

JOURNAL *for the* STUDY *of* RELIGIONS *&* IDEOLOGIES

anul II • nr. 4 • spring. 2003

ISSN: 1583-0039

Editata de S.C.I.R.I. si S.A.C.R.I

<http://hiphi.ubbcluj.ro/JSRI>

EDITOR:

Sandu FRUNZA, U.B.B.

EDITORI EXECUTIVI:

Michael JONES, Temple University

Mihaela FRUNZA, U.B.B.

MEMBRI:

Alina BRANDA, U.B.B.

Diana COTRAU, U.B.B.

Codruta CUCEU, U.B.B.

Ana-Elena ILINCA, U.B.B.

DEMETER Attila, U.B.B.

Nicu GAVRILUTA, U. Al. I Cuza, Iasi

Nicoleta POPA, U. A. Vlaicu, Arad

Calin SAPLACAN, U.B.B.

Adonis VIDU, I. E. Oradea

TEHNOREDACTORI:

Horatiu CRISAN

Liviu POP

CONSILIU CONSULTATIV

Aziz AL-AZMEH

American University of Beirut

Vasile BOARI, U.B.B.

Ioan BIRIS, U. de Vest

Ioan CHIRILA, U.B.B.

Aurel CODOBAN, U.B.B.

Teodor DIMA, U. Al. I Cuza, Iasi

Michael FINKENTHAL

Hebrew University of Jerusalem

Mircea FLONTA

Universitatea Bucuresti

Ladislau GYEMANT, U.B.B.

Zev HARVEY

Hebrew University of Jerusalem

Moshe IDEL

Hebrew University of Jerusalem

Adrian-Paul ILIESCU

Universitatea Bucuresti

Marius JUCAN, U.B.B.

Ioan-Vasile LEB, U.B.B.

SALAT Levente, U.B.B.

Mircea MICLEA, U.B.B.

Adrian MIROIU, S.N.S.P.A.

Camil MURESANU, U.B.B.

Toader NICOARA, U.B.B.

Dorothy NOYES

Ohio State University

Liliana POPESCU, CEP Romania

Dan RATIU, U.B.B.

Traian ROTARIU, U.B.B.

Leonard SWIDLER

Temple University

Ioan TULCAN

Aurel Vlaicu University

Carol VERESS, U.B.B.

Leon VOLOVICI

Hebrew University of Jerusalem

Contents

Studies

RICHARD RORTY

**Anticlericalism si ateism
(Anti-clericalism and Atheism) • 4**

DAN-EUGEN RATIU

**Lumea artei: imunitate sau responsabilitate?
Problema responsabilitatii si a angajamentului
în arta contemporana
(The Art World: Immunity or Responsibility? The
Question of the Responsibility and the Engagement in
the Contemporary Art) • 13**

STEFAN MAFTEI

**Nietzsche's Thinking in Relationship with the
Aesthetical • 26**

BORIS DEWIEL

**Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive
Concept of Liberty • 42**

MIHAELA MUDURE

From the Gypsies to the African Americans • 58

Articles

CIPRIAN LUPSE

**Estetica arhitecturii moderne si productia artistica
(The Aesthetics of Modern Architecture and the Artistic
Production) • 75**

FRANCISC BAJA

**Violenta si corporalitate
(Violence and Corporality) • 84**

MIRELA CALBAZA

**Fenomenologia spatiului si spatialitatea templului
(Phenomenology of Space
and the Space of the Temple) • 90**

ERIC LEE GOODFIELD

**The Jewish Question and Beyond: Universalism and
Dialectic in the Confrontations of Marx, Zion and
Intifada • 98**

DEMETER M. ATTILA

**Aspecte ale liberalismului englez (Aspects of British
Liberalism) • 113**

S.C.I.R.I. Conferences

AUREL CODOBAN

**Manipulare, seductie si ideologie ostensiva
(Manipulation, seduction and ostensive ideology) • 122**

CAMIL MURESANU

Ideologia puterii monarhice în Evul Mediu (The Ideology of Monarchic Power in the Middle Ages) • 139

ADRIAN-PAUL ILIESCU

**Individualismul modern ca ideologie justificativa
(Modern Individualism as Justificative Ideology) • 149**

Book Reviews

CIPRIAN CHERHAT

**Istvan Kiraly V., Moartea si experienta muririi
(Death and the Experience of Dying) • 172**

ADRIAN COSTACHE

**Aziz Al-Azmeh, Muslim Kingship.
Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan
Polities • 175**

HORATIU CRISAN

**Mark Juergensmeyer, Terror in the Mind of God.
The Global Rise of Religious Violence • 179**

LORIN GHIMAN

**Marius Jucan, Singuratatea salvata
(Redemption of Solitude) • 182**

LORIN GHIMAN

**Romanian Journal of Society and Politics. Security in
Romania / Security for Romania • 185**

MARIA GYEMANT

**Adrian Paul Iliescu, Solitude and the Birth of Moder-
nity • 188**

ALEX MOLDOVAN

**Volker Harlan, Rainer Rappman, Peter Schata –
Plastica sociala (Social Plasticity) • 191**

PETRU MOLDOVAN

**Moshe Idel, Hasidism între extaz si magie (Hasidism
between Ecstasy and Magic) • 193**

GABRIEL TROC

**Fredric Jameson, Postmodernism or the Cultural Logic
of Late Capitalism • 197**

AUREL BUMBAS-VOROBIOV; VALENTINA BUMBAS-VOROBIOV

**Peter Sloterdijk, În aceeași barca, Eseu despre
hiperpolitica (Essay about hyperpolitics)
Disprețuirea maselor (The Despizing of Masses) • 205**

CODRUTA CUCEU

Întâlniri la Ierusalim (Meetings in Jerusalem) • 209

Anticlericalism si ateism

RICHARD RORTY

Professor, Ph.D, Stanford University

Author of the books:

The Concept of Potentiality (1956), *The Linguistic Turn* (1967), *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony and Solidarity* (1989), *Truth, Politics and "Post-Modernism"* (1997)

Email:
rrorty@stanford.edu

A revised and expanded version of a talk given by Richard Rorty on the occasion of the award of the Meister-Eckhart Sachbuch preis in December 2001, the article provides for its author an occasion for highlighting the latest developments regarding the condition of religion, religiosity, belief, faith, and atheism. Starting from the common sense and rather numerous instances of those who are „religiously unmusical,” Richard Rorty looks briefly at the meandering course of secularization, endorsing the idea that the conflict between science and religion is a struggle for supremacy between two institutions. Dealing mostly with Gianni Vattimo’s book *Credere di credere*, the American philosopher builds, in his unmistakable style, rich in highlights and shades, a case for the question of the (post)modernist believer, but also an occasion to notice the entrenching line separating the religious from the non-religious person, as two opposing ways of interpreting transcendence: as dependence, for the religious person; as hope, for the non-religious one.

Într-o zi, cei ce se ocupa de istoria intelectuala vor putea observa ca secolul douazeci a fost cel în care profesorii de filosofie au încetat sa puna întrebări inutile - întrebări de genul: „ce exista în mod real?”, „care este scopul si limitele cunoasterii umane?”, sau „cum se conecteaza limbajul cu realitatea?”. Acestea sunt întrebări care asuma faptul ca filosofia poate fi practicata în mod anistoric. Ele presupun ideea încorectă ca trecerea în revista a practicilor noastre din prezent poate oferi o înțelegere a „structurii” tuturor practicilor umane posibile*.

„Structura” este un alt cuvânt pentru „esenta”. Cele mai importante curente în filosofia secolului douazeci au fost anti-esentialiste. Aceste curente au luat în derîdere ambițiile devoltarilor filosofice precedente,

KEY WORDS:

anti-clericalism, atheism, essentialism, Vattimo, faith, onto-theology

pozitivismul și fenomenologia, pentru a proceda la ceea ce Platon și Aristotel speraseră să ajungă – să separe aparentele schimbătoare de realul statornic, ceea ce era doar contingent de ceea ce era în mod adevărat necesar. Exemplele recente ale acestui cal de bataie sunt *Limitele filosofiei* de Jacques Derrida, *Atitudinea empirică* de Bas van Fraassen. Aceste cărți stau pe umerii lui Heidegger, cel din *Ființa și timp*, a lui John Dewey, din *Reconstrucția filosofiei*, a lui Wittgenstein, din *Investigații filosofice*. Toate aceste cărți anti-esentialiste ne îndeamnă să ne eliberăm de vechile distincții grecești dintre aparent și real, necesar și contingent.

Un efect al dezvoltării anti-esentialismului și istoricismului este nepăsarea față de ceea ce Lecky a numit, cu o formulă celebră „razboiul dintre știință și teologie”. O tendință tot mai răspândită de a accepta ceea ce Terry Pinkard denumeste „doctrina hegeliană a socialității rațiunii” și abandonarea a ceea ce Habermas numește „rațiunea subiectiv centrată” în favoarea a ceea ce filosoful german numește „rațiune comunicativă”, a diminuat autoritatea ideii că convingerile științifice se formează în chip rațional, nu însă și cele religioase. Direcția post-pozitivista a filosofiei științei kuhniene s-a combinat cu opera teologilor post-heideggerieni, pentru a-i determina pe intelectuali să devină mai deschisi față de presupunerea lui William James, după care științele naturii și religia nu trebuie să se concureze reciproc.

Aceste dezvoltări au făcut cuvântul „ateist” să fie mai puțin popular decât fusese. Filosofii care nu se duc

la biserică sunt acum mai puțin înclinați să se definească ca indivizi care cred că Dumnezeu nu există. Acești filosofi sunt mai înclinați să folosească asemenea expresii ca aceea lui Max Weber, de „lipsit de simț religios”. Pot fi surd la tonul religiei, la fel cum poți să uiti de farmece muzicii. Cei care se consideră incapabili de a fi interesați de problema existenței lui Dumnezeu, nu au nici un drept să fie disprețuitori față de cei ce cred cu tărie în existența lui, sau față de cei ce neagă cu egala pasiune existența lui Dumnezeu. Nici unii, nici alții nu au dreptul să nesocotească pe cei pentru care disputa pare lipsită de sens.

Filosofia se aseamănă în această privință cu muzica și religia. Numeroși studenți – cei care trec de examenul final al cursului de filosofie 101, hotărâți să nu-și mai irosească vreodată timpul cu vreun alt curs de filosofie, incapabili să înțeleagă felul în care alții pot lua această materie în serios – sunt din punct de vedere filosofic lipsiți de acel simț muzical al filosofiei. Unii filosofi mai cred în faptul că această atitudine față de disciplină careia ei i-au închinat viața, este dovada unui defect intelectual, poate chiar a unui moral. Însă cei mai mulți se mulțumesc de-acum să treacă peste inabilitatea lor de a lua în serios problemele filosofice, ca nemaifiind importante atunci când evaluează intelectul ori caracterul unei persoane, mai curând decât lipsa de aptitudine față de lectură ficțiunii, înțelegerea relațiilor matematice ori învățarea limbilor străine.

Această toleranță crescândă față de cei ce dau deoparte pur și simplu chestiuni socotite altădată de cea mai mare importanță este descrisă uneori ca

adoptarea unei atitudini „estetizante”. Descrierea este mai cu seama populara printre cei ce gasesc o asemenea îngaduinta deplorabila, si care diagnosticheaza raspîndirea ei drept simptom al unei primejdioase boli spirituale („scepticism”, „relativism”, ori ceva la fel de îngrozitor). Însa termenul „estetic” folosit în asemenea contexte presupune distinctia etalon a lui Kant între cognitiv-oral-estetic. Respectiva deosebire este în sine cea dintre principalele tinte ale filosofarii istoriciste, anti-esentialiste.

Kantienii gîndesc astfel despre acest lucru, odata ce s-a renuntat la speranta de a atinge un acord universal în privinta unei chestiuni declarate drept o „chestiune de gust”. Aceasta descriere îi frapeaza însa pe filosofi anti-esentialisti la fel de puternic ca si ideea kantiana conform careia a fi rational înseamna a te conforma regulilor. Filosofi care nu cred ca exista asemenea reguli resping clasificarea kantiana în favoarea unor întrebări despre felul contextului în care unele credinte, practici ori carti pot fi dispuse în cel mai adecvat mod, din ratiuni practice. Odata ce parasim trihotomia kantiana, opera unor filosofi ca Bultmann si Tillich, nu mai pare o reductie a pretentiilor „cognitive” ale religiei la pretentii „pe de-a întregul” estetice.

În acest climat nou al opiniei filosofice, nimeni nu se mai asteapta ca profesorii de filosofie sa produca raspunsuri la o întrebare care i-a nelinistit atît pe Kant cît si pe Hegel : cum poate fi ajustata viziunea generala a stiintelor naturii cu complexul ideilor religioase si morale fundamentale pentru civilizatia europeana ?

Stiu ce înseamna sa adaptezi fizica chimiei, si chimia biologiei, dar acest fel de acomodare devine inadecvat cînd te gîndesti la interfata dintre arta si moralitate, politica si jurisprudenta ori dintre religie si stiintele naturii. Toate aceste sfere ale culturii se înlantuie, interactioneaza permanent. Nu este nevoie de o carta organizationala care sa specifice odata pentru totdeauna cînd partile au permisiunea sa se relationeze. Cum nu este, de asemenea, nici o necesitate de a tinde spre o perspectiva anistorica, ca un fel de ochi al lui Dumnezeu îndreptat asupra relatiilor dintre toate practicile umane. Putem sa ne pregatim sa asumam sarcina mai limitata pe care Hegel o numea „stapînirea timpului nostru în gînd”.

Date fiind toate aceste schimbari, nu este surprinzator ca doar doua feluri de filosofi sunt încă tentati sa foloseasca cuvîntul „ateist” pentru a se autodefini. Prima categorie este a celor ce mai cred încă ca credinta în divin este o ipoteza empirica, si ca stiinta moderna a dat fenomenelor explicatii mai bune decît cele oferite prin folosirea lui Dumnezeu. Filosofi acestei categorii sunt încîntati ori de cîte ori un naturalist ingenuu pretinde ca unele descoperiri stiintifice vor aduce dovezi în sprijinul adevarului teismului, deoarece gasesc ca este usor sa îl demaste. O pot face simplu, aducînd prin fata cititorilor aceleasi argumente despre irelevanta oricarei stari de lucruri distincte fata de existenta unei fiinte temporale si non-spatiale, argumente ca si cele folosite de Hume si Locke împotriva sustinatorilor adeptilor teologiei naturale a secolului optsprezece.

Împartasesc parerea lui Hume și Kant că notiunea „dovezii empirice” este irelevantă pentru a vorbi despre Dumnezeu¹, dar acest punct de vedere poate fi folosit în mod egal împotriva ateismului ca și a teismului. Presedintele Bush a evidențiat corect acest lucru atunci când, într-o cuvîntare menită să fie pe placul fundamentalistilor creștini, a spus că „ateismul este o credință”, deoarece nu este „subiectul nici a confirmării ori respingerii prin mijloacele argumentului ori evidentei”. Dar același lucru este valabil, desigur, pentru teism. Nici cei care afirmă ori cei care neagă existența lui Dumnezeu nu pot pretinde în mod plauzibil că dețin dovada vederilor lor. A fi religios în Occidentul modern nu are prea mult de a face cu explicarea fenomenelor specific observabile.

Există însă o a doua categorie de filosofi care se definesc ca ateisti. Ei sunt cei care folosesc cuvîntul „ateism” ca sinonim nerafinat pentru „anti-clericalism”. Aș fi preferat să folosesc cel din urma termen pentru ocaziile când l-am folosit pe cel dintîi, pentru a-mi caracteriza propriul punct de vedere. Aceasta deoarece anti-clericalismul reprezintă un punct de vedere politic, nu unul epistemologic ori metafizic. Este punctul de vedere pentru care instituțiile ecleziastice, în pofida binelui general pe care îl fac – în pofida consolării aduse celor aflați în nevoie ori deznădejde – sunt periculoase pentru sănătatea societăților democratice². În timp ce filosofi care pretind că ateismul, spre deosebire de teism este legitimat de evidență, au susținut că credința religioasă este irațională, seculariștii, printre care mă număr și eu,

se mulțumesc să spună că acest lucru este din punct de vedere politic primejdios. Din punctul nostru de vedere, religiei nu i se pot aduce obiecții atîta vreme cît este o chestiune ce aparține sferei private – atîta timp cît instituțiile ecleziastice nu încearcă să ralieze pe credincioși înapoia unor proiecte politice, atîta timp cît credincioșii și necredincioșii sunt de acord să urmeze conduita de a trăi și de lăsa și pe alții să trăiască.

Unii dintre aceia ce împartasesc această orientare, printre care și eu, nu au o educație religioasă și nu și-au dezvoltat vreodată atașamentul pentru vreo tradiție religioasă. Suntem cei ce ne numim lipsiți de „simțul religios”. Alții însă, precum distinsul filosof italian contemporan Gianni Vattimo, și-au folosit cunostințele filosofice și maiestria pentru a susține înțelepciunea unei reîntoarceri la religiozitatea tinereții lor. Acest argument este prezentat în originala carte a lui Vattimo, *Credere di credere*³. Răspunsul lui Vattimo la întrebarea „credeți acum din nou în Dumnezeu?” echivalează cu afirmația: îmi dau seama că devin din ce în ce mai religios, asadar presupun că trebuie să cred în Dumnezeu. Mă gîndesc însă că Vattimo ar fi putut proceda mai bine spunînd: devin din ce în ce mai religios, ajungînd astfel să am ceea ce numeroși oameni ar numi o credință în Dumnezeu, dar nu sunt sigur că termenul „credință” este descrierea corectă a ceea ce am.

Scopul unei asemenea reformulări ar fi acela de a ține cont de convingerea noastră că dacă o credință este adevărată, ea trebuie împartășită de toți. Vattimo

nu crede înșă ca toți oamenii ar trebuie să fie teiști, cu atât mai puțin ca ar trebui să fie cu toții catolici. El îl urmează pe William James în a disocia întrebarea „am dreptul de a fi religios?” de întrebarea „trebuie să credem cu toții în existența lui Dumnezeu?”. Tocmai în măsura în care se accepta cunoscuta critică a teologiei naturale făcută de Hume și Kant, dar se resping presupunerile pozitivistice conform cărora succesele explicative ale științei moderne au făcut credința în Dumnezeu neratională, am putea fi înclinați să spunem că religiozitatea nu este caracterizată în mod fericit de termenul „credință”. Așadar tentativa lui Vattimo de a scoate religia din arena epistemică, o arena în care religia pare să fie subiect al contestării de către științele naturii, este o tentativă salutară.

Asemenea tentative nu sunt desigur noi. Sugestia lui Kant că noi îl considerăm pe Dumnezeu ca un postulat al rațiunii practice, mai curînd decît o explicație a fenomenelor empirice, a deschis calea unor gînditori ca Schleiermacher pentru a dezvolta ceea ce Nancy Frankenberry a numit „o teologie a formelor simbolice”. Faptul a încurajat gînditori ca Kierkegaard, Barth și Levinas în a-l face pe Dumnezeu pe de-a întregul altfel - de neatîns, nu numai ca evidentă, dar și ca argument, și de asemenea ca gîndire discursivă.

Importanța lui Vattimo constă în respingerea ambelor acestor nefericite inițiative post-kantiene. Vattimo înlătură încercarea de a conecta religia de adevăr, și prin urmare nu găsește vreun sens unor notiuni precum „adevăr simbolic”, „adevăr emoțional”, „adevăr moral”. Cum de altfel, nu găsește nici

o aplicare pentru ceea ce numește (într-un fel gresit, după părerea mea), „teologia existentialistă” – încercarea de a face religiozitatea un fapt de a fi salvat de Pacat prin inexplicabilă grație a unei divinități cu totul alta decît omul. Teologia lui Vattimo este destinată în chip explicit celor pe care îi numește „semi-credincioși”, cei pe care Sf. Paul îi numea „căduți în credință” – categoria celor care se duc la biserică pentru nunți, botezuri, înmormîntări.

Vattimo se îndepartează de fragmentele din *Epistola către corinteni*, pe care Karl Barth le admira cel mai mult, și reduce mesajul creștin la pasajul din textul paulin, pe care marea majoritate a altor oameni o admira cel mai mult: *Corinteni*, I, 13. Strategia lui Vattimo este de a trata întruparea ca sacrificiul întregii puteri și autorități a lui Dumnezeu, a întregii sale alterități. Întruparea a fost un act de kenoza, actul în care Dumnezeu a daruit totul ființelor umane. Ceea ce îl îndreptățește pe Vattimo să avanseze cea mai surprinzătoare și mai importantă ipoteză: aceea că “secularizarea ... este o trasatură constitutivă a experienței religioase autentice” (21).

Hegel, de asemenea, a privit istoria ca întrupare a Spiritului, bancul ei de lucru fiind Crucea. Hegel nu a fost înșă dispus să treacă peste adevăr în favoarea iubirii. În acest fel, Hegel transformă istoria umană într-o narațiune dramatică ce atinge punctul culminant într-un stadiu epistemic de cunoaștere absolută. Pentru Vattimo, dimpotrivă, nu există pentru istoria umană, nici dinamica interioară, nici o teleologie intrinsecă, nu există nici o mare dramă de înfatisat, ci

doar speranta ca iubirea poate triumfa. Vattimo crede ca daca cercetam istoria umana tot atît de serios pe cît a facut-o Hegel, refuzînd în acelasi timp sa o asezam într-un context fie metafizic fie epistemologic, putem opri din miscarea sa de du-te vino pendulul dintre ateismul pozitivist militant si mijloacele de aparare simbolice ori existentialiste ale teismului. Asa cum afirma Vattimo, „se datoreaza numai faptului ca metanaratiunile metafizice au fost dizolvate, ca filosofia a redescoperit plauzibilitatea religiei si prin urmare, se poate apropia de nevoia religioasa a constiintei comune, independent de cadrul criticii iluministe”⁴. Vattimo vrea sa dizolve problema coexistentei stiintelor naturii cu mostenirea lui Cristos, nu însa prin identificarea lui Cristos cu adevarul ori puterea, ci cu iubirea.

Argumentul lui Vattimo ofera un exemplu despre felul în care liniamentele gîndirii, venind de la Nietzsche si Heidegger, se pot înlantui cu cele provenind de la James si Dewey. Deoarece aceste doua traditii intelectuale au în comun ideea conform careia cautarea adevarului si cunoasterii nu este nici mai mult si nici mai putin decît cautarea unui acord intersubiectiv. Arena epistemică e un spatiu public din care religia poate si ar trebuie sa se retraga⁵. Constiinta ca religia ar trebui sa paraseasca acest spatiu nu este o recunoastere a adevaratei esente a religiei, ci pur si simplu una din multele pilde de morala de relevat din istoria Europei si Americii.

Vattimo afirma ca „acum, cînd gîndirea carteziana (si hegeliana) si-a încheiat evolutia parabolica, nu mai

are sens sa punem fata în fata atît de transant, credinta si ratiunea” (87). Prin „gîndirea carteziana si hegeliana”, Vattimo înțelege aproape exact ceea ce Heidegger înțelege prin „onto-teologie”. Termenul acopera nu doar teologia traditionala si metafizica, dar si pozitivismul si (pîna în momentul de fata, devreme ce este o încercare de a aseza filosofia pe drumul sigur al stiintei) fenomenologia. Vattimo este de acord cu Heidegger în ceea ce priveste faptul ca „metafizica obiectivitatii culmineaza într-o gîndire care identifica adevarul Fiintei cu obiectul tehnostiintei, cu siguranta manipulabil, masurabil si calculabil” (30). Caci, daca identifici rationalitatea cu urmarirea acordului universal intersubiectiv, si adevarul cu rezultatul unei asemenea cautari, si *daca pretinzi, de asemenea, ca nimic nu trebuie sa aiba întîietate fata de aceasta cantare*, atunci vei izgoni religia din viata publica si din cea intelectuala. Aceasta deoarece vei fi facut din stiintele naturii paradigma rationalitatii si adevarului. Atunci religia va trebui sa fie privita ca fiind ceva asemanator unui concurent lipsit de sanse fata de cercetarea empirica, ori „doar” un vehicol de satisfactie emotionala.

Pentru a salva religia de onto-teologie este necesar sa consideram dorinta de acord universal intersubiectiv drept o dorinta omeneasca, printre multe altele, una care nu exclude automat pe celelalte. Aceasta este o doctrina pe care Nietzsche si Heidegger o împartasesc împreuna cu James si Dewey. Toti cei patru anti-cartezieni au formulat obiectii folosirii peiorative a termenului de „pe de-a întregul privat”, „pe de-a întregul literar”, sau „pe de-a întregul

estetic”. Cei patru ofera argumente atît pentru înlocuirea distinctiei kantiene dintre cognitiv si non-cognitiv, cu cea dintre satisfacerea nevoilor publice si a celor private (personale), subliniind ca nu este nimic „simplu” în ceea ce priveste satisfacerea celor din urma. Toti cei patru filosofi mai sus mentionati încearca, dupa cuvintele lui Vattimo folosite pentru a-l descrie pe Heidegger, sa ne ajute „sa parasim un orizont al gîndirii care este un inamic al libertatii si al istoricitatii existentei” (31).

Daca cineva ramîne în acest orizont al gîndirii, si continua astfel sa priveasca epistemologia si metafizica drept filosofie primara, va fi convins ca toate asertiunile facute de cineva ar trebui sa aiba un continut cognitiv. O asertiune are un asemenea continut atît cît este cuprinsa în ceea ce filosoful american contemporan Robert Brandom numeste „jocul ofertei si cererii de ratiuni”. A spune însa ca religia ar trebui plasata în sfera privata, înseamna a sustine ca oamenii religiosi sunt îndreptatiti sa separe aceste asertiuni de reseaua de inferente social acceptabile care ne înarmeaza cu justificari pentru a face aceste asertiuni, si trag consecinte practice din faptul de a le fi facut.

Vattimo pare sa se îndrepte spre o asemenea religie ce tine de sfera privata, atunci cînd descrie secularizarea culturii europene ca împlinire a promisiunii întruparii considerata drept kenoza, a faptului ca Dumnezeu în actul sau de daruire, a trecut totul pe seama noastra. Cu cît mai secular, cu cît mai putin hieratic devine Occidentul, cu atît mai deplin se

împlineste promisiunea evangheliilor ca Dumnezeu nu ne mai considera slujitori, ci prieteni. „Esenta revelatiei crestine”, spune Vattimo, „este redusa la caritate, în timp ce tot restul este lasat pe seama non-finalitatii diverselor experiente istorice” (77).

Aceasta redare a esentei crestinismului – cea în care golirea de sine a lui Dumnezeu si încercarea omului de a gîndi iubirea ca unica lege sunt cele doua fete ale aceleiasi monede – îi permite lui Vattimo sa-i considere pe toti marii deconspiratori ai Europei, de la Copernicus, Newton, la Darwin, Nietzsche si Freud, ca pe cei ce desavîrșesc lucrarile iubirii. Dupa Vattimo, „ei interpretau semnele timpului fara nici o alta stipulare decît cea a comandamentului iubirii” (66). Acesti deconspiratori erau adepti ai lui Cristos în sensul ca „Cristos însusi este deconspiratoul si... deconspirarea inaugurata de el... este sensul istoriei salvarii însesi” (66).

A întreba daca aceasta este o versiunea „legitima” ori „valida” a catolicismului ori crestinismului, ar însemna sa punem exact întrebarea gresita. Notiunea „legitimitatii” nu este aplicabila la ceea ce Vattimo, ori oricine altcineva dintre noi, face cu singuratatea sa. A încerca sa o aplici înseamna sa implici faptul ca nu ai nici un drept sa mergi la biserica pentru nuntile, botezurile, înmormîntarile prietenilor ori rudeniilor, decît daca nu recunosti autoritatea institutiilor ecleziastice, pentru a hotărî cine trece drept crestin si cine nu, ori sa nu te consideri evreu decît daca nu performezi acest ritual mai curînd decît altul.

