegerii și care traversează fragmentar discursul lui Ciprian Mihali, în special acolo unde aceasta este privită ca orizont al comuniunii și participării la sens, responsabilă pentru identitatea noastră comunitară.

Lucrarea conduce astfel la asignarea diverselor accepțiuni ale sensului comun dezvoltate de către autor în ultimul capitol prin analiza componentelor semantice ale ideii de simț comun, ca articulare a operatorilor prezenți în diversele orizonturi de înțelegere eliberate de cotidian (caracter practic, rutină și repetiție, anonim și apropiere). În aceasta, el propune un triplu excurs kantiano-gadameriano-deleuzian, în care figura chiasmului - al sensului și simțului, în acest caz - se regăsește ca operator de unificare a acestui traiect ce conduce la o îndepărtare progresivă de gândirea unei subiectivități transcendente. Prin aceasta, caracterul "comun" este desprins de opoziția cu pretinsa singularitate a unui sens propriu ca atribut al unei instanțe transcendente cât și lipsit de caracterul reificator al unei noi instanțe. Este în cele din urmă și pariul pe care Ciprian Mihali îl asumă cu tradiția adică, în cele din urmă, cu metafizica acesteia, în continuarea autorilor a căror achiziții hermeneutice le dezvoltă: acela de a oferi o schimbare a acestei constituții folosindu-se de valențele hermeneutice ale fenomenologiei. Deplasare prin care este interogată asumarea exercițiului diferenței în chiar cuprinsul firesc al existenței actuale, ca mediator între noi și propria constituție. De aceasta ține în fapt și înțelegerea adecvată a exteriorității ca mod de a fi al cotidianului - exterioritatea nu este nici o instanță, nici un atribut oarecare al unui impersonal subiect, ci o experiență a sensului care se face efectiv, experiență comunitară a comuniunii, care se împărtășește și în care ne situăm cu toții. Experiență care ne traversează fără a ne aparține și prin care sensul înțeles ca mediere capătă simplitatea diafană a interstițiului, sărac astfel în transparența

specifică reprezentării dar poate cu atât mai mult deschis unei articulări a gândirii ca pietas.

Dana TABREA

Religion, Fiction and History. Essays in Memory of Ioan Petru Culianu, ed. Sorin Antohi, Editura Nemira, București, 2001

Sub îngrijirea domnului Sorin Antohi, a apărut la editura Nemira, în două volume, o colecție impresionantă de studii și eseuri, închinată memoriei lui Ioan Petru Culianu. Scopul materialelor, de o calitate ireproșabilă, este de a oferi o imagine cât mai fidelă a ceea ce a reprezentat Culianu ca om, ca erudit, ca scriitor, ca personalitate multiculturală. În paginile volumelor semnează filologi, filosofi, jurnaliști, profesori la prestigioase universități din țară și din străinătate: Andrei Pleșu, Mircea Martin, Gianpaolo Romanato, Giovanni Casadio, Marin Mincu, Elémire Zolla, Andrei Oișteanu, Matei Călinescu, Gabriela Adameșteanu, John Crowley, Jennifer Stevenson, Dorin Tudoran, Michael Allocca, Ted Anton, Umberto Eco, Andrei Codrescu, Liviu Antonesei, Gabriela Gavril, Grazia Marchiano, Ileana Mihăilă, Moshe Idel, Paul Richard Blum, A. J. Droge, Bruce Lincoln, Dumitru Radu Popa, Călin-Andrei Mihăilescu, Martin Riesebrodt, Gregory Spinner, Michael Fishbane, Dan Alexe, Victor Ivanovici, Vladimir Tismăneanu, Giovanni Filoramo, Sorin Antohi, Ștefan Afloroaei, Nathaniel Deutsch, Nicu Gavriluță, H.-R. Patapievici, Roberta Moretti, Eduard Iricinschi, în ordinea în care studiile apar în volume. Ceea ce-i aduce împreună nu e limba comună, mulți dintre cei ce participă cu lucrări aparțin unei alte culturi decât a noastră ori au părăsit România, adoptând o altă limbă, nici măcar o unică preocupare tematică, domeniile frecventate de aceștia fiind atât de diferite, ci, simplu, numele, persoana sau personalitatea (după caz) lui Ioan Petru Culianu, pe care fiecare o înțelege în limba care îi este mai aproape și cu mijloacele familiare. Astfel s-ar explica acest caracter poliglot al cărții (apar studii în limbile română, italiană, franceză, germană și engleză), dar și eterogenitatea studiilor, care, de altfel, este un lucru normal pentru o lucrare de tipul celei prezentate. În Introducere editorul însuși semnalează aceste aspecte, justificându-le prin faptul că Ioan Petru Culianu a scris în cel puțin tot atâtea limbi câte reunește cartea, iar sfera intereselor sale a fost extrem de largă. Nu doar prin conținut, dar și prin formă volumele oglindesc pe cel ce a fost I. P. Culianu.