Rezumând linia gândirii pe care Vattimo și cu mine o urmărim, pot spune: batalia dintre religie și știință din secolele optsprezece și nouăsprezece a fost o întrecere între instituții care au pretins fiecare suprematia culturală. A fost un lucru bun atât pentru religie cât și pentru știință ca aceasta din urmă a câștigat batalia. Deoarece adevărul și cunoașterea sunt o problemă de cooperare socială, iar știința ne da mijloacele să ducem la bun sfârșit proiectele sociale mai bine decât în trecut. Dacă cooperarea socială este ceea ce doriți, conjunctia dintre știință și simțul comun al zilei, este tot de ceea ce aveți nevoie. Dar dacă doriți altceva, atunci religia, care a fost îndepărtată din arena epistemică, o religie care privește problema teism vs. ateism ca neinteresantă, poate fi tocmai ceea ce se potrivește singurătății voastre.

Poate fi, dar poate să nu fie această soluție. Există totuși o mare diferență între oameni ca mine și oameni ca Vattimo. Având în vedere faptul că el a fost educat ca un catolic, iar eu nu am fost educat în nici o religie, acest lucru nu este deloc surprinzător. Dar dacă cineva crede că năzuințele religioase sunt oarecum preculturale, „fundamentale naturii umane”, se va împotrivi faptului de a lăsa lucrurile în acest stadiu - se va împotrivi faptului de a considera religia ca aparținând sferei private, se va împotrivi ideii de a o descătușa de cerința universalității.

Dacă cineva renunță însă la ideea că fie căutarea adevărului, fie căutarea lui Dumnezeu este puternic ancorată în toate organismele umane, și îngăduie ca ambele direcții să fie chestiuni de formare culturală,

atunci o astfel de trecere a lor în sfera privată va părea naturală și adecvată. Cei ca Vattimo vor înceta să creadă că lipsa sentimentului meu religios este un semn de vulgaritate, iar cei ca mine vor înceta să creadă că faptul de a avea asemenea sentimente este un semn de lășitate. Atât Vattimo cât și eu putem cita din *Corinteni*, I, 13, argumentându-ne refuzul de a ne angaja în vreo explicație ofensatoare pentru partea cealaltă.

Diferențele mele de păreri cu Vattimo se limitează la capacitatea sa de a privi un eveniment trecut ca unul sacru, și percepția mea potrivit căreia sfântenia rezidă doar într-un viitor ideal. Vattimo consideră hotărârea lui Dumnezeu de a trece de la condiția de stăpân la cea de prieten al omului, ca fiind evenimentul de care străduințele noastre prezente depind. Înțelesul acordat de el sacralui este legat de amintirea acelui eveniment, și al persoanei care îl întrupează. Semnificația pe care o acord eu sacralui, în măsura în care dețin una, este legată de speranța că într-o zi, în orice mileniu de-acum încolo, urmașii mei îndepărtați vor trăi într-o civilizație globală în care iubirea va fi în mare măsură unica lege. Într-o astfel de societate, comunicarea va fi lipsită de dominație, clasă și castă vor fi necunoscute, ierarhia ar fi doar o chestiune de conveniență pragmatică temporară, iar puterea ar fi în întregime la dispoziția acordului liber al unui electorat alfabetizat și bine educat.

Nu am idee cum o asemenea societate s-ar putea naște. Este, cum se zice, un mister. Acel mister, care, ca și cel al întrupării, privește întruparea în existența a iubirii care este bună, răbdătoare și îndură totul.

Corinteni I, 13 este un text la fel de folositor pentru oameni religioși ca Vattimo, a caror înțeles pentru ceea ce transcende condiția noastră este condiționat de un sentiment al dependentei, cât și pentru oameni nereligioși ca mine, pentru care înțelesul a ceea ce transcende constă în mod simplu în speranța unui viitor uman mai bun. Diferența dintre cele două feluri de oameni este cea dintre gratitudinea și speranța de nejustificat. Aceasta nu este o chestiune de convingeri conflictuale despre ceea ce există și ceea ce nu există în mod real.

Note:

* Traducere din limba engleză de MARIUS JUCAN.

Această lucrare este versiunea revizuită și extinsă a unei conferințe ținute cu ocazia acordării premiului Meister Eckhart Sachbuchpreis în decembrie 2001. Versiunea originală a fost publicată în germană în *Süddeutsche Zeitung*.

1 Am dezbătut acest punct de vedere mai detaliat într-un eseu despre „Voința de a crede” a lui William James : „Credința religioasă, responsabilitatea intelectuală și viața romantică” inclus în antologia mea *Filosofie și speranță socială*. Vezi de asemenea articolul meu „Pragmatismul ca politeism romantic” în *The Revival of Pragmatism*, editor Morris Dickstein.

2 Desigur, noi anti-clericaliști care suntem de asemenea oameni de stînga, nu avem nici o altă rațiune de a spera ca religia instituționalizată va dispărea în cele din urmă. Considerăm acest alt fel de desertăciune lămească periculos, deoarece așa cum spunea John Dewey „oamenii nu au folosit niciodată în întregime puterile pe care le au pentru a face ca binele să progreseze în viață, pentru că au servit o putere

exterioară lor și naturii, ca aceasta din urmă să facă munca de care ei sunt responsabili” („O credință comună” în *Later Works of John Dewey*, vol. 9, p.31)

3 Cartea a apărut în engleză sub titlul *Belief* (Stanford, Stanford University Press, 1999, traducerea Luca Disanto și David Webb). Citatele din Vattimo urmate de numărul paginilor din paranteze se referă la acest volum

4 Vattimo, „Urma urmei” în Jacques Derrida și Gianni Vattimo, *Religia*, (Stanford, Stanford University Press), 1998, p.84.

5 Întrebarea dacă această retragere este dezirabilă este cu totul diferită de întrebarea în stil kantian „este credința religioasă cognitivă ori non-cognitivă?”. Distincția mea între arena epistemică și ceea ce se află în exteriorul ei nu se întemeiază pe distincția dintre facultățile umane, și nici pe teoria despre modul în care mintea umană se relatează la realitate. Este o distincție între subiecte asupra cărora suntem îndreptați să punem întrebări pentru un acord universal și alte subiecte. Care sunt aceste subiecte - este o chestiune de politică culturală. Anterior a aceea ce Jonathan Israel numea „iluminismul radical”, s-a asumat că religia era un subiect aparținând genului mai întâi menționat. Multumită activității culturale-politice de trei sute cincizeci de ani, acest fapt nu mai are relevanță. Pentru mai multe detalii despre relația dintre teologie și politică culturală, vezi eseul meu, „Politica culturală și chestiunea existenței lui Dumnezeu”, care urmează să apară la Cambridge University Press, într-un volum de conferințe editat de Nancy Frankenberry.

Este de asemenea o chestiune diferită decât aceea despre faptul dacă vocile religioase ar trebui auzite în piața publică, unde cetățenii deliberază asupra unor probleme politice. Aceasta din urmă problema a fost intens discutată de Stephen Carter, Robert Audi, Nicholas Wolterstorff și mulți alții. Comentariul propriu asupra acestei dezbateri se află în articolul meu „Religia în piața publică: o reconsiderare”, în curs de apariție în *The Journal of Religious Ethics*.

Lumea artei: imunitate sau responsabilitate? Problema responsabilitatii si a angajamentului în arta contemporana

This study analyzes the relevance in the art world of an ethical and juridical category as the responsibility, as well as its content and limits. The acceptance of the idea of responsibility of the artists depends on the manner in which the "art world" and its frontiers are comprehended - as an autonomous and closed realm or, on the contrary, as a space open to the public control. If the modernist logic of the autonomy had led to the emergence of an artist who claims to an immunity/ impunity based on the absolute artistic freedom, the other model of the art world implies legitimately ethical and juridical questions, as well as an active relation between the public and the forms of the contemporary art. Still, the idea of responsibility is tighten to the mode of evaluating the powers of art. As soon as the social and political utility of the art is invoked, it ceased to be not only beyond the good or evil, but also beyond desirable and undesirable, and the responsibility of the artists belongs not only to the aesthetic realm but also to the political one.

Acest eseu propune o reflectie asupra problemei responsabilitatii în câmpul artistic, sau ceea ce se mai numeste „lumea artei”. Întrebarea daca aceasta categorie de natura etico-juridica poate fi aplicata în mod legitim artistilor a devenit inevitabila în urma constatarii ca o întreaga directie a artei moderne, avangarda pur formala, s-a definit prin preocuparea intransigenta pentru autonomie si prin refuzul de a raspunde asteptarilor si judecatii publicului. În fapt, arta moderna a revendicat, înca de pe vremea lui Baudelaire, o imunitate estetica sau, cu alti termeni, o impunitate morala asociata cu pretentia sa la autonomie, la libera creatie si la critica conventiilor, si conforma cu estetica socului pe care a promovat-o.¹ Mai mult, dupa cum observa Nathalie Heinich, o buna

DAN-EUGEN RATIU

Associate Professor, Ph.D.,
Chair of Systematic Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania.
Author of the books:
Moartea artei? (2000),
Disputa modernism-postmodernism (2001)

parte din arta contemporana se bazeaza pe transgresiunea sistematica nu doar a criteriilor artistice, a frontierei dintre arta si non-arta, ci si a cadrelor morale si juridice, a frontierelor dintre bine si rau, legalitate si ilegalitate. Din repertoriul artei contemporane fac parte atacuri la demnitatea umana si la integritatea persoanei,² atacuri la viata privata³, atacuri la proprietate⁴ sau la adresa unor opere de arta,⁵ care sunt totodata atacuri la adresa conceptelor juridice care delimiteza frontierele dintre legal si ilegal sau, cel putin, sanctionabil. În zilele noastre, pare sa se contureze o „exceptie estetica”, în sensul ca artistii, în calitate de eroi culturali, ar merita un tratament special în fata legii.⁶ Exista numeroase exemple în acest sens, de la *bold-up*-ul simbolic al lui Pierre Pinoncelli de la banca Société Générale din Nisa în 1975, la halucinantul atac cu rachete luminoase împotriva portului militar Toulon, lansat în 1993 de Philippe Meste de la bordul unei nave-opera de arta conceputa de el însusi, faptul cel mai uimitor fiind acela ca artistul, interpelat de politie, a fost amendat pentru lipsa certificatului de înmatriculare a ambarcatiunii sale.⁷

Toate aceste fapte, rezultate ale strategiei de subversiune promovate de catre unii artisti contemporani si legate, totodata, de revendicarile lor de imunitate – în sensul literal al termenului, ca prerogativa asigurând protectie împotriva actiunilor judiciare –, ridica mai multe întrebări: este ideea de responsabilitate a artistilor doar o forma de culpabilizare, de intoleranta sau de regres la o epoca în care artistul era supus cenzurii (care înlocuieste

judecata estetica printr-o judecata etico-juridica sau politica)? Aplicarea în câmpul artistic a categoriei responsabilitati se datoreaza doar confuziei cu realitatea sau cu criteriile de valoare proprii lumii ordinare? În fine, daca acceptam ideea unei responsabilitati a artistului, se ridica întrebarea asupra continutului si limitelor sale: exista (doar) o responsabilitate morala sau (si) o responsabilitate juridica si o responsabilitate politica a artistului? Pîna unde se poate accepta extinderea „autonomiei penale” a artei, adica a statutului de exceptie care îi permite sa scape legii comune ?

Raspunsurile la aceste întrebări sunt diferite, depinzînd de maniera în care este gîndita „lumea artei” si frontierele sale: ca un domeniu închis sau, dimpotriva, ca un spatiu deschis controlului public. De asemenea, problema responsabilitatii trebuie gîndita în raport cu problema angajamentului, ceea ce deschide o dubla interogatie privitoare la raporturile dintre arta si societate: pe de o parte, la angajamentul politic si social al artistilor, iar pe de alta parte, la angajamentul societatii însasi – ca spatiu regizat/ordonat de drept si de opinia publica – fata de diversele forme de arta si de valorile pe care acestea le vehiculeaza.

1. „Lumea artei” : un spatiu închis sau un spatiu deschis controlului public ?

Frontierele actuale ale „lumii artei” au fost trasate în cursul unui proces, cel al cuceririi autonomiei artei,

care a durat mai multe secole. Aceasta cucerire se înscrie în contextul mai larg al unei specializări a activităților sociale, în funcție de propriile lor logici. Pe măsura ce tutela religioasă și dependentă față de puterile feudale au declinat, arta, ca și știința, dreptul sau morala, a căutat din ce în ce mai mult să nu se supună decât propriilor sale reguli. Un pas important în această direcție a fost făcut la sfârșitul secolului XVIII, atunci când sfera estetică a fost separată de sferele cunoașterii și moralei. În paralel, s-a produs o schimbare de stil în critica de artă și în critica literară: operele au început să fie judecate nu în numele unui gust și în conformitate cu reguli prestabilite, ci, din ce în ce mai mult, în numele criteriilor pe care ele însele le instaurează. Odată cu romantismul, revendicarea autonomiei artei a fost dublată de pretenția la suveranitate; altfel spus, artistul – sau, la rigoare, comunitatea de artiști și de critici experți – este cel care decide în privința a ceea ce aparține sferei artei. În acest fel, s-au conturat mai multe paliere ale autonomiei artei: o autonomie din punct de vedere *social* – eliberarea de sub tutela religioasă și politică, și constituirea unei sfere estetice distincte, care se supune propriilor sale reguli; o autonomie din punct de vedere *estetic*, aplicată limbajului artistic; în fine, o „*autonomie suverană*”, care, în cazul picturii, se afirmă mai întâi față de suporturile tradiționale, și se manifestă apoi ca autonomie în raport cu contextul receptării și cu mecanismul recunoașterii estetice: este vorba de apropierea elementelor realului în scopuri artistice și intervenția provocatoare în spațiul social.⁸

Logica modernistă a autonomizării artei și cucerirea de către artiști a suveranității a avut, însă, și urmări nefericite: la extrem, acestea au culminat cu iresponsabilitatea artistului rupt public. A apărut astfel un anumit tip de artist modern, indiferent la injoncțiunile moralei și nerecunoscând nici o altă jurisdicție în afara normei specifice artei sale. Odată cu avangardele, artistul a obținut o libertate aparent nelimitată, înțeleasă ca imunitate și impunitate absolute față de liberă judecată a publicului ori a criticii.⁹ Din această perspectivă, „lumea artei” apare ca un domeniu izolat, autonom în raport cu normele colective, ca un câmp închis care își elaborează el însuși normele de acceptare, de refuz sau de ieșire a artiștilor. Acesta își desfășoară în deplină libertate demersurile, dincolo de orice constrângeri ale cunoașterii sau ale acțiunii, scăpând convențiilor activității utile și ale percepției comune sau, la limită, chiar judecății estetice.¹⁰ Mai multe teorii tind să argumenteze că nu trebuie să se judece arta de pe o poziție exterioară artei, și că aceasta nu poate fi judecată decât de pe o poziție internă. În această „lume a artei” – înțeleasă ca „regat al aparentei estetice” sau al „non-realității artei” – nu există loc pentru ideea de responsabilitate morală sau juridică a artistului. Artiștii nu ar fi, prin definiție, niciodată responsabili de ceva în ceea ce fac.

Există, totuși, autori care resping ceea ce numesc „tenaceă prejudecată modernă a iresponsabilității artistului”. În lucrarea intitulată *Artistes sans art?* (1994), Jean-Philippe Domecq denunță ideea artistului de neatins sau imun ca un mit romantic și, în revansă,

atribuie unora dintre artistii contemporani o grea responsabilitate : cea a crizei creativitatii sau chiar a crizei artei în genere.¹¹ Fara a fi tot atât de categoric, Rainer Rochlitz apara, în cartea sa *Subversion et subvention. Art contemporain et argumentation esthétique* (1994), atât mostenirea suveranitatii moderne cât si necesitatea judecatii estetice, încercând sa reabiliteze ideea unei ratiuni sau logici estetice. Din punctul sau de vedere, autonomia artei nu înseamna reclusiune asociala, ci logica proprie, inclusiv atunci când arta intra pe un teren teoretic sau politic. Aceasta logica interna a artei ar fi totodata profana si distincta de principiul placerii, exigenta fara a pretinde însa adevarul absolut, gratuita din punctul de vedere al obligatiilor sociale si totusi susceptibila de a fi miza unor critici riguroase. În acest fel, ireductibilitatea câmpului estetic la regulile cunoasterii discursive, ale moralei, ale politicii sau ale dreptului nu echivaleaza cu izolarea absoluta a artei. Conform acestei pozitii, a afirma „autonomia” artei nu înseamna a pune în paranteza mizele extra-artistice, ci înseamna filtraj, transformare si re-evaluare a acestor mize cu ajutorul regulilor pe care artistul si le impune în mod suveran. Altfel spus, orice pretentie politica sau filosofica a artei trebuie confruntata cu exigentele mediu-ului artistic, iar Rochlitz face eforturi pentru a relegitima un ansamblu de criterii de evaluare estetica, consensuale si stabile, pentru a judeca arta contemporana.¹²

Exista si un alt model al „lumii artei”, conceputa ca un spatiu deschis aflat sub control public, model schitat de catre Yves Michaud în lucrarea *La crise de*

l'art contemporain. Utopie, démocratie, comédie (1997). Acest model ia în considerare un alt fenomen desfasurat în cursul secolului XVIII, în paralel cu autonomizarea artei, si anume formarea spatiului public si a publicului. Este vorba de aparitia unei colectivitati care are o functie totodata legislativa si judiciara, fiind depozitara ultima a unui corpus de reguli ce guverneaza seriozitatea artistica, convenientele si valoarea morala, si a carei vigilenta continua este indispensabila pentru a le întetina. De atunci, publicul intervine ca un nou factor mediator într-o relatie care, mai înainte, nu înglobase decât artistul si comanditarul¹³. Din aceasta perspectiva, lumea artei apare ca un sistem complex în care nu exista doar artistii, pe de o parte, si operele lor, pe de alta, ci si *subiecti* (actorii sociali : public, creatori, intermediari), *situatii* (un mediu de receptare constituit din institutii, din comunicare, din modalitati de apropiere si de consum, atât publice cât si private), si *obiecte* (opere, concepte ale operelor, reprezentari simbolice si valori care le sunt atasate).¹⁴

Acest model al lumii artei implica si interogatii de natura etica si juridica, precum si o relatie activa a publicului cu formele de arta. Dupa cum arata Michaud, aceasta relatie se poate manifesta la fel de bine atât pozitiv, ca aparare a unei arte pentru comunitate, atribuire de comenzi publice sau asumare comunitara a sprijinului pentru o arta etnica, cât si negativ, sub forma plîngerilor depuse în justitie de catre asociatii civice, a campaniilor de presa, a procedurilor angajate de catre autoritati judiciare sau locale. În aceste cazuri, nu este vorba de cenzura în

sens propriu, ci de un alt tip de control asupra artei – în numele unui anumit public sau al valorilor unor anumite comunitati. Spre deosebire de ceea ce se întâmplă în cazurile obisnuite de cenzura, în care puterea centrala si identificabila, politica sau religioasa, ia initiativa actiunii judiciare, în aceasta situatie cele care intervin sunt diferite categorii de public.

Pe de o parte, sunt interventile legate de exprimari artistice care transgreseaza exigentele decenței sau normele religioase, morale, civice. Spre exemplu, în Statele Unite, asociatii cetatenesti si ligi conservatoare s-au mobilizat împotriva expozitiilor Mapplethorpe (fotografii reprezentând fie acte homosexuale extreme, fie nuduri de copii) si Andres Serrano (*Piss Christ*: fotografia unui crucifix scufundat într-un lichid galben), pe care i-au acuzat de atentat la bunele moravuri, obscenitate sau sacrilegiu. Unii aparatori ai celui din urma, atasati ideii de „libertate de expresie”, s-au declarat indiferenti fata de natura lichidului în chestiune, în opinia lor fiind importanta doar calitatea plastica a culorii. A urmat o dezbatere în Congres asupra oportunitatii adaugarii unui amendament la Constitutie, care sa nu mai permita protejarea unor acte de sacrilegiu prin invocarea libertatii de expresie. În aceste cazuri de transgresiune, însasi exigenta autonomiei estetice devine problematica, si ne putem întreba, alaturi de N. Heinich, pe unde trece linia de separatie între hiper-sensibilitate si subestimare a dimensiunii erotice a imaginilor sau, mai general, între perceptia etica si perceptia estetica? Ne aflam în fata unor obsedati sexual – progresistii, aparatori ai

libertatii de expresie artistica, care vor erotism peste tot (versiunea conservatoare), sau conservatorii, care vad erotism peste tot (versiunea progresista)? Cel mai problematic este cazul reprezentarii nuditatii infantile, resimtit de catre unii ca pedofilie, iar de catre altii ca sensibilitate fata de frumusetea pura a corpurilor copiilor.¹⁵ Trebuie adaugat ca, în Franta, dispozitiile unei legi din 1992 permit asociatiilor sa intervina ca parti civile în cazul expozitiilor cu caracter pornografic susceptibile de a pune în pericol copii.

Pe de alta parte, sunt acele cazuri în care intervin criterii – precum „corectitudinea” politica –, care nu sunt neaparat „politice”, dar care, în mod sigur, nu mai sunt nici estetice. Judecata estetica nu este nici macar înlocuita de catre o judecata etico-juridica sau politica, precum în cazurile obisnuite de cenzura, ci de catre o judecata de comunitate sau de grup ce face apel la norme ale comunitatii sau grupului ce nu mai tin în nici un fel de estetic. Spre exemplu, este cazul unei expozitii din 1995 consacrata sclavajului si intitulata *În spatele casei stapînului: peisajul cultural al plantatiei*, care a fost închisa imediat dupa deschiderea sa la Biblioteca Congresului din Washington, în urma protestelor angajatilor negrii ofensati de subiect. Într-o ordine de idei analoaga, în noiembrie 1994, în timpul unei expozitii de la Centrul Pompidou din Paris, intitulata *Hors limites*, lucrarea lui Huang Yong Ping *Le théâtre du monde*, un vivarium care trebuia sa fie plin de insecte si de reptile care s-ar fi devorat reciproc, a fost prezentat gol în urma campaniilor declansate de catre asociatii pentru protectia animalelor si de angajatii

centrului. Este vorba, în acest caz, de transgresiunea unor valori precum respectul fata de animale si compasiunea fata de suferinta lor. Aceeasi angajati protestasera, un an mai devreme, împotriva lucrarii lui Bernard Bazile care prezenta trei femei nude în locul *pin-up*-urilor suprarealiste ale lui Mel Ramos.¹⁶ Transformînd acele femei în „opere de arta”, artistul specula ambiguitatea creata între frumusetea referentului si excitatia sexuala, admiratia pentru corpul feminin si focalizarea asupra unui obiect erotic, contemplatia estetica si consumul estetic. Din punct de vedere etic, interpretarile au mers de la denuntarea alienarii feminine, revendicata de catre artist, si exploatarea corpului feminin redus la statutul de obiect sexual, denuntata de catre unii din angajatii centrului. S-au conjugat astfel o reactie de „dreapta”, animata de apararea moralei, si o reactie de „stînga”, animata de apararea dreptului femeilor de a fi respectate ca persoane si nu tratate ca obiecte sexuale.¹⁷

Conform interpretarii propuse de Michaud, este chiar inevitabil ca lumea artei – definita ca spatiu public, deci deschis – sa devina de acum înainte un spatiu de conflicte si de confruntari. Aceasta situatie este urmarea noului cadru social, cel al „democratiei radicale” (dupa formula lui Habermas), care nu mai este o democratie ideala compusa din cetateni perfecti, luminati, rationali, educati, ci o democratie adevarata si imperfecta, armonioasa si cacofonica, la care fiecare cetatean pretinde sa participe în mod deplin, oricare i-ar fi intermitentele, lacunele, imperfectiunile si erorile. Aceasta democratie radicala

este cea a opiniei publice, care intervine fara încetare în politica dar si în cultura. Ea atinge de acum înainte si arta, domeniu în care deferenta si reverenta fata de gusturile unei elite nu mai opereaza. Dupa Michaud, ne gasim într-o situatie autentica de „pluralism democratic al judecatii”, devenit astazi norma, si care cuprinde mai multe aspecte. Mai întîi, este vorba de o situatie de „non-comunicare si exterioritate”, care tine de coexistenta pacifica sau indiferenta a alegerilor culturale eterogene (exterioritatea corespunde eterogenitatii culturii contemporane si a grupurilor sociale). Pe de alta parte, exista un pluralism al confruntarii, care apare acolo unde, în fata aceluiasi obiect, se întîlnesc paradigme diferite de evaluare – atunci avem de-a face cu acele „respingeri ale artei” deja evocate în legatura cu interventia comunitatilor. În fine, exista divergente de apreciere în sînul lumii artei însasi – atunci avem de-a face cu un „pluralism intern”. Nu mai exista un cadru de referinta împartasit, fiecare grup fiind, la limita, redus la propriile valori. În acest fel, esteticul dispare ca potential loc de comunitate si comunicare. Concluzia lui Michaud este aceea ca elitismul sau „turnul de fildes” (replierea, din sînul unei lumi ostile, în arta pentru arta) este una din strategiile defensive în fata descoperirii faptului ca comunitatea estetica nu este decît un mit si ca utopia artei – o utopie a comunicarii si a comunitatii culturale formate în jurul operelor de arta – a luat sfîrsit. Lumea artei se descopera a fi decuplata de lumea sociala si politica, dezacordata de aceasta. Ceea ce vrea sa spuna ca nici cultura nici arta nu mai au nici cea mai mica

semnificație socială, și ca integrarea și coerența socială depind astăzi de alte mecanisme de legitimare; ca arta pentru artă nu este o artă pentru spațiul public, ci ceva cu adevărat gratuit, cu adevărat lipsit de responsabilitate și de incidență socială.¹⁸

În acest context, după cum arată Nathalie Heinich, lumea artei contemporane și-a construit mecanisme de apărare sau de imunizare făcute din ziduri și din cuvinte. Zidurile galeriei, ale muzeului sau ale centrului de artă generează sens, neutralizând evaluările non-estetice și, mai mult chiar, produc deferenta, o suspendare a opiniilor spectatorului care este ferm îndemnat să respecte operele. Cât despre cuvintele care formulează hermeneutica operelor, acestea au un dublu rol asemanător: în principiu, acela de a oferi acces la „sens”, dar și de a menține la distanță opiniile spectatorului, a-l impresiona, intimida, a-i impune respect.¹⁹ Apelul la alte criterii sau registre de evaluare – economic, funcțional, etic, civic, juridic – prin intermediul cărora spectatori își exprimă opiniile, nu este altceva decât răspunsul public la acest mecanism de apărare al lumii artei. În studiile în care a examinat câteva dintre respingerile artei contemporane, Nathalie Heinich ajunge la constatarea că evaluările în termeni de frumusețe și de calitate a sentimentului sunt puțin solicitate față de artă contemporană, despre care se admite în general că nu ține sau nu mai ține de „artele frumoase” în sens propriu. În acest caz, publicul face apel la alte registre de evaluare. Unele dintre aceste registre permit situarea diferendului pe acele terenuri în care comensurabilitatea pare mai ușor de atins:

economicul („cât costă asta”), funcționalul („la ce folosește asta”). Altele îl „moralizează”, dar cu riscul de a conduce la conflicte de evaluare tot atât de puțin decidabile: registrul eticului („este corect, este convenabil sau nu să faci asta ?”) și cel al civismului („este bine pentru comunitate ?”). Instanța juridică constituie un ultim și foarte important registru de acord sau dezacord. După cum observă Michaud, faptul că în situațiile de conflict se ajunge adesea în fața justiției, de la care se așteaptă o decizie – precum în cazul coloanelor lui Buren de la Palais Royal din 1986, sau al instalației lui Huang Yong Ping din expoziția *Hors limites* din 1994 – este foarte semnificativ. Nu doar că instanța juridică pare să poată oferi o procedură efectivă de decizie asupra operei, permițându-i sau nu să continue să existe, ci ea funcționează și ca metaforă a judecății estetice pierdute, întretinând credința că ar mai exista încă o modalitate de a transa, chiar atunci când câmpul estetic a devenit incert. Astfel, conchide ironic Michaud, dacă nu mai există critici, cel puțin rămân judecătorii. Respingerile democratice ale artei introduc, deci, o nouă dimensiune în situația artei contemporane, mergând mult mai departe decât simplul fapt de a respinge: ele deplasează cu putere valorile și criteriile de evaluare din două părți ale frontierei lumii artei, și repun sub semnul întrebării caracterul sacru al artei. De partea publicului, ele stau mărturie pentru o luare de poziție emancipată de respectul și de deferenta tradiționale. De partea lumii artei, ele clatină certitudinile, estetica fiind forțată să mărturisească

faptul ca se sprijina pe o putere, fie ea a statului, fie a unei institutii, fie a unei elite cultivate sau a maestrilor discursului.²⁰

2. Angajament si responsabilitate politica

Un alt palier al problemei responsabilitatii artistilor este cel al responsabilitatii politice: cînd înceteaza arta de a mai fi nu doar dincolo de bine si de rau, ci si dincolo de dezirabil si indezirabil? Pe scurt, responsabilitatea artistului tine de domeniul politicului din momentul în care se pune problema utilitatii politice si sociale a artei. Responsabilitatea politica este corolarul angajamentului politic al artei însasi. Acestea categorii apar odata cu paradigma avangardei istorice, care implica vointa de a actiona în mod direct asupra realitatii cu mijloacele artei, si de a înlocui opera printr-un travaliu, virtualmente politic, situat la frontiera dintre arta si viata. Tentatia de a utiliza opera de arta în scopuri politice subzista si în cazul avangardei postbelice, la miscari precum Fluxus, Arte Povera, Supports/Surfaces, etc., sau la artisti precum Hans Haacke. Iar atunci cînd arta si politica nu mai întretin o relatie de exterioritate ci arta asimileaza politicul si politicul integreaza arta, judecata nu poate decît sa se plaseze pe teren politic.

Dar ce înseamna pentru un artist a fi responsabil din punct de vedere politic ?

Raspunsurile sunt diferite, responsabilitatea politica atribuita artistilor aflîndu-se în strînsa legatura cu

evaluarea puterilor artei. La extreme se situeaza, pe de o parte, cei care afirma ca arta nu poate schimba nimic („Rien n’arrive par l’art „) sau ca nu este mijlocul cel mai potrivit pentru a revolutiona o societate, iar pe de alta parte, cei care investesc în artist/arta o mare responsabilitate – în sensul unei misiuni, al unei datorii – fie aceasta educarea umanitatii (precum Schiller în *Scrisori asupra educatiei estetice a umanitatii*, 1795) sau integrarea sociala, fie eliberarea sau schimbarea lumii prin arta (precum cei care se reclama din proiecte politice revolutionare). În acest ultim caz, reversul ideii responsabilitatii politice a artistului este cenzura sau chiar pedeapsa, care merge de la condamnarea simbolica la anihilarea artei, cum au facut-o dictaturile fasciste sau comuniste. Se poate observa ca controlul politico-estic a fost mai puternic acolo unde era împartasita ideea ca arta conteaza în realizarea utopiei sociale. În Uniunea Sovietica si în tarile comuniste, valoarea artei se cîntarea cu unitatea de masura a contributiei la revolutia proletara (de altfel, acesta este si motivul pentru care realismul socialist nu este o doctrina estetica, ci morala si politica).²¹

Un simili-control politic, care trimite la un alt gen de cenzura, de aceasta data din partea criticii de arta, a aparut atunci cînd neo-avangardele artistice de dupa al doilea razboi mondial au reluat mai vechiul proiect al interventiei pe teren social, politic si economic. În numele acelui angajament, s-a recurs la criterii extra-artistice pentru a judeca importanta si valoarea operelor de arta. Categoriile de evaluare estetice au fost puse în paranteza sau chiar eliminate si înlocuite

de criterii politice. Din perspectiva interpretării politice a operelor, arta autonomă a devenit un gen frivol, iresponsabil din punct de vedere etic. Din momentul în care teoria „politizată” a denunțat contemplarea, complezența oricărei opere auto-suficiente și acceptarea regulilor jocului „instituei arta”, pentru o parte a criticilor a crea o „opera de artă” a devenit aproape un act culpabil.²²

În schimb, alți analiști (atât conservatori cât și de stînga) care au evaluat producția artistică contemporană din perspectiva valorii sale sociale, i-au acuzat efectele sociale. Criticii de tendință conservatoare sau neo-conservatoare, precum Daniel Bell, Hilton Kramer, Arnold Gehlen, au denunțat recuperarea și comercializarea culturii moderniste, care implica pericolul transformării anarhismului într-un mod de viață. În celebra lucrare *Contradicțiile culturale ale capitalismului* (1976), sociologul american Daniel Bell denunță hedonismul generalizat care guvernează sfera culturală, și care are drept primă consecință contradicția dintre normele culturii și cele ale societății. Treptat, capitalismul ajunge apoi să-și piardă etica sa în profitul hedonismului modernist care, în domeniul comportamentelor culturale, nu face decât să îl slăbească: noile stiluri de viață și valorile contra-culturii minează valorile integrării politice și culturale, și acționează de manieră subversivă asupra vieții cotidiene. Cît despre versiunea critică de stînga (Harold Rosenberg, Peter Fuller), aceasta denunță, dimpotrivă, pierderea forței de subversiune a artei de avangardă, care nu mai contribuie cu nimic la eliberare,

precum și recuperarea și comercializarea valorilor culturale desfigurate și neputincioase. Criticul de artă american Harold Rosenberg (*De-definirea artei*, 1972) subliniază și dispariția criteriului gustului, „dezestetizarea” operelor și epuizarea ideii unei culturi de opoziție sau de negație. Conform diagnosticului său, avangardismul anilor postbelici ar opera într-o „zonă demilitarizată”, aflată între fantomele avangardei, de o parte, și cultura de masă schimbătoare, pe de altă.²³

Dar una dintre cele mai necrutătoare evaluări ale responsabilității politice a artiștilor vine din partea istoricului și criticului de artă Jean Clair, în lucrarea intitulată *La responsabilité de l'artiste. Les avant-gardes entre terre et raison* (1997), înscrisă în polemica asupra naturii artei contemporane și a criteriilor de judecată a acesteia, deschisă de cîtva timp în Franța. În urma unor evenimente recente (expoziții și colocvii care au atras atenția asupra problemei responsabilității politice a artiștilor), Clair abordează această problemă atât în dimensiunea sa istorică, cât și în actualitatea sa. El tratează, pe de o parte, despre ambiguitățile politice ale avangardelor artistice ale secolului XX – expresionismul german, avangarda rusă, futurismul italian, modernismul arhitectural –, iar pe de altă, despre ceea ce el numește „strania impunitate” a artei moderne, care o pune la adăpost de judecata umană, impunitate legată de privilegiul acordat de mai bine de un secol avangardei, despre care se presupune că ar încarna progresul și revoluția.²⁴

Examinarea relatiilor pe care miscarile artistice de avangarda le-au întreținut cu puterea fascista si cu cea comunista, prin intermediul doctrinelor politice, doctrinelor nationalismului si teoriilor rasiale, duce la constatarea ca fiecare dintre aceste miscari s-a oferit, într-o maniera proprie, recuperarii politice sau a suscitat tentative de recuperare politica. Astfel, artistii avangardei ruse, ca Tatlin sau Rodcenko, s-au pus ei însisi în serviciul realismului socialist, devenind propagandistii planurilor cincinale si ai unor lucrari precum saparea canalelor, pe parcursul carora au murit milioane de persoane. La rândul sau, futurismul italian a acompaniat fascismul pas cu pas, aspirând sa devina arta sa oficiala: caracteristicile sale – dispretuirea cartilor si a muzeelor, a învățării si traditiei, apelul la incendiul „purificator” si apologia tabulei rase, admiratia oarba pentru tehnologie si violenta ca „igiena a lumii” – sunt tot atâtea trasaturi totalitare. În Germania, nazismul a încercat, de la începutul celui de-al doilea deceniu pînă în anul 1937, sa atribuie expresionismului rolul unei arte nationale si revolutionare, profitînd de patosul acestuia, de angajarea sa în cautarea unei limbi originare si de pretentia sa de a exprima esenta „pura” a germanitatii.²⁵ Doar ca recuperarea expresionismului nu a mai avut loc, deoarece Hitler si Rosenberg aveau nevoie de o arta mult mai simpla si mai populara.²⁶ Aceasta observatie critica, ce apartine lui Michaud, pare sa fi fost anticipata de catre Clair, caci el ridica urmatoarea întrebare: “Faptul ca în URSS, ca si în Germania, avangarda a fost în cele din urma respinsa

de catre regimurile totalitare, si ca reprezentantii sai, dupa ce au fost curtati, au fost constrînsi sa se exileze sau au fost asasinati, este suficient pentru a o exonera de orice responsabilitate?” Iar criticul francez continua fara mila: “Exista oare o relatie intrinseca sau o comunitate de natura între avangarda si totalitarism? Are avangarda trasaturi care sa o asimileze cu regimurile cele mai violente pe care le-a cunoscut Europa si, prin urmare, departe de a servi cauza libertatii umane, s-a facut complicea demersului lor de dominare?” Fara a subscrie complet la condamnarea radicala pronuntata în aceasta privinta de catre Hans Magnus Enzensberger,²⁷ Clair considera ca responsabilitatea avangardei artistice deriva din compromisurile pe care le-a facut cu dictatura, din faptul ca – încercînd sa scape de *nomos* si de regulile care regizeaza democratia – a fost baza de încercare a intolerantei spirituale si a violentei fizice. Caci nostalgia unei lumi pre-tehnice si a unei întoarceri la origini, fascinatia arhaismului si a primitivului împartasite de avangarde, în Germania, în Italia ca si în URSS, se sprijina pe un refuz comun al economiei de piata si al democratiei parlamentare. Cu toate acestea, Clair mentine o anumita ambiguitate a raportului culpabilitate–inocenta în cazul artistilor, deoarece el se întreaba (din nou) ce fel de responsabilitate politica este, în cele din urma, cea a unui artist? În opinia sa, un angajament politic vinovat nu afecteaza marimea unui artist ca artist. Ceea ce el percepe si condamna ca injustitie este mai degraba faptul ca presupusa culpabilitate a artistilor este, de obicei, judecata cu

masuri diferite atunci când este vorba de curente populare ale realismului și când este vorba de curente elitiste ale avangardei. Astfel, el acuză faptul că realismul a fost și rămâne stigmatizat, în timp ce curente avangardiste, deși compromise în alt mod, așa cum s-a văzut, sunt în mod automat achitate.²⁸

Cît despre dimensiunea actuală a responsabilității politice a artiștilor, se pare că astăzi – într-o situație definită prin perimarea noțiunilor de critică și de angajament mostenite din timpul avangardelor (stare definită de Michaud ca „sfîrsit al utopiei artei”) – abordarea acestei probleme este mult mai relaxată. Atunci cînd discutăm despre valoarea artei contemporane, afirma Michaud, noi gîndim mai întîi în termeni estetici, cei ai criteriilor de judecată a operelor, ai acceptabilității estetice, și nu în termenii integrării sociale sau ai contribuției la nașterea unei noi societăți. În Franța, aceste teme au fost abordate ultima dată în anii '68. De atunci, artiștii angajați s-au dez-angajat. În anii '70 și '80 „dezvrăjirea” a cuprins lumea artei franceze, și, pe parcursul acestor două decenii, evaluarea puterilor artei a făcut obiectul unei revizuirii complete. Proiectul utopic al artei critice a apărut în mod definitiv ca idealist și condamnat atît la recuperare, cît și la neputință. Funcția socială a artiștilor și-a pierdut în mod gradual din conținut, reducîndu-se adeseori la ocuparea unui loc în tabelul ocupațiilor socio-profesionale. Chiar dacă persista încă ideea că a fi artist implică valori de stînga, contribuția valorilor artistice propriu-zise la constientizare și emancipare apare ca fiind doar simbolică. Date fiind

vicisitudinile pe care le-a cunoscut în trecut, angajamentul nu mai este valorizat ca angajament politic, ci ca angajament social limitat, fragmentat, localizat – fie el consacrat corpului, maladiei, excluderii, identității, vespimentului, etc. Pertinența socială generală a travaliului artistic nu mai poate fi revendicată în chip fatis, ci devine indirectă, oblică.²⁹

În aceste condiții, ne putem întreba dacă mai rămîne ceva din ideea responsabilității artiștilor, fie aceasta doar ca supunere la judecata estetică? Ce paliere de autonomie ar fi limitate de o astfel de responsabilitate? În mod sigur, nu libertatea de expresie a artiștilor – libertatea de a-și alege forma, materialele, dimensiunile, culorile, etc. ale operei sale. De acum înainte, nimeni nu mai poate să-i impună unui artist alegerile, să reproșeze unui pictor culoarea roșie a unui cer sau faptul de a prefera acțiunile tablourilor. Dar, în același timp, nu este lipsit de sens și nici injust a-i cere să-și asume responsabilitatea actelor sale, din momentul în care acestea implică și consecințe care depășesc sfera autonomizată a creației artistice. Nu putem aprecia decît ca inconsecventă și contradictorie atitudinea acelor artiști contemporani care intervin pe terenul social-politic și, totodată, se retrag sub acoperirea imunității estetice atunci cînd se pune problema răspunderii pentru actele lor. Libertatea artiștilor poate fi concepută doar ca termenul unui binom care include la fel de bine și responsabilitatea. Dacă tensiunea dintre libertatea de expresie și responsabilitate este abandonată, atunci nu mai rămîne nimic altceva decît o aspirație vidă,

imunitatea absoluta pe care o reclama unii artisti riscînd sa lipseasca arta de sensul sau.

Note

1 Yves Michaud, *La crise de l'art contemporain. Utopie, démocratie et comédie*, Paris, PUF, 1997, p. 126

2 Actiunea *Kunst und Revolution* din 5 iunie 1968 condenseaza cea mai mare parte din transgresiunile tabu-urilor legate de integritatea corpului si de demnitatea umana, al caror laborator experimental a fost actionismul vienez. Pe podiumul marelui amfiteatru al universitatii din Viena, Otto Mühl flagela un masochist mascat, în timp ce Günther Brus, cîntînd imnul austriac, urina în fundul gol în fata publicului. A urmat un concurs între acesta si trei asistenti dezbracati care beau bere, pentru a stabili cine urineaza cel mai departe în directia lui Mühl, în timp ce Oswald Wiener prezenta la microfon un expozeu complex asupra informaticii. În SUA, într-o actiune intitulata *220 F-Space*, artistul Chris Burden si trei acolitii au inundat o galerie, au urcat pe o scara pentru a se afla deasupra apei, unde au aruncat un fir electric de 220 volti, ramînînd acolo mai multe ore.

3 Artista Sophie Calle a publicat fotografii ale unor camere de hotel ocupate, unde a patruns dîndu-se drept camerista (*L'Hôtel*), si ale unui necunoscut urmarit clandestin timp de mai multe zile (*Suite vénitienne*, 1982).

4 În 1996, tînarul artist Hervé Paraponaris a utilizat furtul ca materie a operei de arta, expunînd la Muzeul de arta din Marsilia diferite obiecte furate, sub titlul voit provocator *Tout ce que je vous ai volé*. Proprietarii lor au fost invitati sa descopere opera si, daca doresc, sa-si recupereze bunurile.

5 Cele mai triste exemple de "vandalism" sunt cele ale unui tînar artist moscovit, Alexandre Brenner, care a deteriorat o pînza de-a lui Malevici (petrecînd apoi cîtva timp în

închisoare pentru acest fapt), si al veteranului Pierre Pinoncelli, care, în 24 august 1993, a urinat în faimoasa *Fontaine* a lui Duchamp la Carré d'art din Nîmes, pe care apoi, într-un act "artistic" înscris în suita actiunilor si *happening*-urilor sale, a si deteriorat-o cu lovituri de ciocan. Chiar daca Pinoncelli a declarat ca, în acest fel, "a prelungit provocarea lui Duchamp", urmarind sa denunte institutionalizarea artei si derivatele sistemului social, el a fost condamnat, în 1999, la plata unei amenzi de 300.000 de franci. Cf. *Beaux Arts*, no. 176, janvier 1999, p. 7

6 Nathalie Heinich, *Le triple jeu de l'art contemporain*, Les Editions du Minuit, Paris, 1998, pp. 158-159, 162-163, 166-167 ; N.Heinich, "Pour en finir avec la querelle de l'art contemporain", in : *Le débat* no. 104/1999, p.110

7 Nicolas Bourriaud, "La provocation dans l'art contemporain", in : *Beaux Arts*, no.182, juillet 1999, p. 72

8 Rainer Rochlitz, *Subversion et subvention. Art contemporain et argumentation esthétique*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 31-38, 84-85

9 Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art*, Paris, Ed. du Seuil, 1992, Thierry de Duve, *Essais datés 1. 1974-1986*, Editions de la Différence, 1987, cf. R. Rochlitz, *Subvention et subversion*, pp. 38-43

10 Y. Michaud, *La crise de l'art contemporain*, pp. 111-112, 164-165

11 Jean-Philippe Domecq, *Artistes sans art?*, Paris, Editions Esprit, 1994, capitolul "De la vulgate en milieu d'art", pp. 107-108

12 R. Rochlitz, *Subvention et subversion*, pp. 43-44, 49, 77-78, 226-227

13 Thomas E. Crow, *Painting and public life in XVIIIth Century*, 1985

14 Y. Michaud, *La crise de l'art contemporain*, pp. 133-134, 228-231

15 N. Heinich, *Le triple jeu de l'art contemporain*, pp. 147-148, 154

16 Y. Michaud, *La crise de l'art contemporain*, pp. 124-128

17 N. Heinich, *Le triple jeu de l'art contemporain*, pp. 155-156
18 Y. Michaud, *Op.cit.*, pp. 128-130, 159-161, 223-225, 245-250, 262-263

19 N. Heinich, *Le triple jeu de l'art contemporain*, Troisième partie : "Integrations. Les murs et les mots"

20 Y. Michaud, *Op.cit.*, pp. 162-166

21 Y. Michaud, *Op.cit.*, pp. 106-107

22 R. Rochlitz, *Subvention et subversion*, pp. 55-61, 195.

Rochlitz, adept al distincției între principiile estetice și principiile politice, respinge acest punct de vedere. După el, pentru a face cunoscute opinii politice și pentru a acționa în mod politic, există alte mijloace decât cele împrumutate din arsenalul artistic. În sine, politica nu are nimic estetic. Nu există obligație morală inerentă practicilor artistice, consistând în a trebui să pună în evidență mizele politice. Trebuie deci să ne întrebăm dacă arta este mijlocul potrivit pentru a transmite "mesaje" politice, și trebuie bine precizat în ce măsură aceasta practică, de acum înainte "politică", mai ține de "arta". Sensul operelor de artă nu se reduce la funcția ideologică pe care ele o pot îndeplini în funcție de contextul socio-politic în care ele intervin, este ireductibil la o luare de poziție politică. Vezi *op.cit.*, pp. 191-197, 200-205, 220

23 Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, PUF, Paris, 1979, Harold Rosenberg, *La dé-définition de l'art*, Jacqueline Chambon, Nîmes, 1992. Vezi și Y. Michaud, *Op.cit.*, pp. 112-121

24 Jean Clair, *La responsabilité de l'artiste. Les avant-gardes entre terreur et raison*, Paris, Gallimard, 1997, pp.13-20

25 J. Clair, *La responsabilité de l'artiste*, chapitre 2 "Le cheval et la rune (L'avant-guerre)", pp. 31-69

26 Y. Michaud, in *Le débat*, no. 98/1998 : "La guerre de l'art. Regards croisés", pp. 21-22

27 "Fericit cel care se poate persuadea că cultura ar putea vaccina o societate împotriva violenței. Dinainte de zorii secolului XX, artiști, scriitori și teoreticieni ai modernității au demonstrat contrariul. Predilecția lor pentru crime, pentru outsider-ul satanic, pentru distrugerea civilizației, este notorie. De la Paris la Sankt-Petersburg, inteligenția *fin de siècle* a flirtat cu teroarea. Primii expresioniști doreau războiul din tot sufletul, ca și futuristii [...] În țările mari, cultul violenței și "nostalgia țării", în favoarea industrializării și a culturii maselor, au devenit parte integrantă din patrimoniu. Noțiunea de avangardă a luat de atunci un sens nefericit pe care primii adepți nu și l-au imaginat niciodată..." Hans Magnus Enzensberger, "Culture de haine, médias en transes", in : *Vues sur la guerre civile* (1995), cf. J. Clair, *La responsabilité de l'artiste*, pp. 18-19

28 J. Clair, *La responsabilité de l'artiste*, pp. 59, 61-63, 66-68

29 Y. Michaud, *La crise de l'art contemporain*, pp. 106, 156-157, 169

Nietzsche's Thinking in Relationship with the Aesthetical

STEFAN MAFTEI

Ph.D. Student, Faculty of
History and Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.
E-mail:
stmaftei@yahoo.com

This paper debates the new theories of philosophical and aesthetical discourse by applying them to Nietzsche's thinking on art. The article consists of four general subjects, each of them focusing on an essential part of Nietzsche's special relationship to art: 1) Art generated by the philosophical text itself, through the form of the fragment; 2) The artistic relationship as an interdisciplinary ground for philosophical knowledge of the world (especially as applied in Nietzsche's and Schopenhauer's work); 3) A critical debate on Wolfgang Iser's theory about the interdisciplinary aspects of the philosophical and aesthetic discourse; 4) The backgrounds of Nietzsche's aesthetics project explained in Claus Zittel's theory on Nietzsche's "aesthetic turn." Thus, Nietzsche's thinking is defined as a relationist project, emphasizing the "self-destruction dynamic" of his aesthetical perspectivism.

I. „The methodology” of the fragment

It cannot represent a novelty for us today the fact that the faith of Nietzsche's writings is strongly related to the cultural destiny of Germany and, sometimes, to the cultural destiny of Europe¹. The “myth” of Nietzsche's work often embodied prophetic, sceptical, decadent or romantic features. Nevertheless, more than a “philosopher of the future”, he is a man of his times and a forerunner of what Baudelaire already named using the word *modernity*.

Nietzsche's style is much closer to the romantic tradition, although his fragments and aphorisms incline towards avoiding the romantic model of *totality*. Friedrich Schlegel, for example, might be considered as an architect of this new literary style, the style of the fragment. The fragment is thus delineated either

KEY WORDS:

Aesthetics, Nietzsche, Schopenhauer, Romanticism, reality, knowledge

as a limited and concentrated unity of the entire literary work, or as a “form without form” (*formlose Form*), rejecting the unity model of the work of art at the level of the lexical and stylistic structure. The term “fragment” depicts itself using a double functionality, either as a text-phenomenon or as a reflective form². Beside its function as an autonomous literary form, the fragment also includes a philosophical or poetical relevance, thus becoming a self-standing literary form. The encyclopaedic project of Novalis³ (*Allgemeines Brouillon*) designs an experiment material, a monologue built up on extracts and thought-continuities. In his turn, Schlegel discovers a real “theory of the fragment”, differentiating itself from the moralistic aphorisms of La Rochefoucauld or Chamfort. The French aphorism tradition, foregoing the Romanticism, sketches itself in a moralistic and pragmatic course. To Schlegel or Novalis, the form is not just a literary expression, but also a prototype for the *universal experience of knowledge*. The fragment sets to work the thinking process, postulating knowledge as a tension between particular and general, between experience and theory. This thinking form takes in, since its literary birth, eschatological or messianic formulas (see Luther’s general formula on the fragmentary knowledge of man, extracted from the Bible, I Cor. 13, 9). The Romantic thinking re-shapes the fragment, considering it an intermediary type, a short step towards a future plenitude of knowledge. The Romanticism’s discovery of the dynamism of reflection with the use of logical oppositions orchestrates the dialectics of to-

tality, visualising it as a “lust for the infinity”. The fragment thus becomes the embodiment of a set of instruments of thought – planned to designate the “knowledge of the infinity” – situated at the boundary between finite and infinity, as a play among synthetic wisdom, ironical conscience of language and allegorical signification. Hence, the fragment appears not as a style element, but as an uncontrollable, spontaneous manner of glimpsing at the reality, using the power of imagination. At the boundary between system and non-system, the fragmentary romantic universalism sets out a kind of “negative dialectics”, revealing the indirect testimony of the absolute, otherwise impossible to achieve through the common logic of discourse. The kind of fragmentary thinking is thus patterned by heterogeneity, incomprehensibility and inconsequence, aspects that reflect certain qualities, conferring a certain aesthetical value. This feature comes out from the presupposition that thinking does not build itself in the shape of deductive relationships, but as a continuous, but incongruent movement. At the time when language speculates thinking, thinking will also try to speculate the qualities of language.

The relationship between thinking and language manifests itself as a delineative relationship, which will cause the emerging of a new kind of rhetorical theory, separated from argumentation. Novalis formulates the project of a theory of signification and insists on the “truth” that reveals itself in the sphere of language⁴. Novalis will seek to discover an “essence” of language,

which will drive him to the search for the rules of linguistic creativity. In his essay *Monologue* from 1798/99, parallel to Hölderlin, Novalis sketches out a model of thinking about „the language that speaks to itself” (*der sich selbst sprechenden Sprache*)⁵. Hence, in the context of the relationship between romanticism and rhetoric we have an interesting mutation: „It can be thus said: romanticism is a transformation of rhetoric. It overruns rhetoric in Hegel’s double sense of *Aufhebung*. Romanticism generates the extinction of rhetoric; nevertheless, rhetoric is still included into romanticism”⁶. At first sight, the phrase may sound laconic, but its signification is clear: the relationship between thinking and language disseminates itself to a level where language “thinks for itself”. This aspect, totally assumed by the romantics, will generate a long-range effect, engendering a further theory of signs, alongside with a doctrine on the internal dynamics of the significant.

This moment of discontinuity, where thinking does not legitimise anymore the existence of language, is the moment of the separation between word and concept. This feature will become visible in a radical form in Nietzsche’s early texts. His thinking will assume the romantic topic of the fragment, operating however into another philosophical context.

Nietzsche rejects the systematic philosophy of his predecessors (Kant, Hegel), staking on the fallibility of their method in searching for the “truth”. The philosopher suspects philosophy of “self-evidence”, of incapacity to discuss its fundamental thesis. Such a system generates grounds, which it cannot further dis-

cuss. The uniqueness of the Nietzsche model is sustained either by the project of an “experimental philosophy, or by the aphoristic, quasi-poetical form of the fragments.

The “crisis” of Nietzsche’s thinking reveals itself in the way in which the ideas try to respect a certain coherence, beginning with the problematization, with the endless “dialectization” of the key concepts of philosophy. The type of Nietzsche’s counter-argument is essentially extra-theoretical; Nietzsche often speaks about moral prejudices which crystallize conservative thinking, as well as reactive⁷ tendencies, specific to Romanticism: „The will for system: to a philosopher, morally explained, a superior form of perversion, a character’s disease; immorally explained, this will is the will of appearing more naive than you really are” [*Nachlass, Herbst 1887*]; „– different philosophical systems can be seen as educational methods of the spirit; they have always *cultivated* in themselves, in the best manner, a special spiritual power: with their unique claim, seeing things exactly this way and no other way... [*Nachlass, April– Juni 1887*].