Avem în față două volume subdivizate în șase secțiuni: întâlnirile, dincolo de lumea aceasta, lumi ficționale - volumul I, afinități electivă, ecouri, moșteniri (spirituale) - volumul al II-lea.

În primul, prevalent este aspectul biografic, în plus mai interesează chestiunea circumstanțelor ori a semnificației morții lui Culianu. Personal, am aflat cu uimire că el a fost un lucid superstițios, un sceptic, dublat de un practicant al artei divinației (vezi studiul domnului Matei Călinescu). Mi-a plăcut eseul domnului Liviu Antonesei, care încearcă să-și imagineze, ca într-un joc, un destin paralel pentru eroul său, sub impulsul chinuitoarei întrebări "ce-ar fi fost dacă". M-am lăsat și eu de multe ori în vraja ei pentru ca apoi să-mi regret slăbiciunea, căci nu-mi spusese încă nimeni că "există o dimensiune borgesiană a spiritului ce se manifestă din copilărie, pe care unii o pierd, iar alții reușesc

să o păstreze și la maturitate" (jocul cu propriile posibilități). Rămîne să medităm asupra ideii avansate de acesta că I. P. Culianu ar fi borgesian avant la lettre: o analogie este stabilită între modul în care Culianu și Borges concep infinitatea universului ca arbore, cuprinzînd totalitatea lumilor posibile (a jocurilor mentale), respectiv ca bibliotecă, sistem infinit de structuri hexagonale.

Studiile ultim și antepenultim le-aș considera, mai degrabă, ca făcînd parte din cel de al doilea volum mai consistent prin problematică. Îmi pare destul de dificil să sistematizez temele de aici întrucît regăsim preocupări particulare, particularizate pe o chestiune anume: un concept sau un termen, drept puncte de plecare ale unor discuții elaborate - sincretism, morfodinamică, mitanaliză (studiile lui A. J. Droge, G. Spinner, I. Mihăilă), ultimele două putînd fi considerate metode; încercări de extindere a ceea ce Culianu abordează în opera sa de erudiție (fenomenul gnozilor, chestiunea experienței extatice) la domenii ca sociologia (M. Riesebrodt), hermeneutica (R. Moretti), metafizica (Ștefan Afloroaei), literatura (V. Ivanovici, M. Fishbane).

Unii autori identifică metoda lui Culianu cu mitanaliza (a descoperi miturile latente oricărei creații literare), concept care apare cu același sens și la Mircea Eliade. Înțelegînd-o în acest mod doar, ea poate fi aplicată pe un roman, un scenariu gnostic fiind recunoscut în Șase nopți pe Acropole de Yorgos Seferis ori pe un poem modern unde este reperată tema ascensiunii extatice (He Gazed, And Died, aparținînd poetului evreu H. N. Bialik).

În Cuvînt înainte la ediția în limba engleză a cărții despre gnoze, Culianu ne dă de înțeles că nu prin erudiția nemaiîntîlnită pînă la el, ci prin metodă intenționează să aducă ceva nou. Ce putem înțelege prin metodă în acest caz, domnul Patapievici reușește să redea succint în studiul său: set de reguli plus mecanism binar de generare. Setul de reguli corespunde presupuzițiilor ontologice fundamentale de tipul "există o altă lume", "există suflet deosebit de trup", iar ceea ce numesc metoda propriu-zisă presupune ca, avînd în față o problemă (obiect ideal, doctrina trinitară este un asemenea obiect ideal), plecînd de la anumite presupuziții ontologice de tipul celor enunțate și aplicînd principiul alegerii binare între aceste propoziții elementare, vom obține o ramificare infinită a soluțiilor, un sistem complet. Soluțiile sistemului ar putea fi prevăzute dacă am deține totalitatea datelor lui, adică presupuzițiile care îl fundează. Pretenția cea mai ridicată, pe care ar putea-o emite metoda aceasta ar fi cea de universalitate, adică de a fi aplicabilă oricărui obiect ideal sau joc mental.

Reținem definiția pe care domnul Ștefan Afloroaei o dă metodei: "un fel aparte în care gîndirea se orientează către fenomenul cercetat". Definiția este generică, dar cu trimiteri în hermeneutică. Multiplul tradițiilor de gîndire este deconcertant, ne-am putea da bătuți, considerîndu-ne din start învinși o dată ce ne-am propune să le înțelegem. Comunicarea cu ele ar fi, însă, posibilă - crede domnia sa - în virtutea unor reguli comune, respectiv a "gramaticii unui mod de a înțelege și simți", conținutul pe care această gramatică îl circumscrie este altul cu fiecare epocă (poate chiar individ) în parte. Regulile nu sînt altceva decît premisele de care am vorbit mai sus, iar soluțiile rezultate în urma combinării binare pot fi considerate "interpretări" în sistem.