From this standpoint, Walter Kaufmann⁸ approached Nietzsche’s theory to Hegel’s negative dialectics. One should rather say that Nietzsche does follow Hegel until the first step of his dialectics: the negativity. Nietzsche rejects the term *Aufhebung*, provided by Hegel with the sense of *sublimation*; to Nietzsche, there is no sublimation of negativity to a concept, but only a continuous negativity, a “combination” of contraries into an extreme ambivalence, a

discredit of the principle of “truth” on the ground that *appearance* (*Schein*) and the “*Will to Illusion*” (*Wille zur Täuschung*) are more powerful and “more real” than the truth”⁹.

Hence, continuing our explanation, we will find the first answer to this problem: the fragmentary style is a *recherché* style, built-up with the help of a philosophical intention: Nietzsche’s thinking is an „experiment thinking”, a *project* kind of thinking; we must know that Nietzsche often spoke about his theories as “essays”, without claiming the purity of a system, that is, an absolute simplification of reality, starting with a short number of thesis: “From this point of view, Nietzsche’s aphoristic style is an interesting attempt to send us back to the objects themselves, through the labyrinth of concepts and opinions. The *decadence* style methodically serves the experimentalism; *experiment* and *attempt* represent key-concepts for Nietzsche, being thus frequently used”¹⁰.

Orientating towards the new sense of the term *appearance* (*Schein*), Nietzsche defies his contemporaries; we can observe that the theoretical discourse combines itself with a quasi-poetical kind of discourse. The kind of aesthetical explanation, towards which Nietzsche’s thinking aims, sabotages the classical sense of the aesthetical discourse. A transfer of paradigms occurs, proposing an intervention of the aesthetical directly into the theoretical discourse, through a quasi-aesthetical or “post-aesthetical” method¹¹.

II. The symptoms of the aesthetical discourse

II. 1 Reality and knowledge in Schopenhauer’s and Nietzsche’s work

In his early treatises (*On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense*), Nietzsche will sustain a subtle approach between language and concepts, joining aesthetics and knowledge into a famous theory concerning the lack of sense and the caducity of scientific knowledge. Using a style of thinking similar to Schopenhauer’s style, Nietzsche argued: “Basically the right perception – that would mean the adequate expression of an object in the subject – seems to me to be a self-contradictory absurdity. For between two absolutely different spheres such as subject and object, there can be no expression, but almost an *aesthetic* stance, I mean an allusive transference, a stammering translation into a completely foreign medium. For this, however, in any case a freely fictionalising and freely inventive middle sphere and middle faculty is necessary”¹². Nietzsche’s style, conceived as an experiment of thinking, although apparently related to Schopenhauer’s style at first sight, articulates an already different thinking, separated from the transcendentalist antinomies or from Schopenhauer’s *Will*. Already since 1813, as the treaty *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* has been published, Schopenhauer approached the problem of rep-

resentation debating in the German idealistic manner: „Our conscience, as long as it reveals itself as sensibility, intellect or reason, is separated into subject and object and does not contain anything else besides these two elements. Being an object to a subject, and being our representation are one and the same thing (...) But nothing can be an object to us and being at the same time self-standing or independent, and not just subject; but all our representations are included in a relationship based on laws and formally a priori established”¹³. Schopenhauer will then differentiate between the immediate representations of the conscience and the “non-actual” representations, with a view to strengthening the stability and the generality of the experience and of the phenomenal world to the subject who possess knowledge, without presupposing a thing in itself outside the conscience. The result of Schopenhauer’s critic over Kantianism is discouraging: „there is no more ground to guarantee the existence of the object outside the conscience”¹⁴. In the first phase of his critics on the traditional metaphysics, Schopenhauer has to show scepticism against the idealistic claim that the existence of the real could act dogmatically, following the path of the possibility of a legitimating divine essence. Hence, Schopenhauer will rebuild the traditional doctrine of the *Idea* at the level of the existence of the representation, thus, “not establishing an essence outside the conscience, but claiming that all the existent things can be seen as representations inside the unity of conscience”¹⁵. Thus,

debating the problem of representation,

Schopenhauer establishes three fundamental steps:

1) First step: the separation between two kinds of representations: the immediate representation and the representation of the existence as a whole (the world for one subject), as a ground for our actual un-mediate representation. In this case, causality becomes the formal condition for the possibility of experience.

2) Second step: the world as a representation at large in the frame of the possibility of a fundamental-synthetic unity of a concrete and particular representation. The role of the platonic *Ideas* is very important at this level.

3) Third step: the *Will* as a condition of the possibility of the unity of the world conceived as a representation. The *Will* mediates between the general and the particular, but not in a substantialist sense, but inside the scheme of a transcendental understanding¹⁶.

From this standpoint, we can outline the complex problem of the genealogy of the *Will* in Schopenhauer’s theoretical evolution. At the beginning of his philosophical career, Schopenhauer saw this notion as a short-term solution to the problem of Kant’s transcendental argument; in his later works, the term *Will* becomes a metaphysical or a “quasi-metaphysical” notion. Schopenhauer’s amendments to the problem of the transcendental argument will utterly change the arguments of the classical idealism. The concept of representation (*Vorstellung*) is visualized as reciprocity between subject and object. Using the new sense of representation, glimpsing the interde-

pendency of subject and object, the German philosopher defies the classical subjectivist or objectivist tradition, which emphasized either the importance of the subject, or of the object. In Schopenhauer's point of view, there is no pre-existence of the subject to the object, or the other way ¹⁷.

Another point of the Schopenhauer's thesis is based on a possible self-cognition of the body as an object of the world. In Schopenhauer's opinion, the human being is a body who has immediate cognition of itself. As a body endowed with sensation, the human being is a part of the external world, a part which knows itself as a subject. Hence, the body has the quality of being represented at the time when it is not just an object among other objects, but represents itself as a non-reflective and immediate perception. The body shows itself to our internal senses, as a "*Will* well beyond any representation, being thus always a possibility, if I objectify my body as a body"¹⁸. This aspect can generate many consequences to Schopenhauer's theory of metaphysics in *The World as Will and Representation*:

1) First, the metaphysical argument can be extracted from the doctrine on the self-perception of body; consequently, the "being" of the world can be envisaged at the time when the self-perception of the body reveals itself as a manifestation of the *Will*: "The action of the body is nothing else but the objectified, intuitive act of *Will*"¹⁹;

2) Secondly, the relevance of knowledge of the "essential" world diminishes if our bodily perceptive

status allows an immediate "act of *Will*". There are two major possibilities: both body and spirit are *a priori*, or they are both immanent structures (in this case, the spirit has nothing privileged with regard to "essence"). Hence, the extension of the argument regarding the "objectivity of the cognition of my own body" will raise serious questions concerning the persistence of classical German Idealism in Schopenhauer's later works.

Another feature of the Will is its arbitrariness, which Schopenhauer defines as an a-teleological "freedom"²⁰. As a "contingent formula of the world", the *Will* is opposed to Hegel's notion of *Spirit*. During the evolution of his philosophical thinking, Schopenhauer's *Will* subordinates the rational experience – which Hegel named "experience of the Spirit"²¹ – to itself. The fact that *Will* objectifies itself at the level of *Ideas*²² is not the result of a rational plan or of a new teleological architecture. Gerhard Plumpe establishes three levels of the manifestation of *Will*, which are the stages of its objectification: *Will of the World* – *Ideas* – *Individual things* (the last stage representing a space and time object). The result of this scenario is the fact that knowledge represents no longer the excellence of the human essence, playing a pre-established ontological role, but a plain instrument in the dynamics of the *Will*; the *Will* objectifies itself as representation into the immanent world. This turning point is a key moment of the dissemination of the philosophical principle into the immanent structure of the world. Thus, we cannot talk about some kind of a

monistic or dualistic “core” of Schopenhauer’s scheme; the metaphysics of the *Will* structures itself into the frames of the real world. However, the term *Will*, in Schopenhauer’s later work, remains suspended between a formula of the contingency of the world and a hidden substratum of reality.

This short presentation of Schopenhauer’s metaphysical options has the mission to start the clarifying of both the relationship between art and knowledge and of the relevance of Schopenhauer’s influence to Nietzsche’s early works. Thus, we are now able to pinpoint two fundamental aspects of Schopenhauer’s thinking: 1) the doctrine of the *Will* as an immanent superstructure and the pre-eminence of the Will towards scientific, rational knowledge; 2) the fictional character of the manifestation of the Will at the level of the human acts of conscience.

II. 2. Art and knowledge in Schopenhauer’s and Nietzsche’s work

The problem of the *art theory* in Schopenhauer’s thinking directly involves the fictional character of the world generated by *Will*. In his scheme, art becomes a “quietive” of the Will, an escape from the dictate of the arbitrariness and of the absurd sense of existence. In Schopenhauer’s opinion, art possesses a purifying, illuminating function; the term *katharsis* extends itself from the area of passions and actions to the sphere of the entire existence. Art renders possible “the painless status, which Epicure praises as the supreme Good, as

a divine status; for we are, at least for that moment, unleashed from the impulse of *Will*, we celebrate the Sabbath of the *Will*’s hard labour, the wheel of Ixion remains still”²³. The way in which Schopenhauer establishes art as a quietive of the Will comes directly from the area of cognition. To Schopenhauer, art is a form of cognition, and not a kind of cognition specific to the fragmentary time and space cognition – subjected to the dynamics of the Will –, but a superior, “objective” form of knowledge, a capacity which manifests itself exclusively through parables and examples; this cognition is carried out by the exemplary element of humanity, the *genius*. To the man endowed with high creative powers, the *Will* can be subdued through an unusual capacity of cognition. The artist, the creative man in general, has access to the knowledge of *Ideas*, as objectifications of the *Will*. As a kind of knowledge, art separates itself from the subject-object frame, situating itself beyond the principle of causality. The subject becomes “pure” at the time when he ecstatically exceeds individuality, becoming “the pure eye of the world” (*klaren Weltauge*). The consequence of this effort generates the “contemplative” feature and promotes an “aesthetically anti-individuality culture”²⁴. The relationship between art and knowledge of the genius is at large an ecstatically maintained relationship. The genius places itself above the conventional order of the world, exceeding the former time and space coordination and the causal relationships. The object dedicated to the artistic contemplation becomes, for one moment, an “exponent of to-

tality”, an allegory of existence as a whole, aiming at the essence of all existence. The knowledge of the world through aesthetical contemplation is a kind of “vertically directed cognition”, seeking the essence of individuality far beyond the relationship.

From this standpoint, the artistic experience might be designated as being independent from the principle of the sufficient reason²⁵. Despite his anti-metaphysical theoretical attitude, Schopenhauer’s aestheticism still reminds us of the nostalgic search for the mysterious *noumen* of reality. Postulating a contemplative kind of knowledge through the allegorical gesture of the artist, the search for the hidden “sense” of existence reveals a profound attempt to save reality from the danger of total fiction or solipsism, and especially, to exceed the incertitude and the arbitrariness of an undetermined *Will*.

The idea that may be driven from here is the fact that the aesthetical discourse looses its strict autonomous sphere into the large scheme of knowledge. Starting with romanticism’s holistic tendencies and German Idealism – integrating aesthetical theory into a wider sphere of knowledge – the aesthetical discourse delineates itself with the help of moral, existentialist or epistemological judgements. This aspect seems to be the result of rationality widely involved in the various forms of understanding, imposing a holistic view onto the different fields of knowledge.

A different kind of strategy is involved in Nietzsche’s famous early work *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense*, by radically changing the function

of the aesthetical and expanding the role of the aesthetical relationship to fundamental cognitive relationship. According to Wolfgang Iser²⁶, Nietzsche extends the frame of knowledge in three senses:

1) Nietzsche shows that the reality at large – and not just its transcendental structure – is a “ready-made” (constructed); 2) the reality is generated with the help of fictional “instruments”: forms of intuition, metaphors, phantasms; 3) if reality itself is a product, then there is the possibility of the existence of many different realities. Nietzsche’s treatise clearly mentions that reality is generated with the help of a metaphorical activity: “Everything that sets man off from the animal depends upon this capacity to dilute the concrete metaphors into a schema; for in the realm of such schemata, something is possible that might never succeed under the intuited first impressions; to build up a pyramidal order according to castes and classes, a new world of laws, privileges, subordinations, boundary determinations, which now stands opposite the other, concrete world of primary impressions, as the more solid, more universal, more familiar, more human, and therefore as the regulatory and imperative world. Whereas any intuitive metaphor is individual and unique and therefore always eludes any commentary, the great structure of concepts displays the rigid regularity of a Roman columbarium and has the aura of that severity and coldness typical of mathematics. Whoever feels the breath of that coldness will scarcely believe that even the concept, bony and cube-shaped like a die, and equally rotatable, is just what is left over

as the *residue of a metaphor*, and that the illusion of the artistic transference of a nerve stimulus into images is, if not the mother, then the grandmother of any concept”²⁷. The truth is the result of a “translation” process from a nervous impulse, through sound, to the structure of the word. Thus, reality, in its turn, seems to be a manifestation of a systematically self-denial of our individual impulses, images and intuitions, transformed into pure conventions, at the time when they make contact to our social reality. The subject, Nietzsche argues, “has an unconquerable tendency to let himself be deceived and he is as if enchanted with happiness when the rhapsodist tells him epic legends as true or the actor in a drama plays the king more regally than any real monarch does”²⁸. He thus forgets “the original intuitive metaphors, taking them as the things themselves”. The impulse towards objectivity (controlled by science) is born at the time when humans forget their individual contribution to the social reality. The structures of the common reality are based on “primary aesthetical projections”. The classical signification of the term *aesthetical* dissolves here into a generic terminus involving the imaginative activity and the plasticity of thinking in the construction of orientation forms inside reality. We can thus discuss about a different signification of the term *aesthetical*, when we already suppose the existence of a “common transversal rationality”, as Wolfgang Iser explains.

The result of this philosophical orientation establishes not just the presence of aesthetical elements at the foundation of reality, but also the spectacular

overthrow of the scene; reality presents itself as a major aesthetical project: “In Nietzsche’s case, both truth and reality become aesthetical”, says Iser, arguing with the help of a famous phrase from *The Birth of Tragedy*, # 2: “to look at science in the perspective of the artist, but at art in that of life”. Iser explains: “Nietzsche pretends thus – in the case of our fundamental question regarding the moral, aesthetical and cognitive discourse – that there would be a conversion from the perspective of science to that of aesthetics, and, finally, to the moral perspective. This is Nietzsche’s option concerning the legitimating exigencies, the types of rationalities or the kinds of discourse”²⁹. Somewhere else, Iser explains more clearly his point of view: “this is not only a pure aesthetic discourse, but also a fundamentally moral – pragmatic discourse”³⁰. The cognitive discourse is also perceived as aesthetically grounded: “The pure cognitive discourse, if we think of its aim – taking a glimpse at the truth – is an univocal discourse. Then, even the truth proved itself as a category that could not be analysed without its aesthetical components. Our path towards the truth is aesthetically grounded; a step further, and reality appears always as a fictional product; therefore, it is true that only the thing that appears as adequate inside this construction and the selection among different types of this construction are based on aesthetical parameters. At close quarters, one may recognize everywhere scattered moments of aesthetical rationality inside cognitive rationality”³¹. In this ensemble of types of discourse, Iser counts on a “theory of including

[discourses]” (*Verflechtungstheorie*), which situates itself in the middle of heterogeneity and unity thesis³².

Welsch’s solution sometimes seems quite amazingly coherent and tempting, but one must not forget that this kind of relationship among different kinds of discourse inside an omnipotent rationality rejects the analysis on the intrinsic character of the work of art, systematically avoiding any theory on the work of art as such.

As a result, we might accept the thesis concerning the different values of the aesthetical discourse, but not exclusively; the aesthetic thinking may put forward hypothesis, which should influence our way to represent, but it cannot exclusively serve some theories that mostly are objectivistic, that is, applicable to theoretical-epistemological debates, rather than to art theory disputes. The aesthetical discourse is essentially a discourse directed to the work of art, and consequently, to the rhetorical forms of style (in the case of a literary work). Unfortunately, few studies referring to Nietzsche insistently deal with his theories on the integrality of both artistic and philosophical phenomenon at large or on the poetical character of his philosophical style, adhering itself to the title of work of art.

II.3 Philosophy as a work of art. The playing-role of the aesthetical

A remarkable study in this direction is the work of a young researcher from Frankfurt, Claus Zittel, who tries to prove the applicability, that is, the homogene-

ity and coherence of Nietzsche’s thinking regarding both art and aesthetical discourse; following this line of argument, Zittel’s work³³ on Nietzsche’s *Zarathustra* tries to prove that Nietzsche’s aesthetical thinking is applicable to his philosophy. Through a wide range study on *Thus spoke Zarathustra*, his theory tends to stroke two fundamental aims: first, to test the relevance of the aesthetical discourse in the work of art as such; secondly, to draw some conclusions from the rhetorical sublimation of the philosophical discourse into a quasi-literary discourse, breaking the limits between theory and work of art.

The *Part II* of his work treats art as a relationship, theorizing the correspondence of Nietzsche’s relationism to the relational structure of the *Zarathustra* text, revealing a strong connection between the theoretical treatises and the poetical praxis. Furthermore, the author tries to speculate a notion of *correspondence* that should not be understood as a bridge between two different ends, but as a dynamic constitutive relationship³⁴. Following the famous definition of truth from *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense*³⁵, Zittel proposes the term *relationality* as a central concept for Nietzsche’s theory. Language especially is, according to Nietzsche, a classical example of the implication of relationality into the field of knowledge: “Words are but symbols for the relations of things to one another and to us; nowhere do they touch upon absolute truth. Above all, the word “being” designates only the most general relationship, which connects all things, as does the word “non-being.” But if the ex-

istence of things themselves cannot be proved, surely the interrelationship of things, their so-called being or non-being, will advance us not a step toward the land of truth. Through words and concepts we shall never reach beyond the wall of relations, to some sort of fabulous primal ground of things^{“36}.

Zittel's study has great concern for the philosophical orientation of Nietzsche's texts. Therefore, as we shall see, the young Nietzsche theorizes a dual world of relationships, where words and notions still hide a “real foundation” (*wahrer Urgrund*) of the world, partially expressed by music. This underworld transcends the margins of the rational world and can send us beyond the net of relationships to that mysterious foundation of existence. In *The Birth of Tragedy*, music plays a different role in that construction: it cannot manage to go beyond the wall of relationships, but it can touch the “heart” of reality through the agency of relationship: “By means of the pre-established harmony between perfect drama and its music, the drama attains a superlative vividness unattainable in mere spoken drama. In the independently moving lines of the melody all the living figures of the scene simplify themselves before us to the distinctness of curved lines, and the harmonies of these lines sympathize in a most delicate manner with the events on the stage. These harmonies make the relations of things immediately perceptible to us in a sensuous, by no means abstract manner, and thus we perceive that it is only in these relations that the essence of a character and of a melodic line is revealed clearly. And while music

thus compels us to see more and more profoundly than usual, and we see the action on the stage as a delicate web, the world of the stage is expanded infinitely and illuminated for our spiritualized eye. How could a word-poet furnish anything analogous, when he strives to attain this internal expansion and illumination of the visible stage-world by means of a much more imperfect mechanism, indirectly, proceeding from word and concept? Although musical tragedy also avails itself of the word, it can at the same time place beside it the basis and origin of the word, making the development of the word clear to us, from the inside^{“37}.

Soon, Nietzsche will renounce to that “underworld“ essentialist picture, thus radically modifying also the status of the “relationship-world“. Relationships will no longer exist as traces of the unknown world: “Remarkably is, also according to the impressions of the young Nietzsche, that an object can be perceived only as a fictional, relational construction, and that is the reason why we cannot push through an essentialist notion of this object. We must therefore renounce to essentialist definitions^{”38}. Because the activity of the concepts is not a priori epistemologically created, we cannot have knowledge of the world, or of its objects, but we “are falsifying the world to ourselves, according to the measure of our needs and knowledge^{”39}. This is the fact due to which knowledge can constitute itself in a twofold way: 1) the subject possesses knowledge according to his individual perspective; 2) the subject is in itself an as-

sembly of social and cultural relationships. Therefore, according to Nietzsche, people are socially built-up entities even in their most intimate structure, these social structures being dynamically created. The result of this process is radical: the world no longer “exists as a world in itself, it is essentially a relationship-world; it has a different face according to the situation and to the perspective”⁴⁰. Therefore, there are no “essences in themselves”, but “relationships constitute themselves into essences”⁴¹. The relinquishment of the essence-phenomenon dualism emphasizes a change of perspective, which leads towards a relational kind of thinking. At the time when the “real world” becomes a “fable”, a radical adjustment to the world’s ontological anatomy occurs: the term *appearance* (*Schein*) becomes a generative concept, circumstantiating the basic sense of *essence*: “the appearance acts as essence” (*Gay Science*, # 58). From this point of view, one may assert that this orientation is not an upside-down polarization of the ideal world, but a *horizontal* view, that shapes any *vertical* path of the degrees of essence and, implicitly, the intermediary steps between essence and phenomenon. According to Zittel, the horizontal shape of the relational world is *agonal*; this characteristic dominates the various kinds of interpretations that mutually legitimise themselves⁴². The results of these differences will crystallize into more aspects that are primary: a) first, we have a theory regarding the relational construction of “essence”; b) secondly, the “essences” lose their consistence and become mere fictional entities.

We will not further insist on this aspect, but regarding the relationship between the aesthetical and the theoretical, we might say that Nietzsche intends to elaborate a rigorous deconstruction of the object and subject, concepts that he reduces to „dynamic quanta”, playing in an active game of the *Will to Power*. “The things are no more autarkical entities, but *dynamic quanta*, in a tensioning relationship with other dynamic quanta, whose essence lies in the same relationship, in their action on them – thus, the *Will to Power* is not an essence or a becoming, but a *pathos* – the elementary fact from which we have, from the outset, a becoming, an action...”⁴³. *Pathos* plainly explains a conflict situation, a “constellation of forces”. The *Will to Power* is a correct denominator for this matter. The term *Will to Power* reflects a dynamic conflict scenario, which causes a *deployment of individuality* (*Entfaltung der Individualität*), reason that is at hand especially in the poetical game of *Zarathustra*. The integration of the subject into a wider context, along with its relativisation, are classical themes for the late texts: „Nun giebt es gar keine andere Art Aktion: und die „Welt“ ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen. Die *Realität* besteht exakt in dieser Partikulär-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze...” (13.371)⁴⁴. Nietzsche seeks to annihilate even the last methodological presuppositions of thinking, liberating theory from the old patterns of the philosophical theorems.

From now on, there is just one step further until the total deployment of perspectivism and of its

aesthetical roots. Since the *Will* projects, at the level of the theory, the individual perspective, this second element is able to integrate the *Will* into a *context of power*. The context of power is, paradoxically, essentially *fictional*; therefore, we cannot have a meta-perspective over the individual perspective, which should legitimise the conceptualisation of a transcendental perspective. The meta-level of the contextual individual relationships is not possible anymore and, consequently, it cannot be achieved; as individuals, we are always situated “in the middle” of the problem⁴⁵. “Nietzsche’s perspectivism cannot be objectified from the point of view of the transcendental philosophy; that is why, for him, that kind of knowledge leans itself totally on the appearance and fallibility of the marginal human projections. There is no way out from this kind of fallibility. The failure cannot be thus corrected or transcended, but emphasized”⁴⁶. The author’s argument is based on a large-scale fragment on knowledge, from which we shall extract a few lines: „Wir sehen unsere Gesetze in die Welt hinein und wiederum können wir diese Gesetze nicht anders fassen als die Folge dieser Welt auf uns. Der Ausgangspunkt ist die Täuschung des Spiegels, wir sind *lebendige Spiegelbilder*. Was ist also Erkenntniß? Ihre Voraussetzung ist eine irrthümliche Beschränkung, als ob es eine Maaßeinheit der Empfindung gebe; überall wo Spiegel und Tastorgane vorkommen, entsteht eine Sphäre. Denkt man sich diese Beschränktheit weg, so ist Erkenntniß auch weggedacht — ein Auffassen von ‚absoluten Relationen‘ ist Unsinn. Der Irrthum ist also

die Basis der Erkenntniß, der Schein. Nur durch die *Vergleichung vieler Scheine* entsteht Wahrscheinlichkeit, also Grade des Scheins”⁴⁷. If perspectives are integrated into a relational dynamic without being synthesized, then this picture can be correctly adjusted with the special type of the aesthetical construction.

At the level of the aesthetical, the term *work of art*, founded on the thesis of unity and on the classical coherence conditions, tries to be released from its typical determinations. Zittel’s view tends to be adequate to the theories of the contemporary aesthetics: “In the aesthetical constructions, unity can be theorized as a context of the concurrent perspectives and thus as a differentiated unity”⁴⁸. At this point, commentaries indicate a maximum moment of tension between art and the perspective of life. Nietzsche is supposed to generate reductionism in this case, by placing art into a unique life-perspective. Thus, by continuing the model we followed, one must say that, in this case, there is impossible for any hierarchies of interpretations or perspectives to exist. On the other hand, we can observe that Nietzsche proposes a real *dynamic of perspectives*, subscribing art to a multi-perspectivical interpretation. Art, in the perspective of science, becomes the physiology of the aesthetical; in the perspective of moral, it becomes a lie; life, in the perspective of art becomes life as a work of art⁴⁹. We are facing many interpretations, none of which being hierarchical related to the other. An unique perspective on art would restrain thinking to a basic “metaphysical belief” (*metaphysischer Grundglaube*).

Following this reading on Nietzsche's work, we realize, concerning the relationship between art and life in itself, that life is, relating to art, not a value in itself; art is a mere harsh material for the work of art. The aesthetics of the work of art discovers itself as an aesthetical thinking of the significant that refuses itself any approach to the *sense*. It is plain that, not having a perfect or unique model of the work of art, the signification of the term *imitation* dissolves itself into an endless game of spectralities, since the genealogy of the artistic creation (imitable object – creator – imitation) looses its causality and, implicitly, its classical signification. In Zittel's opinion, *Zarathustra* is an excellent proof with a view to explaining the "nihilism". The *Zarathustra* text attempts to block the "conversion" from one sense to another – refusing even the makeover of a *sense* into a *non-sense* and back – thus rejecting every continuity of the search for the sense with the use of the rhetorical instruments of language. "The reflective aesthetical form from *Zarathustra* is liable to express the non-sense of every concept, it refuses the unbreakable translation of the refuse from *sense* to *lack of sense*, so that even the view concerning the lack of sense finally looses its sense..."⁵⁰. The lack of sense is no more a "ready-made", but inclines to a "*self-destruction dynamic*" (*Selbstaufhebungsdynamik*), which is generated to dissolve every construction that leads to a continuity of the sense, to a positive logic of sense. "Nietzsche orchestrates in *Thus spoke Zarathustra* a logic of destruction, which cannot be directed towards a certain goal, but generates itself from

the broken pieces of the former sense construction"⁵¹. The aesthetical construction does not communicate with the other perspectives anymore, but rejects the integration of sense and marches towards self-destruction. The text itself is the controlling instrument of the sense and performs the self-destruction of the sense. The aesthetical discourse is relative in a twofold way: to itself and to other perspectives.

The subject is too long to be consumed in these pages. What we can observe, as a preliminary conclusion, is that Nietzsche succeeds in the transformation of the "appearance", giving a new sense to this concept. Paradoxically, Nietzsche will discuss about art as a "real appearance"⁵², legitimising the *appearance* which art implies as a condition for the aesthetical, visualizing through this concept the manifestation of the "spectral" truth of the *Will to Power*. This point raises the question about the function of the aesthetical in Nietzsche's work: is Nietzsche's poetical text understood as a legitimising of the philosophical character of the *Will* or is it a mature, standing for itself aesthetical construction?

Zittel endows Nietzsche's thinking on *appearance* with a precise cognitive value, performing the changing towards a "constellative thinking", offering a much more adequate and flexible frame to thinking with the use of the multi-perspectival construction of the aesthetical discourse.

1 Remarkable is, in this case, the analysis of Nietzsche “effect” on the European culture during the first half of the XX-th century, sketched out in Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph–Psychologe–Antichrist*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, pp. 1-19 (translated by Jörg Salaquarda following the original English edition – Kaufmann, Walter, *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton, Princeton University Press, 1950)

2 Cf. Eberhard Ostermann, Chapter *Fragment/Aphorismus*, in *Romantik–Handbuch*, Hrsg. von Helmut Schanze, Kröner Verlag, 1994, p. 277.

3 An excellent display on the history of the fragmentary style appears in: Vasile Voia, *Novalis*, Ed. Univers, Bucuresti, 1981, pp. 215-221. See also Friedrich Schlegel, *Athenaeum*, fr. 206: „A fragment must be conceived as a work of art, entirely separated from the external world and perfect through itself, as well as a hedgehog”.

4 Cf. Helmut Schanze, *Romantische Rhetorik*, in: *Romantik–Handbuch*, p. 342.

5 Cf. Helmut Schanze, *op. cit.*, p. 343.

6 Cf. Helmut Schanze, *op. cit.*, p. 339.

7 The term *reactive*, applied to the revolutionary tendencies of romanticism, is extremely important; we are thus able to separate Nietzsche’s nihilism from the romantic kind of negativity. The problem is that Nietzsche’s texts do not indicate a destruction of the sense towards the constitution of another sense; the texts often distinguish a stylistic *self-destruction* of the sense. Gerhard Plumpe (Cf. Gerhard Plumpe, *Ästhetische Kommunikation der Moderne*, Bd. 2, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1993, chap. *Nach der Ästhetik. Nietzsche*) proposes the double *active-reactive* to delineate the positive tendency of thinking – Nietzsche’s famous “Yes” applied to the work of art as a stimulant of life. Plumpe’s explanation remains marginal, as long as in this case it is not about a certain existentialism in-

volved into the aesthetical, but rather about serious philosophical connotations related to the aesthetical.

8 Cf. Walter Kaufmann, *op. cit.*, pp. 94-95.

9 Cf. Peter V. Zima, *Literarische Ästhetik*, Francke Verlag, Tübingen u. Basel, 1995, p. 42 – „Nietzsche ist durchaus Hegelianer, wenn er mit Heraklit das Werden gegen die statischen Metaphysiken (Platon, Kant) verteidigt u. wenn er die Einheit der Gegensätze gegen der metaphysischen Dualismus (wahr/falsch; gut/böse) ausspielt. Doch sein Werden gipfelt nicht im Absoluten, u. seine Dialektik bringt keine Synthese, kein System hervor, sondern wirkt destruktiv. Ihr Charakteristikum ist die radikale Ambivalenz, die durch kein bestimmte Negation, durch kein systematische Aufhebung zu bändigen ist“.

10 Cf. Walter Kaufmann, *op. cit.*, pp. 99-100.

11 Cf. Gerhard Plumpe, *op. cit.*, p. 19.

12 Cf. Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense* (1873), in: *On Rhetoric and Language*, edited and translated with a critical introduction by Sander L. Gilman, Carole Blair, David J. Parent, Oxford University Press, 1989, p. 252.

13 Cf. A. Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813), *apud* Yasuo Kamata, *Platonische Idee und die anschauliche Welt bei Schopenhauer* – (Vortrag während des Internationalen Schopenhauer-Jubiläumskongresses vom 6. bis 8. Mai 1988 in Frankfurt a. M., gehalten am 8. Mai).

14 Cf. Yasuo Kamata, *op. cit.*, p. 4.

15 Ibidem.

16 Ibidem.

17 Cf. Gerhard Plumpe, *op. cit.*, cap. *Programme ästhetischer Kommunikation IV. Schopenhauers Willenstherapie*, p. 220.

18 Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *apud* Gerhard Plumpe, *op. cit.*, p. 222.

19 Ibidem.

20 Cf. Gerhard Plumpe, *op. cit.*, p. 225.

21 Cf. Gerhard Plumpe, *op. cit.*, p. 225: “Der Geist ist ein Instrument des Willens, der sich auf der Stufe seiner Objektivation im Bereich der Erkenntniss bedient, um sein drängen auszuagieren“.

22 Cf. Gerhard Plumpe, *op. cit.*, p. 226.

23 Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *apud* Gerhard Plumpe, *op. cit.*, p. 233.

24 Cf. Gerhard Plumpe, *op. cit.*, p. 235.

25 Cf. Gerhard Plumpe, *op. cit.*, p. 236.

26 Cf. Wolfgang Welsch, *Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, p. 495.

27 Cf. Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense (1873)*, in: *op.cit.*, p. 250-251.

28 Ibidem, p. 255.

29 Cf. W. Welsch, *op. cit.*, p. 496.

30 Cf. W. Welsch, *op. cit.*, p. 527.

31 Ibidem.

32 Cf. W. Welsch, *op. cit.*, p. 534.

33 Cf. Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*. (Nietzsche in der Diskussion), Würzburg, 2000.

34 Cf. Claus Zittel, *op. cit.*, p. 84.

35 „What is truth? a mobile army of metaphors, in short, a sum of human relations which were poetically and rhetorically heightened, transferred, and adorned, and after long use seem

solid, canonical, and binding to a nation “ (Fr. Nietzsche, *On Truth and Lying in an Extra-Moral Sense*. 1).

36 Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, #11, translated by Marianne Cowan, Regnery, 1962.

37 Cf. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, # 21.

38 Cf. Claus Zittel, *op. cit.*, p. 87.

39 Ibidem.

40 Cf. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände* (KSA), Herausgegeben bei Giorgio Colli u. Massimo Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1999, *Nachlass*, 13. 241.

41 Cf. Friedrich Nietzsche, *KSA, Nachlass*, (13. 303).

42 Cf. Claus Zittel, *op. cit.*, p. 92.

43 Cf. Friedrich Nietzsche, *KSA, Nachlass*, (13. 259).

44 Cf. Friedrich Nietzsche, *KSA, Nachlass*, (13. 371).

45 Cf. Friedrich Nietzsche, *KSA*, (9.454).

46 Cf. Claus Zittel, *op. cit.*, p. 108.

47 Cf. Friedrich Nietzsche, *KSA*, (9.311f).

48 Claus Zittel, *op. cit.*, p. 113.

49 Idem, *op. cit.*, p. 114.

50 Idem, *op. cit.*, p. 116.

51 Idem, *op. cit.*, p. 119.

52 “Bedeutung der Kunst als des wahrhaftigen Scheines“ (*KSA*, 7.633)

Freedom as Creativity: On the Origin of the Positive Concept of Liberty

The concept of positive liberty includes both the regulative autonomy to do what we will and the constitutive autonomy to become what we will. However, the latter represents the full meaning of the idea. Liberty in this meaning is a creative power: we are most free in the positive sense when we give our defining constitutive rules to ourselves. The original conceptual model for liberty as creativity did not belong to classical Greek tradition but came to us from Judaism. The religious idea of spontaneous, supra-natural, existential self-sufficiency provided the template for the idea of positive liberty, often described explicitly as a god-like power, by writers including Rousseau, Kant, Hegel and Marx. The value of creativity became secularized in modernity as a core belief in politics, morality and the arts.

Introduction

One of the challenges in understanding our own ideas is the difficulty of achieving distance, as it were, from our own views. The difficulty may be expressed as follows: Is it possible to step outside of our ideas so that we may view their content as *objects*? If it is true that our ideas about the world are all that we can directly know about it, is *objectivity* toward our own ideas possible? The belief in the ideal of pure objectivity – a standpoint of truth beyond the vagaries and uncertainties of mere human ideas – is often considered today to be naïve, but perhaps there are strategies of analysis that offer imaginative ways to achieve a kind

BORIS DEWIEL

Assistant Professor, Political Science Program, University of Northern British Columbia, Prince George, BC, Canada. Author of *Democracy: A History of Ideas* (2000).
E-mail: dewielb@unbc.ca

KEY WORDS:

positive liberty, autonomy, creativity, Judaism, history of ideas, libertarianism, self-sufficiency

of distance from our own ideas that are not based on faulty philosophical assumptions about our ability to achieve an Archimedean standpoint of objectivity. Perhaps there are methods that allow us to gain a perspective on our own ideas that are not predicated on a belief in our ability to step philosophically beyond our limited human standpoint.

The history of ideas offers such a method. Our ideas about the world are all that we have, but by tracing the historical development of our ideas we can gain a new perspective on their content *from within*. By working our way through the history of contemporary ideas, we may by degrees gain a comparative perspective on our own worldview. The attempt here will be to focus on the development of one particular idea that is central to the modern understanding of ourselves and our place in the world. Our worldview has many conceptual ancestors but the idea of freedom as creativity can be traced to a particular branch of our family tree of ideas.

The concept of liberty as creativity emerged in early modernity as part of a conceptual revolution in politics, morality and the arts. The artists of pre-modernity were replicators rather than creators, just as pre-modern moralists were followers of given rules rather than creators of their own rules. Only with the beginnings of modernity did spontaneous creativity come to be a political, moral and artistic ideal. The idea of liberty as creativity did not belong to the ancient conceptual legacy that modernity received from Athens, but came to us instead from Jerusalem. The

modern artist, politician and moralist were born from the secularization of the belief in the supernatural will as the self-spontaneous source of beauty, lawfulness and goodness.

The Positive Concept of Liberty

According to Isaiah Berlin, positive liberty is a distinct concept that should not be confused with others like negative liberty and communal belonging.¹ To conflate these ideas in theory is to risk the loss of freedom in practice. Berlin's discussion led to a philosophical debate about the proper meaning of the concepts he described,² but his historical *method* of analysis has not often been followed. By doing so we may see that the idea of a *spontaneously* free human will did not belong to the Greeks. The archetype for the idea of positive liberty as theorized by thinkers like Rousseau and Kant came instead from Jewish and Christian thought.

Clearly, positive liberty is about more than the power to do what we want. It is more than *behavioural* self-determination or autonomy. True freedom in Berlin's positive sense is not just about deciding how to act or about choosing what to do. Freedom of action is too thin a concept to capture the full meaning of the higher ideal. To decide *what to do*, we must know *what we want*, which in turn requires knowledge about *what kind of beings* we are. Thus the question, "What should we do?" inevitably leads to the more

basic question, “What are our defining beliefs, ideals, wants and values?” For positive liberty to obtain, we must have the freedom to decide not just the regulative principles that guide our actions, but also the constitutive principles that define us.³ The core meaning of positive liberty, therefore, is self-rule or autonomy not just as self-action or self-regulation but in the deeper sense of self-creation. To be free in this sense is to be the author (individually or collectively) of the constitutive principles that define our lives. We have positive liberty when we create our own rules, not just of acting, but of being.

The idea that one’s defining or constitutive rules must be made by oneself (or in the communal version, made by one’s group) is clear from Berlin’s description of positive liberty. To be free in the positive sense is to see oneself in a certain way: “I wish my life and decisions to depend on myself.... I wish to be the instrument of my own ... acts of will.... I wish, above all, to be conscious of myself as a thinking, willing, active being, bearing responsibility for my choices and able to explain them by references to my own ideas and purposes.”⁴ One’s actions are ruled by one’s purposes, and one’s purposes must be self-given. To be the source of one’s own goals and ideals is to be self-creative.

Berlin’s reference to the *will* in this passage is instructive. For thinkers like Rousseau and Kant, freedom of will was the central human power that enables us to be free in the positive sense. As Berlin’s description shows, positive liberty is often conceptualized as

a certain kind of *will power* – not just in the negative, suppressive sense that we are able to block certain wants – but in the positive, self-creative sense that we can generate our own defining wants, desires, values, ideals, etc. The willful creation of one’s own wants and needs, in contradistinction to natural or physical ones, was a central idea to early positive libertarians.

Conversely, those early modern thinkers who downplayed the role of free will were not positive libertarians. An example typical of the empiricist tradition was Locke. It is true that at one point he described morality in terms of “self-determination,” prefiguring Kant’s argument, often summarized as “ought implies can,” that if I am morally responsible for an action, it must be true that I could have acted otherwise.⁵ But for Locke, self-determination was not seen as the kind of willful self-creativity in which we give our defining moral laws to ourselves. Locke’s understanding of will power included only the power to suppress some of our natural wants in favour of others; for him, free will (a phrase that he disfavoured) was only a negative blocking-power. This suppressive power nonetheless was enough to render us responsible for our actions.⁶ Because the idea of moral or telic self-creativity had no role in Locke’s philosophy, he was not a positive libertarian.⁷ The empiricist tradition focused on the wants and values built into human nature, as in the theories of Hobbes and Locke, or on the customary beliefs handed down as traditions, as in Hume. For them, we are free when we are unhindered in pursuing our *given* values, beliefs, and so

on. Thus the empiricists upheld negative rather than positive concepts of liberty.

Thinkers are less positive-libertarian to the extent that they diminish the role of moral or telic self-creativity in their overall political conceptions, and more positive-libertarian to the extent that this kind of self-creativity is central to their political theories. A *radical* positive libertarian, like Nietzsche, is one who sees the will to power (to use his name for positive liberty) as superior even to the laws of physics. A moderate, like Kant, is one who sees autonomy as active in more limited ways, but who nonetheless sees it as an essential human power. A *monistic* positive libertarian, whether radical or moderate, is one who sees it as the *single* highest human value.

To summarize, positive liberty in its core meaning is the belief that our defining *telos* should be self-created. The names given to this kind of liberty are revealing: self-fulfillment, self-creativity, self-realization, self-expression, self-development, self-actualization. In each case, the prefix “self-” is attached to a term connoting existence or growth. With this understanding of the core concept, we may see that positive liberty, understood as constitutive autonomy, was modeled in early modernity on a pre-existing idea of existential self-sufficiency.

The Source of the Concept of Existential Self-sufficiency

The idea did not belong to the classical Greeks. Platonic rationality for example was not at all a creative power. The intellectual soul had a special power of discernment such that rational minds could understand higher truths, but in no sense did Plato conceive of freedom as the power to give our constitutive rules to ourselves. He cannot have done so, because the idea of a *spontaneously* free will, whether of gods or of humans, was entirely foreign to the thought of ancient and classical Greece. In this tradition, gods and humans were free to be rational, free to discern the higher truths that ultimately governed the universe, but they could not be self-governing in the modern sense of giving these rules to themselves. The philologist Dihle by an analysis of primary sources concluded that the idea of pure spontaneous creativity was simply not present in the Greek tradition of thought: “The Greek creator or demiurge brings to reality only what reason evinces as being possible, and from all possibilities he always chooses the best one.... But he does not create *ex nihilo*. He molds what was without shape, he animates what was without life, he brings to reality what was merely a potential. And above all, he does not transcend the order which embraces himself as well as his creations. Biblical cosmology, however, was completely different. There is no standard, nor rule applicable to the creator and his creation alike. Creation results from the power of Yahveh and noth-

ing else. He can create, change and destroy as he pleases, and it is only because of His benevolence towards His creatures that He has set some rules for the universe.”⁸

When Plato in the *Timaieus* used a creation myth to explain his metaphysics, his demiurge was limited in its power by the pre-existing rules of being. As described by Morrow, “Plato’s God is not omnipotent, as is the God of Hebrew and Christian theology.... His aim always is to realize the good, but we are reminded again and again that his achievement is limited by what is possible.... The cosmos has always existed, and its cause is not a creator, in the Biblical sense, but a sustaining and continuously acting source of order and beauty.”⁹ The idea of spontaneous supra-natural creativity was not conceivable to Plato because he lacked the requisite idea of free will.

According to Dihle, the idea of a spontaneously free will, the liberty of which is seen in contradistinction to the determining principles that govern everything else in the universe, was simply not part of the Greek conceptual vocabulary. Neither the gods nor humans had this kind of freedom because for the Greeks, intentional acts were always conditioned by pre-existing factors. Dihle shows that the idea of spontaneity of volition was not something that even the greatest thinkers of the classical period could have understood, because they lacked the language to formulate the idea.

“The notion of will has no corresponding word in either philosophical or non-philosophical Greek....

The word “will” and its equivalents in modern language as applied to the description and evaluation of human action denotes sheer volition, regardless of its origin in either cognition or emotion.... The Greeks had no word of this kind in their language to denote will or intention as such.... Our term “will” denotes only the resulting intention, leaving out any special reference to thought, instinct, or emotion as possible sources of that intention. Greek, on the other hand, is able to express intention only together with one of its causes, but never in its own right.”¹⁰

The idea of a constitutively autonomous entity was absent from the tradition of Athens. Plato’s mythical demiurge was a shaper of pre-existing materials according to pre-existing rules but not a creator of rules *ex nihilo*. Dihle’s work suggests, and an understanding of Greek moral theory confirms, that we should avoid rendering Greek words like *autarkeia* (meaning fulfillment or sufficiency in the things of life; hence also meaning contentment) as self-sufficiency in the spontaneously existential sense. When Plato described his demiurge using derivatives like *autarkes* and *autarke* (*Timaieus* 33d, 68e), he meant that it was complete in its constitutive materials; he did not mean that it was the self-generative source of those materials *ex nihilo*.¹¹ This being might be called self-sufficient in the sense of fullness or contentment, but it was not *freely* self-sufficient in the positive libertarian sense. The more limited Greek idea of self-sufficiency might further signify moral completeness, in the way that a higher being or a higher level of reality would embody

all goodness; in this sense Plato's Form of the Good could be seen as self-sufficient. When Aristotle described the final good as self-sufficient, he meant that it was complete and fulfilled; Aristotle's idea of happiness is a state of self-sufficiency only in the sense of completeness. But neither Plato nor Aristotle understood self-sufficiency in spontaneously creative terms, in the way that a self-sufficient being could be the pre-existing *source* of goodness. The rules of order and goodness were eternal; a being could be completely good but it could not be the original *source* of good. In the tradition of thought to which Plato and Aristotle belonged, the rules of being came first and God came second – God was not the source of the rules of being. The active faculty of a godlike being for them was always reason, not will. The idea of *creative* self-sufficiency, or moral self-creativity, did not exist for in this tradition.

Similarly, Aristotle's idea of the Prime Mover as an uncaused cause was a more narrow explanation of physical motion: if there were not something fixed in the universe toward which things were continuously pulled, physical motions would not occur. This anchor-point theory of motion had nothing to do with spontaneous self-sufficiency. The source of the latter idea, and thus of the concept of constitutive autonomy, is not in the books of Athens but in those of Jerusalem. But if we were to add to the concept of an uncaused cause something that Aristotle lacked – the idea of spontaneous creativity – we can come much closer to the Biblical idea of a self-existent God. If

causality is redefined in terms of creativity (*pace* Aristotle) such that to cause something is to create it *ex nihilo*, then the uncaused cause of the world is the uncreated Creator of the Jewish tradition. This God is the self-sufficient source of its own being and of all else. Thus the story of creation *ex nihilo* is implicit in the idea of divine self-sufficiency.

In Exodus 3:14, the God of Judaism identifies himself to Moses in Hebrew as “*Ehyeh Asher Ehyeh*.” This is translated in the King James Version as “I AM that I AM,” but better would be, “I AM such that I AM” or “I AM because I AM.”¹² The central idea expressed here is that of existential self-sufficiency, from which all further acts of creation have their source. The monotheistic God who creates but is not created is the conceptual model for the concept of constitutive autonomy. Positive liberty in its deepest sense is modeled on the godlike power to be the self-sufficient source of the rules that define and govern our being. In modernity, this idea – different from the original in magnitude of power but similar in kind – became secularized as the idea that humans should be free to create their own basic rules of being. As Coleridge, led to the idea by Kant, put it, “*Sum quia sum*; I am, because I affirm myself to be; I affirm myself to be, because I am.” In a well-known passage, he continued, “The primary IMAGINATION I hold to be the living Power and prime Agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM.”¹³ The classical Greeks did not think this and could not have; think-

ers in western modernity came to do so do only because they inherited the idea from Judaism via Christianity and made it their own.

The Great “I AM” in Secular Modernity

To understand the special character of moral and political thought in our own time, it is instructive to know that the ancient Greeks, who otherwise were the source of so many of our ideas, lacked the concepts of spontaneous will and constitutive self-creativity. Because these ideas were absent from the great philosophers of Athens, we may conclude that that they are not self-evident, necessary or *a priori* truths that all advanced thinkers should be expected to know. To attain the idea of positive liberty it is not sufficient to live an examined life; instead, one must live a particular kind of life and examine it using a specific set of concepts. The lesson for modernity is that we have the concept of positive liberty only because we have a particular cultural history, which includes not just the reason-centred tradition of Plato but also the will-centred tradition of Moses.

Modernity was pluralistic in its roots, and so it is pluralistic in its political ideas. Berlin was right to see conflicts over the true meaning of liberty as leading to a modern clash of ideologies.¹⁴ Today, the idea of self-creative freedom in politics contends against the more conservative beliefs that traditional, natural or religious rules should continue to govern human life. For nega-

tive libertarians, freedom is seen less in terms of self-creativity and more in terms of the unrestricted ability to satisfy the given wants of human nature (to give an individualistic example of the genre) or to follow without interference the traditional rules of one’s culture (to give a communal example). For positive libertarians, nature and tradition are sources of imposed rules that must be overcome so that we can become truly self-creative. In a superficial sense, the latter idea seems to include negative liberty – we must be free from nature or tradition in order to achieve our higher freedom – but the negative freedom of non-interference here is merely instrumental to the true, positive liberty of creative self-rule. For negative libertarians, our defining *telos* is given by nature, God or tradition; for positive libertarians, it must be self-given.

In this view, to achieve the higher positive realm of liberty we must have the power to rise above the world as it is. Thus Berlin described positive liberty in one of its modern versions in terms of a dualism between the earthly world and a higher realm of being: “It is as if I had performed a strategic retreat into an inner citadel – my reason, my soul, my “noumenal” self – which, do what they may, neither external blind force, nor human malice, can touch.... I am free because, and in so far as, I am autonomous.... Heteronomy is dependence on outside factors, liability to be a plaything of the external world.... I cannot control the laws of nature; my free activity must therefore, *ex hypothesi*, be lifted above the empirical world of causality.... For ... the essence of men is that they are

autonomous beings – authors of values, of ends in themselves, the ultimate authority of which consists precisely in the fact that they are willed feely.”¹⁵

In this version of the ideal, positive liberty is explicitly supra-natural. The religious origins of the concept of positive liberty were clearer to the early modern formulators of the secularized idea than they are today. The idea of freedom from the perturbations and wants of the physical world, a God-like freedom above and beyond the world of time and space, was familiar to the eighteenth-century West. The God of the Jews and the Christians was thought to exist outside of time and space, which belonged to the lower orders of being that were his creation. Beyond the created realm with its flux and divisions was the higher realm of permanence and unity. Humans were free because they had been given freedom of will, and to this extent they partook in the supra-natural – that is, supra-temporal and supra-spatial – realm of self-sufficient existence, like God. In this form, the idea emerged that we must aspire to the higher realm of supra-natural self-determination if we are to be truly free. In the dualism between the lower realm of constrained being and the higher realm of liberty, the religious roots of the concept of positive liberty are most clear. The lower world is disjointed, agitated and ephemeral, but the higher one is (or will be) unified, calm and enduring.

This theme of lower and higher realms of being was repeated in various ways by the positive libertarians of early modernity. For Rousseau, this dualism

was manifested in his personal spiritualistic yearnings and in his politics. For Kant, it was explicit and central to his thought as in the contrast between phenomena and noumena and between heteronomy and autonomy. For Hegel, the contrast was between the present and the future, with the self-creative Spirit emerging into unity and fulfillment at the end of history. For Marx, self-creativity took the materialistic form of labour, our self-productivity from which in the lower individuated state of being we have become alienated but with which we will be re-united to achieve the higher social realm of freedom. In each case, the lower mode of being is divided, restless and unhappy but the higher one is unified, final and contented.

Rousseau was a critical figure in the secularization of the idea of self-sufficiency, which was a recurrent theme throughout his writings.¹⁶ He often described the higher realm freedom, as compared to the lower realm of enslavement, in explicitly religious terms; for example, “Nature commands every animal and the beast obeys. Man feels the same impulsion, but he knows that he is free to acquiesce or resist, and it is particularly in the consciousness of this liberty that the spirituality of his soul is displayed.”¹⁷ In a famous passage, he expressed the feeling of spiritual contentedness that comes when one rises above the lower realm of physical wants to enter a higher God-like state of being: “Everything is in constant flux on this earth.... But there is a state where the soul can find a resting-place secure enough to establish itself and concentrate

its entire being there ... where time is nothing to it, where the present runs on indefinitely ... and no other feeling of deprivation or enjoyment, pleasure or pain, desire or fear than the simple feeling of existence.... What is the source of our happiness in such a state? Nothing external to us, nothing apart from ourselves and our own existence; as long as this state lasts we are self-sufficient like God.”¹⁸

Rousseau’s “general will” may be the best-known example of constitutive autonomy in its communal form: by a unified act of will, we create the foundational rules of our political existence. Before Rousseau, the idea of the general will was a familiar religious idea: God’s general will ruled the universe in orderly ways, but his particular will was responsible for miraculous interventions.¹⁹ Rousseau’s innovation was to locate the general will in the political community, as in an early description in the *Political Economy*: “The body politic is, therefore, also a moral being which has a will; and this general will ... is the source of the laws ... [and] the rule of what is just and unjust.”²⁰ In this human form, the supra-natural divine characteristics of unity and permanence remain. In the *Social Contract*, the general will explicitly has the characteristics of the divine will; as highlighted in various subsection titles, it is described as infallible, indivisible, indestructible and absolute. To Rousseau’s original readers, these would have been instantly recognizable as the attributes of God.

The idea of existential self-sufficiency as rooted in a unified and unchanging realm of reality, separate

from and superior to the temporal flux and spatial divisions of empirical reality, was central to the thought of Kant. He tells us for example that, “Pure understanding distinguishes itself not merely from everything empirical, but also completely from all sensibility. It is a unity self-subsistent, self-sufficient, and not to be enlarged by any additions from without.”²¹ The role of the pure understanding is to provide the prerequisite conceptual conditions or structure for the acquisition of empirical knowledge. Thus pure understanding stands above mere “sensibility,” which is the source of the contingent understanding that comes to us via sensory perceptions.²²

The most familiar form of this dualism in Kant is in his distinction between phenomena and noumena. Kant in his critical period was careful to avoid describing the content or essence of the higher noumenal real of existence. Indirectly, however, by examining the requirements of the moral law within us, Kant allowed that we can reliably postulate three truths about higher reality: “All of them proceed from the principle of morality, which is not a postulate but a law.... These postulates are those of *immortality*, of *freedom* considered positively (as the causality of a being insofar as it belongs to the intelligible world), and of the *existence of God*.”²³ We have the kind of freedom that Kant called autonomy only because we belong not just to the physical world, which is ruled by natural causal forces, but also to the Godly noumenal realm of existential and causal self-sufficiency.