Plecînd de la o sugestie a lui Culianu însuși, vom încerca să arătăm cum funcționează metoda sa. Individul x crede că nu există Dumnezeu, nu există viață dincolo de moarte etc. În fața oricărei probleme de viață cu care este confruntat, opțiunile sale se vor înjumătăți și el va alege, de fiecare dată, între aceste jumătăți în funcție de credințele

fundamentale, care îi ghidează viața. Totalitatea alegerilor constituie viața sa, sistem complet într-un anumit moment crucial (moartea). Abia moartea ne pune în fața sistemului definitiv constituit care e viața noastră. Putem anticipa ce alegeri va face x dacă îi cunoaștem toate credințele? Dacă acest om și-ar conștientiza toate credințele, ar putea să anticipeze ce decizii va lua și care vor fi consecințele lor?

Sub semnul celor spuse, am învățat că deciziile mele cele mai simple, pe care le iau în urma unor îndelungi deliberări de tipul da sau nu (fac asta sau asta) vor conta cândva, când paharul va fi plin ori sistemul complet, dar atunci mă întreb ce vină port pentru credințele implicite mie (gândirii mele) care îmi ghidează toate aceste acte și care e originea lor. Dar Collingwood nu-mi răspunde și nici Culiianu încă.

Cristina GELAN

Toleranța. Pentru un umanism eretic, Claude Sahel (coord.), Editura Trei, București, 2001

Într-un timp în care asistăm la nenumărate atrocități, una din problematicile care ar trebui să dea de gândit este aceea a toleranței. Se pare că la originile sale problema toleranței a fost legată de problema teologică a mântuirii, apoi de considerații politice, ajungând să se organizeze progresiv în funcție de trei determinații: o interogație cu privire la compatibilitățile și incompatibilitățile din interiorul sistemelor sociale bine definite, în care ar trebui să se țină cont de sloganul "Nu este totul posibil peste tot!"; o reflecție asupra formării subiectului printr-o educație bazată pe schimb și pe recunoașterea rolului legii în determinarea persoanei; o determinare a unei funcții teoretice sau epistemologice care ține cont de variații și dă atenție pluralităților, manifestând reticență față de orice reduționism.

Aceasta este ideea pe care lucrarea Toleranța. Pentru un umanism eretic, Editura Trei, București, 2001 - antologie realizată de literați, profesori de filosofie și de teologie, cineaști, psihiatri, istorici și sociologi contem-porani sub conducerea lui Claude Sahel - încearcă să o dezbată.

Structurată pe trei capitole ("Conștiințele alterității", "Puteri" și "Dreptul de cetate"), lucrarea este presărată de exemple din istoria literaturii și a filosofiei, din politica antică și din cea contemporană. Ideea de toleranță este analizată din mai multe perspective, anume: viața politică, libertatea moralei religioase, realitatea istorică. Una din ideile care frapează este aceea că toleranța are loc doar în interiorul dialogului și își dovedește existența numai în cadrul schimbului de idei, ceea ce implică expunerea posesiunilor teoretice și justificarea celor practice. Astfel, toleranța nu ar avea legătură cu realitatea, ci cu ideile pe care ni le facem despre aceasta Pentru a nu-și însuși trăsăturile unui ideal imposibil, aceasta trebuie înțeleasă, doar ca "simplă virtute de salon" și nu "în planul relațiilor umane" (p.14), constată Humberto Giannini (profesor de filosofie la Universitatea din Chile, membru al Comitetului de Onoare al Colegiului Internațional de Filosofie, Paris).

În legătură cu această idee, este relevantă distincția: caritate față de oameni-toleranță față de ideile acestora. Dacă toleranța se caracterizează printr-o indiferență față de ideile sau comportamentele anumitor oameni, caritatea se află în concordanță cu exigențele evanghelice, nepresupunând obligatoriu toleranța.