In our earthly actions, we have *regulative* autonomy – we give to ourselves the rules that regulate our physical actions – but in our higher being it would seem that we have more than just the mere freedom of action. We cannot know this realm of existential freedom directly even by our pure speculative reason (which only sets the conditions for sensible knowledge), but through our practical reason we know we are free.²⁴ But if the noumenal is the realm of existential self-sufficiency, and if we have a dual existence in both realms at once, it follows (though Kant resisted the conclusion) that in our noumenal being we are *constitutively* free. Like God, we are constitutively self-sufficient. Thus the pious Kant, despite his own cautions against the intellectual hubris of mysticism, moved us toward secular modernity.

The secularization of the idea of supernatural creativity was encouraged by two religious beliefs, that (a) God's will is existentially self-sufficient, and that (b) God gave a spark of that power to humans. If the divine gift of free will is seen to confer not just behavioural but true existential freedom – if the endowment was genuine and not superficial – then the full secularization of the idea of positive liberty seems almost pre-scripted into the Jewish story of creation. The Christian idea of incarnation emphasized the idea of the supernatural power as embodied on earth and Protestantism, with its turn inward to find the trace of God in the soul, then hastened the move to modernity. In hindsight, however, it seems almost inevitable that some of the followers of the tradition of

Jerusalem, emphasizing certain parts of the biblical story over others, would come to see themselves as self-creative.

After Kant, other writers in the tradition of positive liberty were less reticent to describe the substantive meaning of existential self-sufficiency. Hegel saw human self-creativity not in terms of participation a higher heavenly realm that permanently stands above our present being, but in the process of maturation of the human species. Absolute idealism is a monistic metaphysical system, but the dualism of higher and lower realms of being remained with Hegel in the historical distinction between the past and the future. Freedom comes at the end of history, as the World Spirit emerges into self-consciousness. His was no less a religious conception but his Spirit grew in the world, a world that for Hegel consisted of ideas. Human self-creativity became a historical progression in which the self-emerging *Geist* of humanity was and is in the process of coming into self-conscious being.

Thus Hegel retained the familiar contrast between the lower disunited, impermanent world of materiality and the unified finality of higher reality, though for him the move from the former to the latter occurs over time. For example, material objects seek to cancel themselves out by returning to the point of unity – this was the law of gravity at work. Just as the disunity manifested in the law of gravity is the essence of matter, the freedom of united self-existence is the essence of Spirit: “Matter possesses gravity in virtue of its tendency towards a central point. It is essentially com-

posite; consisting of parts that *exclude* each other. It seeks its Unity; and therefore exhibits itself as self-destructive, as verging towards its opposite [an indivisible point]. If it could attain this, it would be Matter no longer, it would have perished. It strives after the realisation of its Idea; for in Unity it exists *ideally*. Spirit, on the contrary, may be defined as that which has its centre in itself. It has not a unity outside itself, but has already found it; it exists *in* and *with itself*. Matter has its essence out of itself; Spirit is *self-contained existence*. Now this is Freedom, exactly. For if I am dependent, my being is referred to something else which I am not; I cannot exist independently of something external. I am free on the contrary, when my existence depends upon myself.”²⁵

For Hegel, who like Kant remained a religious thinker throughout his career, the idea of self-sufficient God-like freedom was at the core of his philosophy. In politics, the result was his concept of the state as the embodiment of Spirit: “The state is mind on earth and consciously realizing itself there ... this essence is externally realized as a self-subsistent power in which single individuals are only moments. The march of God in the world, that is what the state is. The basis of the state is the power of reason actualizing itself as will.”²⁶ This version of the idea of positive liberty was explicitly modeled by Hegel on the idea of an existentially self-sufficient God. For him, positive liberty was an inherently communal notion embodied in the self-caused process of coming-into-being of World Spirit.

When Marx performed his inversion of Hegel, the religious origin of the idea was obscured, but its genesis is clear in his early writings. The central point of Marx’s inversion was to redefine the idea of existential self-sufficiency in terms of *labour*. In the section on “Estranged Labour” in the *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Marx described labour as the essence of human self-sufficiency: “Indeed, labor, *life-activity, productive life* itself ... is the life of the species. It is life-engendering life. The whole character of a species – its species character, is contained in the character of its life activity; and free, conscious activity is man’s species character.... Man makes his life-activity itself the object of his will.... Through and because of this production, nature appears as *his* work and his reality. The object of labour is, therefore, the *objectification of man’s species-life*: for he duplicates himself not only, as in consciousness, intellectually, but also actively, in reality, and therefore he contemplates himself in a world he has created.”²⁷

In his concept of alienation, Marx retained the familiar distinction between the lower realm of inauthentic existence and the higher realm of self-creative freedom. Alienation is the “tearing way from man the object of his production ... degrading spontaneous activity, free activity” to a mere means of physical subsistence.²⁸ The essence of our species-life is to be self-productive, but when our productive power is commodified as wage labour we become alienated from our higher self-creative being, from the self-sufficient power of our productive life-force. Alienation

ends only when we are reunited with our power of self-creativity, which is the essence of ourselves. Thus the old distinction of lower and higher realms of being with Marx was rendered as the new distinction between inauthentic other-productive relations under capitalism and authentic communal self-productivity under communism. Social divisiveness belongs to today, but self-sufficient unity will come in the future.

In a well-known passage, Marx used the dualism of realms of being as a trope to contrast the lower life of civil society with the higher life of the political state. The metaphor is effective because the dualism remains in Marx's theory: life in civil society is privatized, egoistic and disjointed; only in political life can higher unity be achieved: "The perfected political state is, by its nature, the *species-life* of man as *opposed* to his material life. All the presuppositions of this egoistic life continue to exist in *civil society outside* the political sphere, as qualities of civil society. Where the political state has attained its full development, man leads, not only in thought, in consciousness, but in *reality*, in *life* a double existence – celestial and terrestrial. He lives in the *political community*, in which he considers himself a *communal being*, and in *civil society*, in which he acts simply as a *private individual*, treats other men as means, degrades himself to the role of a mere means, and becomes the plaything of alien powers. The political state, in relation to civil society, is just as spiritual as is heaven in relation to earth."²⁹

The idea of a self-creative power – the core concept of positive liberty – provided Marx with the

model for his idea of capital. Labour creates value in the form of the objects that it produces. When value becomes objectified in the form of tools or machinery, the process has begun whereby value is able to *create itself*. The input of labourers is still needed, but the output is far greater than before. Thus the magic of capitalism is self-creativity: capital is a special kind of value, a value that has the power to recreate itself. In the *Grundrisse*, Marx described "the power or activity which creates value by value existing for-itself – which lies in the concept of capital."³⁰ The problem with capitalism is that this self-sufficient power of value-creation is held in the hands of an elite. Once this special power is returned to the workers, a new self-sustaining society will be born.

All of our ideas are but a superstructural by-product built upon the foundation of economic relations; therefore under communism, by labouring together we will remake our idea of ourselves. The end of history for Marx was in social self-creativity, as it had been for Hegel, but in Marx's version the ideal of communal positive liberty was further secularized. Marx's theory had the advantage of concreteness, but his materialist theory introduced the problem of historical determinism. For Hegel, the forces of history could at least be described in terms of a free communal will, but for Marx the idea of human agency seemed to disappear altogether. Thus for many post-Marxists today, the problem is to find a new role for the old ideas of agency and responsibility.

Marx inverted the history of the idea of self-creative freedom. In his telling, it was not that the God-like power of existential self-sufficiency became secularized in modernity. As he told the story, it was that humans in pre-modernity had projected their own power of self-creativity to create the idea of God. Marx's inversion, borrowed from Feuerbach, was in the claim that the self-creative power of humanity was, in the history of religion, a projection of existential self-sufficiency *from* humans *to* God. Positive liberty had belonged to humanity all along. The biblical story of creation had it exactly backward: God was created in the image of man. This act of alienation, in which our own self-creativity is mythically given away to an entity apart from ourselves, must be reversed so that we can recover our true essence. Marx added an economic theme to Feuerbach's story, but the initial premise remained: existential self-sufficiency is the essence of humanity.³¹ In the history of positive liberty, Marx's version is an old story told in a new way.

The philosophy of Athens lacked this idea; it is a story that came only from the faith of Jerusalem. The history of ideas shows that the idea of constitutive autonomy had a specific beginning in one particular religious tradition, and that it was secularized into a moral and political theory in one tradition of thought, centred mostly in one nation and in one culture, that of eighteenth- and nineteenth-century Germany. Marx's theory is a relatively late version of the religious idea of existential self-sufficiency. Positive liberty is a post-Christian concept, an understanding that is

based on an older story about ourselves and our place in the world.

In the arts, the meaning of the new concept of liberty is reflected in the desire of the artist no longer to be a reproducer or representer of given modes of beauty, but to be the creator of novel aesthetic forms. The idealization of the new and unique is the characteristic feature of contemporary art that distinguishes it most clearly from that of the classical era. With the rise of modernity and the secularization of the ideal of the spontaneous *power* of creativity, now recentred from the divine into the human as creator, the artist became the personification of Coleridge's "Great 'I AM!'" The new artist is the source of his or her own aesthetic, just as the Kantian autonomist is the source of his or her own moral and political laws.

Rousseau expressed the new romantic ideal of the artist who above all attempts to be unique: "I am not made like any one I have been acquainted with, perhaps like no one in existence; if not better, I at least claim originality."³² The artist must be against tradition, free to destroy in order to create; he or she must be a moral outlaw in order to be unique. This is the origin of the transgressive ideal in art in which the life of the artist is also a creation of novelty; thus the artistic life must be lived against the conventions of mainstream society. To transgress against the givens of one's times in one's life and one's works is the distinguishing mark of the artist as a romantic hero, who above all others is capable of originality and uniqueness. With this new belief, the artist has become not

the champion or representative of eternal ideals but a revolutionary against those ideals for the pure sake of creativity. Originality, the spontaneous power to create *ex nihilo* something that has never existed before, is the central ideal of the post-Christian artist.

The artist as a romantic hero is part of the broad legacy of Jerusalem as secularized in modernity. As Erich Frank explained, the idea remains despite the obscurity in our secular age of its religious source: “No matter how far present-day man may have deviated from Christianity, liberty, will, love – *these* he is not willing to renounce. More than that: it is precisely his insistence on freedom, his feeling of sovereignty, which is the driving force of modern philosophy. This we find with Descartes, in his indubitable *cogito*, which expressed the basic assumption of the new age, the independence of reason and the supremacy of man over nature; we find it in Kant’s principle of autonomous morality; we find it in Marx and in Bolshevism, for which social revolution means the collective liberation of man; we find it in pragmatism; and we find it in modern Democracy, where the freedom of the individual forms the basis of all political activity. Even in the most secularized forms of modern thinking, then, free will and sovereign personality have remained pre-eminent ideals.”³³

Conclusion

The significance should not be understated of the recognition that one of the core moral ideas of modernity, and one of its central political values, simply did not exist in the classical Greek tradition of thought. Their moral and political worldview was very different from our own because they lacked the idea of spontaneous supra-natural willful creativity. The classical Greeks could not have understood the modern idea of human *values*, because they lacked the conceptual vocabulary in which one can actively *value* something. The *active* nature of the modern concept is recognizable in the way that the word “value” for us can be used as an active verb. The modern idea of unique human values is based on a conceptual model in which goodness *comes from* a creative will. I have the freedom *to value* something because I have the *creative* freedom of will to decide for myself the kind of being that I am. My defining values are a central feature of my being; my values are what make me a distinct individual. By finding or creating my own defining values, I *create myself* as unique person.

This freedom is the ability to be self-governing in the deep sense of constitutive autonomy. The adoption of this idea as a defining human characteristic was central to the revolution toward modernity in arts, politics and morality because it led to a new to our understanding of ourselves. The idea of liberty as creativity remains central to the values, though they be many and conflicting, of our time.

1 Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty,” in *Four Essays on Liberty* (Oxford and New York: Fontana, 1969), pp. 118-72.

2 For an overview and response, see Berlin’s “Introduction” to *Four Essays*.

3 The distinction between regulative and constitutive principles was introduced by Kant, though in a different context, in a number of his works in his critical period. See for example Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (1788), Pt. I, Bk. II, Ch. II, Sec. VII (AK [Akademie edition] p. 5:135). For an extended discussion, see for example the “Appendix to the Transcendental Dialectic” in the *Critique of Pure Reason* (AK pp. A642-704/B670-732).

4 Berlin, “Two Concepts,” p. 131.

5 “For here the mind, seeing the connexion there is between the idea of men’s punishment in the other world and the idea of God punishing; between God punishing and the justice of the punishment; between justice of punishment and guilt; between guilt and a power to do otherwise; between a power to do otherwise and freedom; and between freedom and self-determination, sees the connexion between men and self-determination.” John Locke, *Essay Concerning Human Understanding* (1690), Bk. IV, Ch. XVII, Sec. IV.

6 “For the mind having in most cases, as is evident in Experience, a power to *suspend* the execution and satisfaction of any of its desires; and so all, one after another; is at liberty to consider the objects of them; examine them on all sides, and weigh them with others...This seems to me the source of all liberty; in this seems to consist that, which is (as I think improperly) call’d *Free will*. For during this *suspension* of any desire, before the *will* be determined to action, and the action (which follows that determination) done, we have opportunity to examine, view, and judge of the good or evil of what we are going to do; and when, upon due *Examination*, we have judg’d, we have done our duty, all that we can, or ought to do, in pursuit

of our happiness.” *Ibid.*, Bk. II, Ch. XXI, Sec. XLVII. All emphases in the quotations in this article belong to the original authors.

7 The word “telic” is used here as a summary term, derived from *telos*, to refer to goals, ends, values and so on. The freedom to create our own defining *telos* could be called “autotelic” liberty, while the freedom to achieve one’s given goals (for example, the economics wants built into human nature or the values one inherits from one’s communal traditions) is “heterotelic” freedom.

8 Albrecht Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982), pp. 1, 4.

9 Glenn R. Morrow, “Introduction,” in Plato, *Timaeus*, trans. Benjamin Jowett (New York: Library of Liberal Arts, 1949), pp. xiv, xx.

10 Dihle, *Theory of Will*, pp. 18-25.

11 The preceding two sentences were assisted by the electronic resources of the *Perseus Project* (www.perseus.tufts.edu).

12 The latter of these two alternatives was suggested by Coleridge, who lamented the standard translation: “It is most worthy of notice, that in...the very first revelation of his absolute being, Jehovah at the same time revealed the fundamental truth of all philosophy...I cannot but express my regret, that in the equivocal use of the word *that*, for *in that*, or *because*, our admirable version has rendered the passage susceptible of a degraded interpretation in the mind of common readers or hearers, as if it were a mere reproof to an impertinent question, I am what I am, which might be equally affirmed of himself by any existent being.” Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria* (London, 1817), pp. 268-9.

13 *Ibid.*, pp. 268-9, 295-6.

14 Berlin, “Two Concepts,” p. 131.

15 *Ibid.*, pp. 135-6.

16 For a comprehensive survey, see Ronald Grimsley, “Rousseau and the Ideal of Self-Sufficiency,” *Studies in Romanticism* 10 (1971), 283-99.

17 J.J. Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men," trans. Julia Conaway Bondanella, in *Rousseau's Political Writings*, ed. Alan Ritter and Julia Conaway Bondanella (New York and London: W.W. Norton, 1988), pp. 15-16.

18 J.J. Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, trans. Peter France (London: Penguin, 1979), pp. 88-9.

19 Patrick Riley, *The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

20 J.J. Rousseau, *Discourse on Political Economy*, trans. Julia Conaway Bondanella, in *Rousseau's Political Writings*, ed. Alan Ritter and Julia Conaway Bondanella (New York and London, 1988), p. 61.

21 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. J.M.D. Meiklejohn (Amherst, NY, 1990), pp. 52-3 (AK p. A65/B89).

22 "In the transcendental aesthetic we proved that everything intuited in space and time, all objects of a possible experience, are nothing but phenomena, that is, mere representations; and that these, as presented to us – as extended bodies, or as series of changes – have no self-subsistent existence apart from human thought." *Ibid.*, p. 278 (AK pp. A490-1/B518-9).

23 Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 110 (AK p. 5:132).

24 "I term all that is possible through free will, practical. But if the conditions of the exercise of free volition are empiri-

cal, reason can have only a regulative, and not a constitutive, influence upon it." Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 449 (AK p. A800/B828).

25 G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover Publications, 1956), p. 17. The interpolation in square brackets is by the translator.

26 G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox (London: Oxford University Press, 1967), para. 258A.

27 Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Milligan (New York: International Publishers, 1964), p. 113. Emphases in original.

28 *Ibid.*, 114.

29 Karl Marx, "On the Jewish Question," in Marx, *Early Writings*, ed. and trans. T.B. Bottomore, (New York: McGraw-Hill, 1964), p. 13.

30 Karl Marx, *The Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus, in *The Marx and Engels Reader*, 2nd edn., ed. Robert C. Tucker (New York: W.W. Norton, 1978), p. 279.

31 "The more man puts into God, the less he retains in himself. The worker puts his life into the object; but now his life no longer belongs to him but to the object." Marx, *Manuscripts of 1844*, p. 108.

32 J.J. Rousseau, *The Confessions of Jean-Jacques Rousseau*, trans. W. Conyngham Mallory (New York: Tudor, 1928), p. 3.

33 Erich Frank, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, (London: Oxford University Press, 1945), pp. 149-50.

From the Gypsies to the African Americans

This paper is an analysis of comparative multiculturalisms. Starting from the historical reality that both the Roma and the African-Americans were reified through slavery and discriminated against because of their racial visibility, the author analyses the position of the two groups in the Romanian, namely, the American society. The lead of the African-Americans in overcoming the racial stigma is explained by the author through: the opportunities offered by a powerful and consolidated democracy, and by the existence of an elite of the minority group. These factors should be envisaged by Romanian society when trying to make both the minority and the majority cooperate in order to avoid the transformation of the Roma into an under-class group, a great challenge with a view to Romania's integration into the EU structures.

For centuries both Romanian Gypsies and African Americans have occupied a problematic space in their respective societies: they have been a negative Other on which the majority could throw most of their fears¹. The Romanian Gypsy² and the African-American problems have had a common cause: slavery by an outsider group coupled with visibly racial otherness. For both groups, the legal status of slavery ended in mid-19th century, and since then, both groups have had to fight for full emancipation and full respect in their societies, which they still do not enjoy. Even though these two communities have grown in differ-

MIHAELA MUDURE

Associated Professor,
Faculty of Letters, Babes-
Bolyai University, Cluj,
Romania. Author of the
books: *Feminine*(2001),
Katherine Mansfield. Plucking the Nettle of Impressions (2000), Coveting Multiculturalism (2000).

KEY WORDS:

Gypsies, African Americans, emancipation, Other, discrimination, slavery, democracy, minorities

ent historical environments—the Romanian rural society lacking strong democratic traditions, and the U.S., a highly industrialized society with a democratic tradition—the attempts at solutions are strikingly similar: mutual efforts both by the minority and the majority for fullest emancipation at all levels of society.

A reading of the Romanian Gypsy situation in comparison to the African-American experience facilitates two different kinds of comparisons. On the one hand, I will discuss the historical reality that the Gypsy situation was often indeed read in Romanian nineteenth-century history through African-American lenses, with the appropriate nuances, of course. On the other hand, I claim that in the contemporary circumstances the African-American community has accomplished a lot more in its effort for full emancipation and acceptance at all levels of society than has the Romanian Gypsy community. By reading the situation of the contemporary Romanian Gypsies through African-American lenses and comparing the two groups at the beginning of the 21st century, I hope to point to some possible solutions for the still very problematic position of the Gypsy community in Romanian society.

The Romanian intelligentsia of the 19th century followed with great interest and empathy the evolution of the Abolitionist movement in the USA. They raised the problem of Gypsy slavery in Romania, a question they became acutely aware of through Masonic channels. Already during the 18th century, the idea of the Gypsy and Black slaves' manumission appeared in the

Masonic Lodge of the Nine Muses. This Lodge, among whose members were Franklin and the famous La Fayette, and whose president was the French revolutionary Brissot, focused both on the Black slaves of America and on the Gypsy slaves of the Old World. Since many of the important Romanian militants of the 1848 Revolution were Masons, they became particularly sensitive to this issue.

It is also important to note that the Romanian abolitionist discourse developed at the same time as the Romanian nationalist discourse. Nationalism “may be an excellent way of determining identity, but it has little or nothing to say about political participation”³ or about the distribution of power within the community. History being such that the Romanians lived for hundreds of years in the orbit of political entities dominated by other religions or ethnicities, for them it seemed more important to create a state as the instrument of a majority, than to look at the state as “the agent of governance for the whole society,”⁴ minorities included. Therefore, the manumission of the Gypsy, a humanistic ideal, was not followed by political programs meant to integrate them and turn them into citizens with full abilities of participation in the political life of the nation.

One of the intellectuals influenced by both the nationalist and the abolitionist ideas was Mihail Kogalniceanu (1817-1891). He offered one of the most consistent and thorough Romanian perspectives on the Gypsies problem at that time. In 1837, as a student in Berlin, Kogalniceanu wrote a presentation

of the Gypsies at the request of Alexander Humboldt. Interestingly, Kogalniceanu complains about the momentary and biased interest in the nineteenth-century slaves, yet, on the other hand, he criticizes the “lack of civilization” of this “miserable” ethnic group, the Gypsies.⁵ Kogalniceanu presents the peculiarities of the Gypsy slave situation in Moldavia. The master has no right over the slave’s life or over his/her property except when the slave does not have heirs. But if a slave runs away, the master has the right to follow the fugitive slave. The Gypsy slaves are allowed to have a home, a garden, and a little store, but they cannot have a farm or an estate. Kogalniceanu also describes the various forms of punishments that the owners had a right to use—punishments that are impressively cruel. The most frequent ones were: the whip and the “falanga.” In Wallachia the situation is almost the same. In both principalities there were also Gypsy slaves who wandered all over the country practicing their trade and paying the master certain dues. Slaves were not only private property. Monasteries and the Crown also had slaves. Gypsy slaves had their own rulers who were also the judges for cases among the slaves. If there was a case between a slave and a free man, the master represented the slave at the trial and paid any damages.

During the Middle Ages there could be no legitimate union between a free person and a local slave. If two Gypsy slaves decided to marry they needed the approval of their master. If they belonged to different masters, there was usually an arrangement between

the two masters. The couple were to live on one of the estates and a compensation or another slave was offered to the other master. If the masters could reach no agreement, the couple were separated. Under the influence of Enlightenment ideology this began to change. In 1743 Alexandru Mavrocordat, Prince of Wallachia, forbid the separation of slave spouses and also ruled that the offspring of a union between a slave and a free person from Wallachia are free.

However, in spite of his good intentions, Kogalniceanu’s approach to the Gypsies is that of one writing from a superior and paternalistic position and is imbued with the ordinary stereotypes about the so-called “inferior” groups. For instance, his description of the Gypsy women alone shows that he is influenced by well-known stereotypes about the representation of marginalized groups. Women belonging to these groups are usually associated with nature and considered more potent or more sexually accessible than the “civilized” groups. The same stereotype has held true for African-American women throughout history. The Gypsy woman is an icon of attractive and subversive sexuality and fertility, often represented as an insinuating flower girl. Kogalniceanu claims that Gypsy women are very accessible sexually⁶ and even hyper-sexual.⁷ And indeed the stereotype of the attractive Gypsy woman has had a glorious career both in Romanian literature and Romanian painting!

This paternalistic attitude leads Kogalniceanu into failing to see the causes and the solutions from within the community, although he intends to describe

Gypsy status in fairness. His solution is purely moralistic and assimilatory: “The Gypsy have vices, but if we succeed in uprooting them from their hearts, they will be extremely useful for Moldavia and Wallachia, mostly working as workers in the factories.”⁸

Sympathy from a paternalistic perspective had been a peculiarity of Romanian mainstream intellectuals in general ever since *The Gypsiad*,⁹ the mock-heroic epic by Ion Budai Deleanu (1763-1820), the first significant literary work in which Gypsies appear. Written with a lot of humor and benevolence, *The Gypsiad* actually reinforced the stereotype of cowardly Gypsies interested more in feeding their bellies than in the actual fight for Wallachia’s independence and their own equality. And as Gypsies had not developed a written culture to respond, stereotypes were very likely to develop further.

In addition to these writings by Romanian intellectuals, the Romanian press often included articles on slavery in America and on the Abolitionist movement. Already in 1853, only one year after its publication in the USA, Harriet Beecher Stowe’s *Uncle Tom’s Cabin* was published in translation: *Coliba mosului Toma* translated by Teodor Codrescu. Mihail Kogalniceanu wrote a preface for this translation. Commenting on this publication, the Romanian press did not fail to establish a relationship between the American and Romanian circumstances. For example, *Gazeta de Moldavia* includes an article “*Sfada de la Unchiul Tom*” (“Argument Starting from Uncle Tom”)¹⁰ where the anonymous author talks about the polemical echo of Harriet

Beecher Stowe’s book in the United States and England and makes a reference to the slaves in the Romanian principalities. In another article published in the same periodical, the author (also anonymous) talks about the success of *Uncle Tom’s Cabin* in the Romanian principalities and he emphasizes “that the Moldo-Romanian reader will find an unfortunate similarity between the fate of the Blacks in America and those in our country.”¹¹ The popularity of the book led, indeed, to the appearance of two almost simultaneous translations of the best-seller under two different titles. Shortly after Teodor Codrescu’s *Coliba mosului Toma*, D. Pop published *Bordeiul unchiului Tom*. Both translations enjoyed great success among the Romanian readership. In the February 5th-6th, 1844, issue of the journal *Propasirea*, Mihail Kogalniceanu published an article entitled “Dezrobirea tiganilor” (“The Manumission of the Gypsies”) wherein he takes pride in the abolitionist discussions from the Legislative Assemblies of Moldavia and Wallachia as compared to the legislative bodies of the USA and France, which still teemed with people who believed in “rightful” slavery.¹² Alecu Russo, another prominent intellectual and writer of the 19th century, argues, in an article published in *Steaua Dunarii* in 1855, against slavery.¹³ It is interesting that his argumentation follows, without quoting, the argumentation of modern economics (Adam Smith). Slavery must be abolished because it is not economically beneficial. It is better to have a free worker who buys what he wants and contributes to the development of the market than to have a slave

owner who only provides for the slave's barest necessities.

Manumission was finally made possible by a combination of ideological and economic factors. On the one hand, in Romanian culture there was a sort of belated continuation of the Enlightenment axiom "that all humans are free and equal." The emerging of a Romantic *forma mentis* created a favorable public opinion for the enslaved people. Kogalniceanu himself acknowledged this influence of the ideological humanist tendencies of the time.¹⁴ The attraction to the American abolitionist movement fit into this mindset. Because of these comparisons with outside models, in this case American slavery, the general Romanian public became more aware of the issue. Having slaves became embarrassing because Romanians were not in tune with the outside, civilized world – a 'catch-up-with' mentality that still lingers in Romanian culture today. On the other hand, the appearance of machines on the big estates where Gypsy slaves worked led to greater productivity in agriculture and to less need for a large labor force, a factor that also contributed to final manumission.

The manumission of the Gypsy slaves was a long process which finally ended with the manumission of the slaves of the private slave owners on December 10/22, 1855, in Moldavia, and on February 8/20, 1856, in Wallachia. Petre Mavrogheni and Mihail Kogalniceanu in Moldavia, and Barbu Stirbei in Wallachia were the authors of this law. Hundreds of slave owners in both Romanian Principalities refused

the compensations proffered. One can only speculate about a possible influence of *Uncle Tom's Cabin* in this case.

In any case, the manumission of the Gypsies gave Romanians a happy conscience that is very well expressed, in its naïve limitations, in the memorial text *Vasile Porojan* (1880) by Vasile Alecsandri. This text reflects the resistance of prejudice under the mask of egalitarian ideology. While Alecsandri, the boy of aristocratic descent, and Vasile Porojan, the Gypsy boy, can play together as children, they will separate as soon as socialization through education occurs. Alecsandri will go to college, but Vasile Porojan will remain at home and become, at best, a baker's apprentice.

Manumission was only the beginning of emancipation and the dawn of a new life for the Gypsies, because the 19th century manumissions were actually only acts of juridical emancipation. In an agricultural economy, as the Romanian principalities were at the time, the newly free citizens should have been given land. The *Rural Law* of 1864,¹⁵ which contains provisions about the peasants being given the land they had previously worked for the boyars, does not even mention the manumitted Gypsies. Neither were there any coherent, well-organized social or cultural programs to integrate the new citizens. There were singular voices, such as the Romanian writer Gheorghe Sion, for instance, who talked about the necessity of offering vocational education to the manumitted Gypsies,¹⁶ but nothing organized and coherent was

done and the Gypsies did not have an intelligentsia of their own to represent their perspective on Gypsy emancipation. Romania enters the modern age with this social group hovering on the margin of society, a relic of obsolete slave-master relationships. The origins of present-day economic marginalization of the Roma go back to this period. Prejudice was easily grafted onto the image of a group that was often pushed to crime by poverty and lack of opportunities.

Marginalization, an open process, changed its boundaries. The slaves had an economic niche of their own, but no political or juridical representation; the manumitted slaves have a political and juridical personality but they are pushed to the periphery of the modern economic life.

Years later, in 1891, Kogalniceanu summarizes, in an *Address* to Charles I, king of Romania, the efforts of the Romanian society to manumit and integrate the Gypsies. One has to wonder if his naïveté and/or blind enthusiasm that manumission would automatically lead to the acceptance of the Gypsies by Romanian society is confused or is mere flattery for Charles I,¹⁷ or perhaps both. Nowadays one hundred and fifty years after manumission the Gypsy community still faces tremendous poverty, racial discrimination and stereotyping.

After their manumission the Gypsies were practically forgotten by the Romanian establishment. In the USA as well, in spite of all the efforts of both the African-American community and (mostly Northern) intellectuals, African-American problems were not

solved with the abolition of slavery. As late as 1963, Martin Luther King said about African Americans: “One hundred years later the life of the Negro is still sadly crippled by the manacles of segregation and the chains of discrimination. One hundred years later the Negro lives on a lonely island of poverty in the midst of a vast ocean of material prosperity. One hundred years later he is still languished in the corners of the American society and finds himself in exile in his own land.”¹⁸

And still, even though both ethnic groups started their way toward emancipation around the same time and in somewhat similar ideological circumstances, and in spite of Martin Luther King’s 1963 discontent about the few accomplishments made since then, one can claim that the situation of African Americans has improved much more up to today than has the situation of the Roma. Looking at the reasons for the African American lead, one can actually find some possible answers for the still miserable and sometimes even worsening Roma situation of today.

Unlike in Roma culture, in American culture one can find many African-American personalities who contributed to the formation of an intellectual, cultural, and literary African-American tradition. Frederick Douglass and Booker T. Washington are among the first to have become spokesmen for their people in the American society at large. Douglass depicted slavery as hell on earth, Washington called it a “school” that prepares the former slaves for their role in the post-war economic order. Washington was vig-

orously opposed by DuBois who also realized that the Black people's organized collective action needed an institutional structure in order to be effective. This conviction led him to become the main organizer and coordinator of the "National Association for the Advancement of Colored People." DuBois' perspective is of much greater sophistication and it metaphorically expresses the Black otherness by combining the gift of second sight with the pain of ambivalence.

The different approaches to slavery of Frederick Douglass and Booker T. Washington, the intellectual arguments between DuBois and Washington, as well as the active efforts of American society (mostly in the North) to help former slaves overcome the consequence of their oppression, and the two Black charismatic personalities of the 20th century, Martin Luther King and Malcom X, do not have any counterpart in Romanian culture or history. If one compares several historical aspects of African-American development to that of the Romanian Gypsies, one realizes that a main difference between the two groups, both subjected to reification through slavery, is their intelligentsia. For a long period of time the African-American community has had many intellectuals who have contributed either to the passing on of a powerful oral tradition or to the formation of a written intellectual, cultural, and literary African-American tradition. As one has been able to observe in the African-American case, such a tradition has been necessary for the formation of group identity. And group identity has been a necessary foundation for political organization

and activism. Nothing comparable exists in Roma history so far, since a written culture has not been part of the traditional Roma culture. Although Roma culture comprises a set of specific cultural patterns (language, music, dance, oral literature), it does not have the political and social history that would provide the strong cultural foundation necessary for the cultural identification of a group. It is only after December 1989 and the breakdown of the Communist system that one can really talk about an emerging Roma intelligentsia that is influential enough to valorize Roma culture through consistent efforts and to become spokespersons for the Roma.

At one point in time, however, such an effort did indeed almost come to fruition: a Roma elite that could have become quite influential politically and had the potential to produce powerful spokespersons did form long before the 1990s. During the period between the two World Wars a few Roma were interested in the appearance of journals and magazines and in organizing their minority within the democratic political framework then existent. In the 1930s two periodicals appeared, *Glasul romilor* (*The Voice of the Romanies*) and *Neamul Tiganilor* (*The Gypsy Nation*). Yet they were forced out of existence in the 1940s by specific historical circumstances. Also in 1933 some Gypsy militants (Gheorghe A. Lazarescu-Lazurica, Gheorghe Niculescu, and Calinic I. Popp Serboianu) organized the "General Association of Gypsies in Romania," which quickly split into two splinter organizations. One of these splinter groups, the "General

Union of the Romanian Gypsies” organized the first congress of Romanian Gypsies on October 8th, 1933, and elected Lazarescu-Lazurica as the “voivode of the Gypsies.”¹⁹ Aware that their plight extends way beyond the boundaries of Romania, the same group organized the first international meeting of the Gypsies, which took place in Bucharest in 1934. Another Gypsy militant, Aurel Manolescu-Dolj, organized a regional organization of the Gypsies in Oltenia supporting either one or the other of the Bucharest organizations. In spite of rivalry and dissension, the agenda of these organizations was pretty much the same. They were interested in creating educational opportunities for the Gypsies, welfare benefits, settling down the nomadic Gypsies, and improving the image of the Gypsies in the media. The leaders of these organizations also employed common strategies, offering to certain Romanian mainstream politicians the support of the Gypsy vote in exchange for affirmative action policies for the Gypsies. It is interesting that the Gypsy leaders of the 1930’s combined very modern political stratagems with traditional elements, negotiating their “Gypsiness” in ways which they thought were acceptable and better understood by the non-Roma majority. The position of “voivode” is a romanticized version of Gypsy leadership as seen, understood and accepted by the non-Roma mainstream society. On the other hand, the members of the organization were also obliged to submit to the orders of the “voivode” very much like feudal vassals to their sovereign. Democratic practices in these organizations

were very limited. The Roma internalized outside perspectives in order to be more visible, according to non-Roma expectations, but also in order to express their own agenda. The mixture of traditionalism and modernity in these hybrid strategies is a main feature of Roma identity.

Unfortunately, these efforts to make Roma visible on the Romanian political and cultural scene were terminated by the disastrous general development of Romanian politics in the 1940s. At a meeting of the State Council, on February 7th, 1941, Ion Antonescu spoke, for the first time, about the Gypsy problem. In the xenophobic and anti-Semitic atmosphere of the time, on April 6th, 1941, Marshall Ion Antonescu, then leader of Romania, noticed Gypsies robbing houses in Bucharest during a curfew, while American aviation was bombing Bucharest. He ordered that all the Gypsies be driven out of Bucharest. Then the idea came to deport the nomadic Gypsies to Transdnistria, a Romanian-occupied territory of the USSR east of the river Dniester, that was turned into a “dumping ground” for the Romanian “aliens”—Gypsies and Jews. Between 1941-1942, according to some historians, a total of 25,000 Gypsies were deported.²⁰

There is very little material about this painful episode in the modern history of Romania except for some references in the documents of Ion Antonescu’s trial or the novel *Satra (The Gypsy Camp)* (1969) by Zaharia Stancu, a novel inspired by real events. In a recent collection of Gypsy oral histories, one can find some discreet references to this period: “... when I

was a maiden, the great war started. The Germans came to us, to our country. Then came an order from the king and they took us Gypsies far away, to another country, in Russia, near the river Bug.”²¹ It is interesting that in this self-contained and extremely reserved testimony, which was preserved as part of a family history, the author fatalistically considers the deportation of the Gypsies as somehow inevitable or to be expected in a long history of discrimination and marginalization.

In 1944, as the Red Army was approaching Transdnistria, the Gypsies were set free. Until today, no moral or material compensations have ever been offered to the survivors of the Transdnistria camps or to their heirs.

After 1948 the Roma do not reappear in public discourse until after 22 December 1989 (the fall of the Communist regime). As the Romanian Communist Party encouraged minorities and the underprivileged to join its ranks, some Roma became policemen or even minor Party activists but reference to their ethnicity was never made and the price for their integration into the Communist power structures was their acculturation. The Communist regime installed after World War II tried to forcibly integrate this ethnic minority. There was a first wave of sedenterization in 1957 and then a second one in 1962, following similar programs in other Communist countries. The industrialization process and the collective farms offered jobs to many Roma. Some of them were also given the modest facilities of an apartment. As this

kind of “integration” was executed under pressure, it often happened that the nomadic Roma did not appreciate their sedentary dwellings and often destroyed them, which increased the animosities between the majority and the Roma minority. The authorities of the totalitarian Communist regime never consulted the Roma about the way in which they saw their own integration. In 1960 and in 1978, by decrees of the State Council,²² the gold of the Roma (their traditional way to deposit valuables) was confiscated. For the Roma it was a large economic and cultural trauma. Free medical care, modest but free housing, guaranteed (but also mandatory) employment and general education improved the situation of the Roma but with a price that some of them did not want to pay: their acculturation. The consequence: “the Roma themselves have cultivated their marginal status by preserving their distinctive identity and resisting recurrent attempts at assimilation and integration by dominant groups in the area.”²³

Interestingly, Communist Romania had its own connection to African American issues. In the 1950’s and 1960’s the situation of African-Americans was used by the Romanian establishment to read America as a place of oppression and exploitation, thus especially highlighting the nature of oppression-free communism. Yet the racial problems of Communist Romania with its own Gypsy community seemed not to exist. Following a long tradition of bleaching Romanian history, the Communist regime turned a blind eye to the racial problems under the pretext that in

Communist Romania discrimination based on ethnicity or race did not exist.

The fall of Communism gave the Roma the possibility of having a public voice of their own, but it worsened their economic situation. Again in Romania's history, marginalization, an open structure, changed its boundaries. The transition painfully affected the less educated and those who did not have professional skills to survive in the modern world. Most of the Roma are not formally educated, still cling to traditional ways of life, and are at the bottom of the underprivileged classes. In the post-Communist times after 1990, freedom has sometimes become anarchy or wild voluntarism. The decrease of the prestige of public authority has sometimes led to violent outbursts against the Roma.²⁴

Education is an extremely important factor in the process of changing Roma from within. Although according to Romanian legislation, the right to education is guaranteed for every citizen, practically speaking, education is often impossible for poor people, and particularly for Romany children. After 1992 the Romanian government tried to do something about this problem by implementing specific positive discrimination measures. Special places for Romany candidates were offered at the School of Law, the schools for police officers, and the Faculty of Social Welfare Assistance at Babes-Bolyai University. At the University of Bucharest a special department for the study Romany language and literature was founded. At the level of each county there is a school superintendent

responsible for Roma education. In 2002 an experimental affirmative action policy was implemented in Bucharest. 100 Roma students were admitted to the best high schools in Bucharest, despite having examination grades lower than those of the mainstream candidates. In spite of these efforts, and because of the extreme poverty of many Roma, the prejudice against them, and the negative tradition of marginalization, many Roma children drop out of school.

The plight of the Roma obliged Brussels to insist that the improvement of the Roma situation be a requirement for Romania's EU membership in 2007.²⁵ Yet I think it is ridiculous to believe that a marginalization which, in spite of its particular variations, has persisted for centuries, can be eradicated in a mere several years. Actually, Brussels is concerned about massive westward migration of the underprivileged Roma. Germany, for instance, is a favorite target of this movement, because of Germany's high standard of living. In 1992 the German authorities signed an arrangement of repatriation for rejected asylum seekers (most of them Roma) and also offered financial resources in order to create job opportunities for the Roma in Romania, which is, I think, the right solution.

Stereotyping and verbal abuse are important elements in Roma discrimination and marginalization. In order to eliminate these problems, awareness about the tendency of the majority to make negative global statements about the Roma must increase. Exactly as

it is risky to make statements about the African-American identity and culture as a uniform whole, it is dangerous to forget that “Romany culture is, like any other culture, diverse, hybrid, and complex.”²⁶ Interestingly enough, this monolithic, lacking-nuances-and-distinctions perspective on Gypsy culture is itself hybridized by an abstract love for Romani music and dance. The same is true of African-Americans. In both countries slavery was not a monolithic institution and slaves had a different rank and position according to the work they did. In both countries musicians were ranked higher. But love for Romani or African-American music does not mean absence of racist ideology. It is rather an abstract love that overlooks the loathed ethnicity of the performer.

Yet, even with all the problems that Romanian society is facing on its post-1989 way to true democracy and better economic circumstances, historically it is the first time that Roma have had a chance to be integrated into Romanian society in respectful and fair ways without being forced to give up their own cultural identity. But to accomplish this the Romanian society faces a very complex and challenging task. The non-Roma majority has to learn the multi-cultural and inter-cultural nature of modern democracy, and the Roma need modernization from within their community in order to meet the challenges of the 21st century for the benefit of their community. It is interesting that the emerging Roma intelligentsia and the Romanian government try to combine stratagems inspired from the African –American experience to

overcome racial labeling and teach the Roma up-to-date professional skills. For instance, in August 2002, several Roma NGO’s and the Ministry of Culture organized a Roma Summer School in the town of Saturn, on the shore of the Black Sea. The motto of the School is significant: “Be Black and you will be free!” Participants were taught to use computers, to valorize their Roma cultural heritage, and to respond to racial stereotypes by taking pride in their Blackness.²⁷

In the process of modernization both the so-called “sold-outs” and those of mixed race must also be given a voice. It is particularly since 1990, when international organizations began paying more attention to Roma issues, that some voices in the Roma community have argued against mixed-race persons from the point of view of their ability to express the authenticity of the Roma point of view. The fact that for the moment, at least, many of the Gypsy Roma and militants are mixed bloods shows the necessity of urgent rethinking of certain traditional attitudes on the way towards modernization and towards economic prosperity.

The position of women in Roma society also poses a challenge to Roma modernization. Roma women marry very young. Traditionally, Gypsy girls are still “sold” by their parents to the suitor who gives most. After marriage they are expected to give birth to many children and keep a low profile in public life, all their energies should be dedicated to their homes and families. Female Roma intellectuals, such as Delia Grigore, are very rare, and female writers, such as

Luminita Mihai Cioaba, are exceptional. Much more common is to see, on Romanian streets, the Roma woman following her man and her elder son (if a teenager) at a distance, usually bearing in her arm a baby and holding a toddler by the hand. Any comparison with the feminist movement or with the sophistication of Black feminist criticism is still a long way off.

But again, in spite of these problems, which the Roma have to cope with themselves, the 1990s are historically also the first time when one can see changes—where a Roma intelligentsia is emerging, when Roma become their own spokespeople for their own concerns. For the first time in Romania's history the Roma people have their own representatives in the parliament. The Roma have also been included into the restitution policies of the post-Communist Romanian administrations. The Romanian government (1990-1992) returned the gold confiscated from the Roma in 1960 and 1978, according to the official records of the time.²⁸ Also a Roma civil rights movement has been developing in Romania since the inception of democracy in 1990. This movement includes the appearance of Roma political organizations, Roma NGO's, and efforts to cultivate the Roma language and culture to prevent further acculturation—all things necessary to help create and further a sense of communal self-esteem. Politically, a great problem for the Gypsy community in Romania is its lack of cohesion beyond the extended family. Even when such culturally uniting efforts did happen (for instance, in

the 1930s, as discussed above), such prestigious moments in the history of the Romanian Roma are not widely known, even among the Roma themselves. We are still very far from any of the prestigious organizations of the Black community in the USA. The coronations of Emperor Iulian and King Cioaba (two elders of rival Gypsy clans) after 1990 point to a felt need to replace the more impersonal and less spectacular modern forms of political representation with supposedly more charismatic royalties, traditional forms of authority.²⁹ Traditionalism and modernity continue to coexist in Romani politics and public representation. Present-day realities are not very different from Romani politics and public representation between the two World Wars. On the other hand, several Roma organizations and parties are simply power-bases for single prominent individuals.³⁰

While one must wait to see the effects of the affirmative action strategies of the Romanian government, one also has to observe, at the same time, how during the 1990s stereotypes have often openly ruled public opinion and discussion. The study of Romanian newspapers alone is relevant in this respect and serves as one example of the imperative necessity to discuss race and racism in Romanian scholarship. By their use of language, Romanian mass media contributes tremendously to the aggressive stereotyping of the Roma, which proves the dire need for a politically correct language. It often happens, for example, that within a group of criminals, journalists distinguish Roma specifically. Most Romanian journalists are not

acquainted with politically correct language, and freedom of speech is often confused with freedom for verbal abuse. If a public personality is criticized he or she is sometimes called a “Gypsy.” The deeper problem is that such labeling relies on a linguistic practice embedded in Romanian vocabulary that gives negative meanings to the word “Gypsy” and to its derivatives.

Another big problem is that Romanian society lacks any serious discussion of race and of racism at the complex and sophisticated theorizing level that exists in African-American situation. In American culture there is strong awareness that race is “a fundamental organizing principle of social relationships,”³¹ that “racial meanings pervade US society, extending from the shaping of individual racial identities to the structuring of collective political action on the terrain of the state.”³² In Romanian culture “race” has been used mostly in the anti-Semitic discourse, in the syntagm “the Jewish race,” whereas Blackness, although it is a factor of behavioral regulation, was practically never theorized upon because of its obvious visibility. In Romanian history it was national identity that was the most important legitimating principle, which is to be explained by a long history wherein Romanian ethnicity and national identity were prohibited from being expressed in public life. Consequently Gypsiness was not discussed in racial terms, but in ethnic terms. Reading contemporary Roma situation through African-American lenses

points to the importance of a consolidated democratic environment in dealing with racial issues.

A recent development among the Roma elite is the theoretical discussion of Romani nationalism³³. A recent seminar in Jadwisin, Poland became an excellent opportunity to consider Romani empowerment by creating a Romani nationalist ideology. The demand for political recognition led to various possible solutions: a Romani nation in diaspora, a Romani transnationality, or a Romani non-territorial European minority.³⁴ This is a typically European development, Europe being the continent whose history seems to be forever scarred by various nationalisms. Whether this evolution is in the interest of all Romani people or only in the interest of a more and more active elite eager to get as much power as possible is a very complex and important question. Debates have pointed to the danger of an increasing disparity between the Romani elite and the Romani people. However, the question remains open. The consolidation of the European Union to the detriment of national sovereignties may lead to and facilitate the growing awareness of a Roma nation all over Europe.

As for the comparison with the African-Americans, one must notice that a nationalist African-American movement has been feeble in the USA, a country of immigrants where civic citizenship has prevailed over ethnic citizenship. Racial formations have been much more powerful, but the attraction of nationalism is not completely absent. The recent debate over Ebonics,³⁵ as well as the Oakland School Board

pronouncement, is actually about the African-American wish for more influence and social control through language. Issues about language use and language policies are always issues of power, and language is a key element in any nationalist configuration. Therefore, comparisons will always prove useful because real understanding can never be from egotistic self-admiration but only from reciprocal knowledge.

Like the African-Americans, the Roma were reified through slavery. While during the Middle Ages the Gypsy slaves did have an economic niche of their own, nonetheless they were politically and socially marginalized. After manumission they gained a social status typical to a modern society, but they continued to be politically marginalized and their economic niche became marginal. Their own efforts at modernization in the 1930's were brutally interrupted by the succession of dictatorships from the 1930's until the collapse of Communism in 1989. After 1990 their economic and social exclusion worsened, but their political and cultural representation improved.³⁶ The dynamics of marginality have changed, but until now breakthroughs have been too slow for the Roma. The "vicious circle that starts with inadequate education, continues with inferior work opportunities and ends in crime and other social ills"³⁷ must be broken primarily with the help of the Roma themselves and through the Roma themselves. The example of the African-Americans who have been able to "produce" their own elite is relevant, in this respect. Otherwise, marginalization will breed marginalization and the pat-

tern will continue into following generations, which could endanger the development of the whole country towards a market economy and EU accession. If neglected, the Roma "could become a permanent underclass,"³⁸ a great challenge for the whole Romanian society.

The understanding of the historical and changing characteristics of Roma marginalization as an open process in which this minority has negotiated its participation in the public sphere in order to preserve its private space from assimilatory tendencies is a must for the majority. More scholarship needs to be done in this respect, with the required nuances and avoiding any positive or negative monolithic perspective on the Roma community. The Roma themselves have to develop their group identity beyond professional or clan affiliations. This can be done through acquaintance with their history, culture, and cultivation of their language. The growth of an elite is a prerequisite in this long process. This elite will modernize the Roma from within, preserving their identity or negotiating a new identity with both traditional and modern components. >From among this elite, politicians, spokespersons for the group, will emerge. We are only at the beginning of this process, but any failure or neglect may result in enormous negative costs both for the minority and the majority.

Notes:

1 All translations from Romanian are by Mihaela Mudure.

2 I have used the term *Gypsy* in the title of my article because my work concentrates on the stereotypes about the Gypsies and on the Gypsies' adversarial relations within Romanian society. *Gypsy* is a rhetorical and stylistic device to stress the issues at stake. At present there are three competing names for this ethnic group in Romania: *Gypsy*, *Roma* and *Rroma*. The first is the name given to this population by the majority; *Roma* is their autonym and also the scholarly and neutral term, whereas *Rroma* is a very recently coined term meant to spare certain Romanian sensibilities because of the closeness of the words *Roma* and *Romanian*. The Roma themselves are divided over their autonym. There are Romani people who want to be called *Gypsy* and who take pride in this traditional name. The relationship between the terms *Gypsy* and *Roma* is very similar to the relationship between the terms *Chicano* and *Mexican-American*.

3 Schöpflin, 223.

4 Schöpflin, 226.

5 Kogalniceanu talks about "an interest which, unfortunately, will only be transitory, for that is how Europeans are! They found philanthropic societies for the abolishment of slavery in America, whereas on their own continent, in Europe, there are four million Gypsies who are slaves and two hundred thousand more who are swamped in the darkness of ignorance and barbarism! And nobody does anything to civilize an entire people!" (Kogalniceanu, 1837, IV).

6 Kogalniceanu, 1837, 1.

7 Ibidem, 11.

8 Ibidem, 25.

9 *The Gypsyiad* was published posthumously between 1875-77.

10 *Gazeta de Moldavia*, no. XXV, 1853, pp. 101-103. (Bibliografia analitica a periodicelor românești, vol. II. 1851-1858. Partea a III-a, p. 1154).

11 *Gazeta de Moldavia*, no. XXV, 1853, p. 169. (Bibliografia analitica a periodicelor românești, vol. II. 1851-1858. Partea a III-a, p. 1155).

12 Achim, 86-87.

13 Ibidem.

14 "That is why according to the spirit of the century and the laws of humanity, several old and young boyars decided to do away with their country's shameful slavery." (Kogalniceanu, 1891, 14-15).

15 Inaccurately considered by Crowe (57) as the full emancipation of the Gypsy slaves, which would have occurred "three years after Romania became an independent state" (Crowe, 57). Or Romania became independent in 1877, which is 13 years after the *Rural Law* of 1864.

16 Achim 86-87.

17 "The emancipatory reform soon had its salutary effects: besides the Layesh Gypsies who still live partly in camps, and besides the Ursaries who still practice their trade taming beasts, but also till the land, almost all the other groups of Gypsies have blended into the mass of the nation. One can only differentiate them by their dark Asian face and by the vivacity of their imagination; otherwise we find them in all the classes of our society." (Kogalniceanu, 1891, 17-18)

18 Martin Luther King, 2483.

19 Nastasa and Varga, 16.

20 Kenrick, 169; Achim, 142.

21 Copoiu, 79.

22 Decrees 210/1960 and 244/1978.

23 Barany, 323.

24 The attacks upon Roma in several post-Communist countries are a regrettable manifestation of this process. Barany refers to such an incident in Hadareni, Romania (332) considering it a case of Gypsy-bashing. I think that this is a transition phenomenon due to the inability of authorities to function in a democratic environment and under the rule of law. The general pattern of such regrettable incidents is pretty much like this:

some Roma individuals have committed a crime. The authorities (the police, the D.A.) do not intervene either because they are inefficient, or because they are corrupt and have been bribed. Desperate because of the offences, the villagers decide to do justice with their own hands by attacking the Roma neighborhood of the village. Culprits and innocents are then equally victimized. The solution is to apply the rule of law and punish all the criminals for their deeds (including those who attacked the Roma neighborhoods, irrespective of their ethnicity). We disagree with the very widespread tendency in international sources or Western scholarship to call these incidents “pogroms” (See Cahn, p. 66 and Kenrick, the entries on Central and Eastern European countries). There are big differences in the causes and manifestations of Roma and Jewish discrimination. Pogroms had mostly religious causes, they occurred particularly during the great Christian festivals (Christmas or Easter), and were not spurred by the criminal behavior of Jews and the passivity of the authorities in not bringing the culprits in court.

25 Purvis et. al. talk about the necessity of “pressure from Brussels” (70). Cahn also considers that pressure is necessary and gives the example of South Africa: “under an international sanctions regime, apartheid really did collapse” (68). I consider Cahn’s comparison to be purely rhetorical. It does not help solve the Roma problem. Eastern or Central European democracies are not apartheid regimes.

26 Beissinger, 49.

27 Tripon, 6.

28 However, there are Roma voices who claim that not all of the gold was returned because part of it had not been recorded.

29 Barany also talks about these Roma leaders (kings or emperors) whose authority is actually limited to their clan and who are better at offering a media show than solving the very complex problems of the Roma communities (334).

30 See Barany, 334-335.

31 Omi and Winant, 66.

32 Ibidem.

33 Barany also mentions this tendency (331- 332). He links the survival of the nationalist discourse during the post-Communist transition with a counter-evolution, the development of Romani nationalism.

34 Project on Ethnic Relations, 4.

35 Ebonics is the African name for Black English. Efforts are being made to turn Ebonics into a prestige language as English and to have it taught in schools.

36 See also Barany, 328.

37 Barany, 330.

38 Burke, 11.

Bibliography

Achim, Viorel. *Tigani în istoria României*. Bucuresti: Editura Enciclopedica, 1998.

Alecsandri, Vasile. *Opere. Vol. 4. Proza*. Ed. Georgeta Radulescu-Dulgheru. Bucuresti: Editura Minerva, 1974.

Copoiu, Petre. *Romane Paramée a/Povesti tiganesti*. Bucuresti: Kriterion, 1996.

Deleanu, Ion Budai. *Tiganiada*. Ed. Florea Fugariu. Chronological and literary notes by Andrei Rusu. Bucuresti: Minerva, 1985.

Kenrick, Donald. *Historical Dictionary of the Gypsies (Romanies)*. Lanham, Maryland and London: Scarecrow Press, 1998.

King, Martin Luther. “I Have a Dream”. *Heath Anthology of American Literature*, vol. II. Ed. Paul Lauter. Lexington: Heath, 1994, pp. 2483-2486.

Kogalniceanu, Mihail. *Autobiografie*. Bucuresti: Alcalay, no publishing date.