Etimologic, când avem în atenție cuvântul "toleranță", trebuie să facem apel la rădăcina indo-europeană "tol.tel.tla." - din care derivă "tollere" și "tolerare". "Tollere" implică sensuri precum: a ridica, a lua, a distruge; pe când "tolerare" presupune: a purta, a suporta, a lupta. Altfel spus, ideea de război și ideea de efort subîntind noțiunea de toleranță. Genealogia toleranței este o chestiune de raporturi de forțe, o dialectică între libertate și reforme, puritate a intenției și compromis cu interesele. Având în atenție problema toleranței astăzi, Claude Geffre, profesor de teologie, aduce în prim plan situația statelor care pun religia în interese pur politice, transformând istoria într-o minciună. Întru aceasta alege drept exemplu războiul din Golf, despre care se vorbește ca despre o confruntare între islamism și iudeo-creștinism, un conflict între un nord occidental bogat și un sud subdezvoltat, și aceasta deoarece problema toleranței s-a născut dintr-un fel de incapacitate de a concilia adeziunea la un anumit număr de adevăruri și toleranța în raport cu celelalte.

Pornindu-se de la considerația lui V. Jankélévitch, cum că putem face toleranța ambiguă, adică să spună orice, totul și contrariul lui, se argumentează în favoarea ideii că toleranța trebuie să stea sub semnul unui relativism, toleranța absolută putând duce la confuzie sau la "indiferentism". Nici ideea lui Voltaire, că slăbiciunea oamenilor, inclusiv cea a rațiunii, este cea care face necesară toleranța nu este lăsată mai prejos. Ea aduce cu sine verdictul: trebuie să ne tolerăm reciproc deoarece suntem slabi și inconsecvenți, gata mereu să ne schimbăm și să greșim. De aici se impune și distincția: toleranța bună, care presupune a asculta ideile altuia chiar dacă nu suntem de acord cu ele și a le discuta, toleranța rea, care manifestă indiferență față de adevăr sau față de o ierarhie a adevărilor.

Deși lucrarea abordează problemele prin prisme și unghiuri de vedere diferite, literatura îmbinându-se cu psihanaliza, filosofia și politicul, acestea devin la un moment dat argumente forte care oferă o argumentare cât mai completă ideilor puse în joc. Iată, în spiritul filosofiei, pusă în joc ideea unui așa-numit "prag de toleranță" (p.135) de care putem vorbi, precum vorbim de gradul zero pe scara temperaturilor, unde apa se transformă în gheață întrucât "a suportat frigul". Acest "prag" implică un "punct al diferenței" (sau "punct al străinului") exprimat prin aceea că, în ceea ce întreprindem nu acceptăm de la cineva apropiat ceea ce am accepta de la cineva mai puțin apropiat, "străin grație zgomotului și furiei istoriei" (p.135), realizându-se astfel o separare între propriu și non-propriu. Astfel este adusă în discuție ideea unui "cvasi-altul", amestec între același (nativul) și celălalt (străinul) în care celălalt nu este decât celălalt al aceluiași, un altul al său. Acest "cvasi-altul" nu poate nici măcar să reziste așa cum o face altul, ci doar "insistă".

Ce presupune aceasta "insistență"? Nimic altceva decât crearea la rândul său de "cvasi-altii ai propriei cvasi-alterități" (p. 137).

O perspectivă îndrăznească se impune prin Jean Borreil: nu există verb care să exprime varianta negativă a toleranței. Este absurd a spune "a intoleră", căci intolerabilul provoacă un refuz și o insurecție. Astfel, dacă toleranța și intoleranța sunt legate de straniețe, de sex, de comportament, de ethos sau națiune, aceasta se întâmplă întrucât ele sunt legate

de improprietatea care este datul nostru și pe care o acoperim cu fantoma unui propriu și a unei apartenențe ce trece drept propriul nostru.

Argumentări "ninite" de tipul "nici... nici sau argumentări de tipul "și ... și" vin să probeze idei despre natura virtuoașă sau vicioasă a toleranței, despre raportul dintre toleranță și libertate, în sens restrâns - libertatea religioasă. În acest sens reținem ideea : "Trebuie oare să-l tolerăm pe cel care pune la îndoială libertatea subiectului și pare să compromită în acest fel aplicarea principiului imputării care stă la baza supunerii față de legile civile?" (p. 126), sau ideea concordanței cerințelor Bisericii cu cele ale societății moderne, caz în care o problemă, precum cea a avortului e considerată a depăși problema unei morale creștine particulare, ținând de o etică laică sau de un drept natural.

De ce un "umanism eretic"? Întrucât are în vedere efortul făcut pentru eliberarea de dogmele ortodoxiilor și de ideea de omogenitate care definește identitatea fiecăruia, în vederea deschiderii în scopul întâlnirii cu "celălalt"; ceea ce presupune luarea unei căi "tangente" în raport cu propria apartenență, cu condiția ca și celălalt să ia o astfel de cale. Și, dacă este vorba despre cum gândirea poate să trăiască experiența umanității, atunci aceasta nu se poate realiza decât între Revelație și Inconștient, granițe între care vom căuta răspunsurile.