—. *Desrobirea tiganilor. Stergerea privilegiilor boeresci. Emanciparea taranilor. Discurs rostit in Academia Româna la 1 aprilie, 1891*. Bucuresti: Lito-tipografia Carol Grobl, 1891.

—. *Esquisse sur les moeurs et la langue de Cigains*. Berlin: Librairie de B. Behr., 1837.

Levinson, David. *Ethnic Relations. A Cross-Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 1994.

Nastasa, Lucian and Andrea Varga. *Tigani din România (1919-1944)*. Cluj: Centrul de resurse pentru diversitate etnoculturala, 2001.

Omi, Michael and Howard Winant. *Racial Formation in the United States from the 1960's to the 1980's*. New York and London: Routledge, 1986.

Potra, George. *Contributiuni la istoricul tiganilor din Romania*. Bucuresti: Fundatia Regele Carol I, 1939.

Sion, Gheorghe. *Emanciparea tiganilor*. Ed. Petru V. Hane*. Bucuresti: Libraria H. Steinberg, 1924.

Zamfir, Elena and Catalin Zamfir. *Tigani între ignorare și îngrijorare*. Bucuresti: Editura Alternative, 1993.

Bibliografia analitica a periodicelor românești, vol. II. 1851-1858. Partea a III-a. Întocmita de Ioan Lupu, Dan Berindei, Nestor Camariano, Ovidiu Papadima. Bucuresti: Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1972.

Three Negro Classics. Ed. John Hope Franklin. New York: Avon Books, 1965.

Project on Ethnic Relations. *Roma and the Question of Self-Determination: Fiction and Reality*, Jadwisin, Poland April 15-16, 2002.

Barany, Zoltan. "Living on the Edge: The East European Roma in Postcommunist Politics and Societies" *Slavic Review* 53, no. 2 (Summer 1994).

Beissinger, Margaret H. "Occupation and Ethnicity: Constructing Identity among Professional Romany (Gypsy) Musicians in Romania" *Slavic Review* 60, no. 1 (Spring 2001).

Burke, Justin. "An anti-Gypsy Fervor Sweeps East Europa" *Christian Science Monitor* 8/31/1995, volume 87, issue 194, p. 1.

Cahn, Claude. "On the Margins: Roma and Public Services in Romania, Bulgaria and Macedonia" *Romani Studies* 5, vol. 12, no. 1, 2002, pp. 65-71.

Cozma, Teodor, Constantin Cucos and Mariana Momanu. "The Education of Roma Children in Romania: Description, Difficulties, Solutions" *Intercultural Education*, vol. 11, no. 3, 2000, pp 281-287.

Crowe, David M. "The Gypsies of Romania since 1990" *Nationalities Papers*, March 1999, vol. 27, issue 1, p. 57.

Purvis, Andrew, Blaine Greteman, Joshua Kucera, Jan Stojaspal, "Roma Rule" *Time Atlantic* 6/24/2002, vol. 159, issue 25, p. 70.

Schöpflin, George. "The Politics of National Identities" *International Review of Sociology- Revue Internationale de Sociologie*, vol. 6, no. 2, 1996, 219-230.

Tripon, Monica. "Negrii și ...liberi" *Adevărul de Cluj*, 13 August 2002, p. 6.

Estetica arhitecturii moderne si productia artistica

The period that has begun after the last quarter of the 19th century brings an open conflict between the 'historical' aspect of modernity and the 'aesthetical' one. The situation raises a question about the modern architectural shape's dependency on architectonic function. *Utility, production, profit* become the keywords of the ideology; new social utopias and their reflection on the architecture-for-the masses projects emerge. This leads to the urban alienation of the modern man, in spite of the well-intended architectural functionalism and mechanistic comfort, both of them ideologically uphold in order to ensure an easy livelihood for the proletariat. Thus, the late modernity is constrained to retrieve though eclecticism the very values that has denied itself, the mixing of codes that it 'performs' nowadays standing for a new ideology, one of "the ending of ideologies".

În prima jumătate a secolului XIX, modernitatea, care se dorea a fi, încă de la Renasterea italiana, o vestitoare a viitorului luminos al umanității¹, se confrunta cu o ruptură radicală în urma căreia se va regăsi scindată într-o „modernitate” înțeleasă ca etapă istorică a civilizației Occidentului – la baza căreia putem situa revoluția industrială ce aducea cu sine avântul tehnologic și progresul științei, precum și mutațiile socio-economice, apanaje ale capitalismului – și un „modernism” – circumscris drept un concept estetic.

KEY WORDS:

aesthetics, decorativism, figurative, industrial design, industrial revolution, modernity, neoplastic architecture, non-figurative, postmodernism, social utopia, urban alienation, utilitarianism

Conflictul genetic care a stat la baza acestei sciziuni se va perpetua în timp, tensionând în mod consecvent relațiile dintre cele doua modernități². Contestarea modernității istorice de către orientarea estetica viza în principal spiritul mercantil, pragmatic al modernității burgheze care tinde neîncetat să anihileze modelul estetic printr-o practică susținută – aproape întotdeauna încununată de succes – de a-l subordona legilor piete, de a-i transforma creațiile artistice în produse destinate schimbului economic. În replica modernitatea estetica va amenda sistematic ideea de modernitate burgheză, înclinațiile ei de a cuantifica financiar timpul, primatul marfii, orientarea spre un cult al rațiunii etc., acțiunile ei nerămânând întotdeauna fără rezultat.

Intentionând o reală înțelegere a raporturilor dintre cele doua modernități, modul în care s-au influențat reciproc, ne vom opri asupra unui caz specific, acela al arhitecturii. Domeniu al artei, de multe ori contestat sub aspectul finalității sale estetice, în pofida legăturilor complexe cu artizanatul, arhitectura rămâne totuși “cea mai deschisă publicului dintre artele vizuale”³, constituind din acest motiv exemplul cel mai adecvat, materialul propice unui studiu de caz ce urmărește să releve interacțiunile sociale la nivelul civilizației occidentale, pe fondul confruntărilor dintre cele doua modernități.

Similitudinile artei libere moderne cu arhitectura ne poartă asupra paralelismului între procesele care marchează, la trecerea spre secolul XX, evoluția artei și cea a arhitecturii: dacă, în pictură, modernismul,

culminând cu avangardele, opunea figurativului artă abstractă, *non-figurativul*, iar în literatura textul dadaist se dorea revoluționar, în arhitectura înregistram opoziția față de decorativism, față de înfrumusețarea redundantă și lipsită de gust estetic a clădirilor de tip “clasic”, similară distanțării în raport cu ceea ce prezentul desemnează prin noțiunea de *kitsch*. În opoziție, modernismul vine cu o arhitectură “ascetică, utopică, rationalistă”⁴. El opune arhitecturii clasice formaliste, decorative, ideea că funcția conține în sine frumosul estetic, fapt ce consista în a afirma *identitatea utilului cu frumosul*. Pastrând totuși ideea de *forma*, modernismul arhitectural al începutului de secol XX a afirmat pe baza principiului sau fundamental dependentă formei arhitecturale de funcția arhitectonică⁵. La concurență nu se poate ignora însă și teza contrară asimilării frumosului cu utilul: opunându-se concepției kantiene ce privea arta drept “finalitate fără scop” (proponând o perspectivă asupra artei ca dezinteresare ideală), Théophile Gautier, partizan al ideii de “arta pentru artă” – susținerea vehementă a gratuității totale a artei – afirma în prefata la *Domnisoara de Maupin* (1835) “Il n’y a de vraiment beau que ce qui ne peut servir à rien; tout ce qui est utile est laid”, înscriindu-se în tradiția formulei “épater le bourgeois” a ideii de artă pentru artă⁶.

Introducerea primatului funcției trasează – genetic – calea pe care o va urma arhitectura. Un André Hermant se simte dator să facă în acest sens distincția între formele construite (forme industriale și arhitecturale) și formele libere (artele majore). Forma

industrială este riguroasă, în strânsă dependență (“constrânsă”) de particularitățile sistemului tehnic, de structură, material, de funcția sistemului, tehnologie și mod de funcționare etc.⁷ Consecvent cu sine, deseori teoretizează problema funcției în cadrul esteticii industriale (*Industrial Design*), Hermant deplânge și critică transformarea progresivă a esteticului și frumosului în obiecte de afaceri pe care le percepe ca “simple instrumente publicitare pentru a vinde lucruri de proastă calitate și urâte”⁸. Concordanța formei, funcției și structurii este necesară pentru a conferi produsului autenticitate⁹. În arhitectura modernă, mai evident decât în artele libere, se poate observa tendința generală a modernității istorice, exprimată în ecuația care pune semnul egalității între eficiența economică și utilitatea industrială pe de o parte, și frumos, estetic pe de alta.

Artă modernă se va lăsa sedusă de mirajul utilității, profitului, tocmai ea, al cărei obiectiv era critica artei și societății burgheze. Aceasta utilitate se vadește în facilitatea *producerii* obiectului de artă, vizată de procedeele implicate în crearea (a se citi producerea) acestuia; ne referim la preluarea și refolosirea directă, cu minime modificări a unor obiecte pe care artistul le încarcă cu noi semnificații, în contextul în care *produsul* artistic e unul de piață. Așa sunt celebrele *ready-mades*, dar sub rezerva faptului obiectiv că dadaistul Duchamp pe când semna la Paris în anii 1913 și 1914 acel *porte-bouteilles* și roata de bicicletă de pe taburet¹⁰, care i-au conferit un prestigiu ceva mai redus decât “Fântâna” din 1917 de la Salonul

Independentilor din New York, o făcea conștient fiind că îndeplinește un act de revoltă împotriva mercantilismului pietei artistice¹¹. Ne îndoiim însă serios că, odată îndeplinit acest gest decisiv și irevocabil, care de-semnează actul de deces al artei, mai poate exista sau apărea vreun curent artistic care să-și pastreze autenticitatea; până și proiectul unei *Arte povere* va esua lamentabil, orice încercare de a face artă – inclusiv cea de tip *ready-mades* – este inautentică. Nimic nou nu mai poate fi inventat. Să nu fim înțeleși greșit: probabil în acest proces de re-“valorificare” și resemnificare în care sunt implicate *ready-mades* artiștii chiar “experimentează” un “fior”, un sentiment artistic¹² (sau mai curând o senzație artistică), nu ne îndoiim că “Fântâna” lui Duchamp îi ilustrează¹³ geniul artistic novator, însă manifestăm rezerve în ceea ce îi privește pe discipolii săi epigonici – care s-au străduit să depășească și această noutate totală, punct final al artei – că posedau geniul necesar unei astfel de întreprinderi majore, ci cel mult erau încercați de “sentimente” – mai mult sau mai puțin clare – generate în procesul creării (producerii, al prelucrării mai precis) obiectului artistic. De altfel ei nu mai depășeau nimic, nu mai creau¹⁴ nimic, eventual puneau bazele unei tradiții¹⁵ în care s-au înscris “cu brio” în bunul obicei al economist al claselor parvenite, anulând distincția între artă elitară și cea de masă, banalizând-o pe prima și supunând-o mecanismului pietei¹⁶.

Cât privește cazul special al modului dadaist de a compune (asambla!) poezii, se poate spune că reprezentanții acestei mișcări se înscriu în curentul gen-

eral al gândirii occidentale inaugurat odata cu “cotitura semiologica” din secolul XIX¹⁷, care introduce un travaliu *combinatoric* si *interpretativ* aparte, conform caruia semnul își câștiga semnificatia din context, din structura discursului. Însa dadaistii nu lucreaza – în chiar travaliul lor creator – numai la nivel interpretativ ci si la nivelul *reprezentarii*: poezia rezultata are semnificatie întrucât i se atribuie una – ea este “semn” arbitrar; la fel, urinoarul lui Duchamp supus travaliului interpretativ semnificant devine “Fântâna”.

O situatie similara întâlnim si în arhitectura, însa aici nu avem de a face cu re-interpretari la nivelul limbajului plastic precum în cazul lui Duchamp, si nici cu o combinatorica lexicala aleatoare de felul celei dadaiste¹⁸. Exploatând aceleasi structuri ale imaginarului, arhitectura va introduce ceva nou: modulul prefabricat¹⁹. Prefabricatele si-au dobândit si pastrat în timp un prestigiu legat de utilitatea lor materiala imediata, dublat de avantajele clare pe care le aduc în ceea ce priveste fabricarea lor, transportul si asamblarea. Înainte de inventarea jocului, modernitatea – incluzând aici si strapungerile postmoderniste – era deja, sub aspect arhitectonic, o modernitate de tip “Lego”. Prefabricatul se extinde si în alte domenii decât cel arhitectural, gasindu-si largi aplicatii industriale, de la industria alimentara a semi-preparatelor la industria aerospaciala²⁰.

În fapt, ceea ce s-ar putea numi “epoca prefabricatelor” se refera în mod specific, într-un sens tare, la perioada moderna propriu-zisa – contrapusa de obicei ulterioarei modernitati târzii²¹ – mai degraba

decît postmodernismului, cu rezerva ca formele sale arhitecturale sunt preluate de contemporaneitatea modernitatii târzii ca forme istorice posibil de utilizat, la fel ca toate celelalte forme aparținând traditiei²². Elementele intersanjabile si multifunctionale pot fi combinate liber, dupa dorinta si necesitati, si stau la baza unor cladiri cu forma flexibila, functionale si economice – dar lipsite de ideal tipologic intrinsec²³ – care implica finalitati economice evidente. Totusi, daca în cazul artistului-întreprinzator al lui Duchamp, obiectele fabricate de el nu au “functionalitate sau valoare de folosinta”, iar pe piata, în ceea ce le priveste, “cererea nu precede oferta”²⁴, dimpotriva, în cazul arhitecturii lucrurile vor lua o alta turnura: cladirile tind spre un functionalism riguros, strict. Dar ceea ce intereseaza e ca atât avangarda artistica cât si arhitectura începutului de secol XX vor fi circumscrise acelorasi structuri de gândire (si imaginative) fata de care, însa, vor lua atitudini complet diferite cu toate ca propun solutii similare: ambele valorifica prefabricate, module, artefacte, *ready-mades* etc. Schimbându-le utilitatea (în cazul artei) sau, similar, îmbogățindu-le-o pînă la a deveni de nerecunoscut prin integrarea într-un sistem arhitectonic “organic” (arhitectura moderna modulara). Analogia poate fi adîncita de însusi modul în care concepea Duchamp raporturile dintre arta, artist si piata artistica. Într-o lume dominata de tehnica, Duchamp transforma artistul într-un mestesugar, lipsindu-l de aura sa geniala, mostenire romantica de care nici majoritatea supraréalistilor nu au putut sa nu se prevaleze²⁵. Mic întreprinzator, artistul își plaseaza

productiile pe o piata unde oferta precede cererea, colectionarul decizînd asupra valorii estetice a operei. Similar, din punct de vedere economic arhitectura democratizata (ieftina, confortabila, utila, functionala) va încuraja – într-o prima faza – prin facilitatile practice oferite, cresterea „masei proletare”, atît de necesara pentru sporirea productiei, consumului si implicit profiturilor ce vor servi celor care au capacitatea de a manevra aceasta multime.

Precum artele libere, arhitectura s-a cramponat, la rîndul sau, de problema noului, a inovatiei. Primul pas în acest sens modernitatea arhitecturala îl face debarasîndu-se de ornament. Compromisuri între “functie” si “idee estetica”, “cladirea” si “decoratia” clasica sunt indezirabile deoarece nu alcatuiesc un întreg organic²⁶, care sa permita purificarea reciproca a utilului si frumosului²⁷. Ca o consecinta a aparitiei noilor materiale de constructie si aplicarii noilor tehnici de constructie, arhitectura moderna își permite sa puna în practica forme mai îndraznete, mai “flexibile”, inaccesibile clasicismului constrîns la monumental de folosirea materialelor traditionale. De alta parte, odata arhitectura angajata pe aceasta cale, apare “goana” dupa materiale de constructie tot mai “revolutionare”, de ultima ora, usor de manevrat, ieftine, care sa permita arhitecturii sa se departeze de modelele greoaie, “monolitice” ale clasicismului. Apetenta pentru nou din arhitectura este similara celei din artele libere si se înscrie în acelasi curs “diacronic” al gîndirii si imaginarului modern. În acest sens, noile materiale si tehnici de constructie încearca depasirea novatoare –

spre forme inedite de expresie arhitecturala – a acelora considerate atunci înca “la moda”. De exemplu componentele celulare proiectate de un H. Coanda constituie alternative pentru deja – la acea vreme – “perimatul” beton armat²⁸. Se inaugureaza epoca materialelor compozite²⁹. Apare astfel în arhitectura o *deschidere* a posibilitatilor de realizare, de transpunere în practica a oricarui proiect, plan virtual pe hîrtie, de obiectivare, “reificare”, a oricarui produs al imaginatiei umane³⁰. Omul, animat de reveria sa demiurgica – pe care acum este capabil sa si-o asume – era pe cale (credea el) sa cucereasca o alta treapta în supunerea si transformarea mediului natural înconjurator³¹; înca o obiectivare a visului sau demiurgic, pe care tehnica³² – aceasta jucarie a oamenilor maturi – pare sa o faca posibila. Utopia patrundea, din nou, realitatea. Proiectele de organizari sociale ideale, si reflectarile acestora în organizarea edilitar-arhitecturala, care au înflacarat imaginatia vizionarilor, din antichitate înca, si pe care multi le credeau clasate, deveneau dintr-o data verosimile si realizabile în mod concret³³.

Aceasta ideologie moderna, aceasta superstitie a noului, cum o numea Valery³⁴, fundamentata pe conceptia timpului liniar si ireversibil³⁵, se afirma dupa primul razboi mondial si revolutia rusa ca urmare a visului de reconstructie europeana pe baze sociale si politico-ideologice noi. Scopul sau principal era integrarea arhitecturii si urbanismului planului de transformare sociala. Animata de idealul luminat al arhitecturii moderne, utopia modernista urmarea realizarea unei societati nationale bazîndu-se în acest

scop pe refuzul trecutului si pe mitul modernizarii³⁶. Dar asa cum observa Piet Mondrian prin 1922, arhitectura e încă privata de libertate, aceasta fiind disponibila fie doar la nivelul individului, fie la cel al grupurilor posesoare ale puterii materiale, Mondrian fiind însă, la vremea aceea, destul de optimist în ceea ce priveste realizarea proiectului sau de arhitectura neoplastica ca eliberare a vietii de utilitarism si de “fizic”³⁷. Odata cu ideea reconstructiei urbane a societatii apare si interesul pentru nevoile de locuit ale populatiei citadine, în speta proletariatul. Forta de munca indispensabila productiei de bunuri si totodata consumator si platitor de taxe si impozite, proletariatul, acest zeu-erou modern, beneficiaza acum de atentia deosebita a celor care conduc sistemul social. Locuintele ieftine destinate de edilii Parisului³⁸ maselor proletare, vor reduce, conform criteriului functionalist, frumosul artistic, esteticul arhitectural, la confortabil; cerintele de frumos sunt înlocuite cu necesitati de confort. În societatea industrială desacralizata se impun metafore de genul casa-masina de locuit, idee împrumutata din lumea mecanica creata de om³⁹. Aceasta masina de locuit are scopul principal “sa le permita oamenilor sa munceasca si sa se odihneasca pentru ca apoi sa poata din nou munci”⁴⁰. Implicatiile socio-economice ale unui atare mod de organizare a societatii sunt evidente: calul de bataie al ideologiilor populiste, proletariatul este acum mai mult decât oricând un motiv pentru a produce ieftin si un pretext pentru a consuma excesiv. În acest context arta devine evadare, oamenii cauta împlinirea spirituala

în arta deoarece ea lipseste din viata curenta⁴¹. Însa si distractia – care înlocuieste contemplarea frumosului si sentimentul estetic ce decurge din ea – este supusa acelorasi legi ale pietei, este o marfa: orice are valoare de schimb.

Toate acestea vor contribui la esecul arhitecturii moderne. Ch. Lalo în 1957 critica limitele functionaliste ale acestei arhitecturi, aratând ca “adaptarea exacta unei anumite functii nu este suficienta pentru a da nastere sentimentului frumosului”⁴². Esecul arhitecturii moderne este evident din momentul în care tehnica devine totalitara, consecinta a supunerii fata de putere, astfel încît dupa 1945 arhitectura nu mai este interesata de proiecte sociale; prin standardizare renunta la calitatea sa critica si de negare caracteristica miscarii moderniste. Arhitectura moderna va fi acuzata de alienare si dezumanizare, urbanismul grotesc al oraselor-dormitoare si al blocurilor lama este denuntat de postmodernismul social ca inadecvat emanciparii omului modern si raspunzator de alienarea urbana a acestuia⁴³. Ca o caracteristica a modernismului (incluzînd aici si avangardele istorice ale începutului de secol XX), ce ar putea da seama de esecul proiectului social promovat de acesta, este de amintit faptul ca religia artei, sustinuta de modernism începînd încă din secolul XIX, elitism care justifica ruperea artei de realitatea cotidiana, sfîrseste prin a contamina avangarda însasi care viza democratizarea artei elitiste, unirea artei autonome cu cea pentru mase. Esecul nu s-a lasat asteptat: legitimînd cultura prin inovatie

avangardei i-a reusit performanta individualizarii mai accentuate a artei⁴⁴. Desi intentia avangardelor era nobila, arta lor facuta *pentru mase* era o arta *de elita*.

Modernitatea tîrzie aduce cu sine contestarea dogmei moderne puriste si absolutiste concomitent cu valorificarea altor traditii arhitecturale (baroc, manierism), neocolind nici solutiile modernismului devenit acum o forma istorica accesibila prelucrarilor contemporane⁴⁵. Arhitectura contemporana se prezinta în conceptia lui Charles Jencks ca fiind schizofrena⁴⁶, amalgameaza codurile si valorifica traditii vernaculare. Este o arhitectura duala, sincrona, care se opune puritatii, coerentei, echilibrului modern ceea ce duce la o pluralitate si o coexistenta a stilurilor. Dezideratul arhitecturii postmoderne este unificarea formelor istorice cu mitul noutatii⁴⁷. Postmodernismul se împaca foarte bine cu traditionalismul, situatie dovedita de organizarea în 1980 a Bienalei de la Venetia, expozitie organizata de Paolo Portoghesi, cu tema purtînd titlul sugestiv “Prezenta trecutului”⁴⁸.

*

Permisiv si îngaduitor, mercantil si ipocrit⁴⁹, postmodernismul se pare ca pretinde sa fie o “ideologie a sfîrsitului ideologiilor”⁵⁰. Dar aceasta libertate nelimitata ce cuprinde o infinitate de potentialitati nu incumba ea, oare, conformismul absolut⁵¹, ce se manifesta atît la nivelul artelor plastice devenite obiect central pentru Bursa de valori si pentru turismul snobist si prozaic, cît si la nivelul *kitsch*-ului arhitectural pe care nici un “neo-” sau un “post-”

nu-l mai pot salva din compromisul eclectic al prostului gust?

Note:

1 Calinescu, Matei, *Cinci fete ale modernitatii*, Univers, Bucuresti, 1995, pp. 29-30.

2 Ibidem, p.46.

3 Ibidem, p. 238.

4 Ibidem, p. 235.

5 Cf. Pacurariu, Dan, *Arhitectura contemporana si celelalte arte*, Meridiane, Bucuresti, 1995, p. 15, principiul fundamental al modernismului în arhitectura: “forma arhitecturala este o rezultanta directa a functiunii (structurale sau de exploatare)”.

6 Cf. Matei Calinescu, op. cit., p. 49.

7 André Hermant, *Formes utiles*, s.l., s.a., apud Achim Ionel, *Introducere în estetica industrială*, Editura Stiintifica, Bucuresti, 1968, pp. 70-73.

8 A. Hermant, op. cit., p. 115, loc. cit., p. 72.

9 Ibidem.

10 De Micheli, Mario, *Avangarda artistica a secolului XX*, Meridiane, Bucuresti, 1968, p. 148.

11 Compagnon, Antoine, *Cele cinci paradoxuri ale modernitatii*, Echinoc, Cluj-Napoca, 1998, p. 126.

12 Sentiment carentat, lipsit de finalitatea demiurgica.

13 În pofida non-esteticului declarat al *ready-mades*.

14 Folosim termenul *a crea* în sensul sau avangardist: *a realiza noul*.

15 O traditie împotriva careia avangardele, Dada, luptasera si se pare ca au învins: murind arta, mercantilismul cîstiga numai mijloacele acesteia, neputînd-o lipsi de spiritul sau.

16 Antoin Compagnon, op. cit., p. 108.

17 Codoban, Aurel, *Structura semiologica a structuralismului. Critica unei semiologii pure si practice*, Dacia, Cluj-Napoca, 1989, pp. 195-197.

18 Nici un arhitect nu a dezvoltat arhitectura pâna la ultimele sale consecinte cum au facut avangardele artistice si literare de la începutul secolului XX. Nu cunoastem sa existe vreo cladire nefunctionala, vreo casa de nelocuit, construita în mod deliberat astfel.

19 Un exemplu în acest sens îl constituie preocuparile din anii 1928-1929 ale lui Henri Coanda de a pune în practica inventia sa a unui “element celular” metalic, modul de baza în realizarea unei macroconstructii de orice forma si dimensiune (pereti, plansee, terase, acoperisuri, etc.). În colaborare cu arhitectul J. Dupré participa la concursul initiat de primaria Parisului cu tema “Locuinte ieftine” luând marele premiu. Cei doi vor crea “Societatea de Constructii Multicelulare”, falimentata în criza economica din 1929-1930. (Cf. Dinu Moraru: *Un fapt aproape necunoscut: Henri Coanda constructor*, în rev. “Astra”, 7/1970, p. 4).

20 Cum altfel, decât din punct de vedere economic, s-ar putea explica faptul ca civilizatia occidentala tehnicizata a gasit de cuviinta sa surmonteze dificultatile financiare legate de domeniul explorarilor spatiului cosmic, atunci când s-a pus problema alegerii între un zbor unic sau a unora repetate pentru plasarea pe orbita a unei statii spatiale? Pâna si “arhitectura” unei astfel de constructii a fost conditionata în mod prioritar de imperative financiare, legate de profit mai degraba decât de cerintele de siguranta si confort ale cosmonautilor. Pentru primul aspectelor economice si tehnice în arhitectura v. si Ascanio Damian, *Quo vadis, architectura?*, în “Arta viitorului”, Meridiane, Bucuresti, 1979, p. 85. De asemenea, în privinta folosirii si raspândirii pe scara larga a prefabricatelor, ibidem, pp. 88-89.

21 Karnoouh, Claude, *Adio diferentei. Eseu asupra modernitatii târzii*, Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 162. Termenul alternativ, “postmodernism”, este susceptibil de confuzii sau

nelamuriri privitoare la raporturile între modernitate si post-modernitate.

22 A. Compagnon, op. cit., p. 149.

23 Cf. arhitectul Theo van Doesburg, *Spre o arhitectura plastica*, în “Functione si forma”, Meridiane, Bucuresti, 1989, p. 239.

24 A. Compagnon, op. cit., p. 122.

25 Ibidem.

26 Cf. Piet Mondrian, *Înfaptuirea neoplasticismului în viitorul îndepartat si în arhitectura de astăzi*, 1922, în “Functione si forma”, ed. cit., p.218.

27 Ibidem.

28 Nu atît perimat, cît uzat din punct de vedere economic. Orice alternativa care reducea costurile de productie era considerata preferabila.

29 Nu se poate vorbi încă de materiale compozite propriu-zise, eventual de cladiri “compozite”, dar ideea de “material nou”, “inovator”, care sa permita depasirea performantelor materialelor clasice si cele ale începutului de secol XX, prinsese contur.

30 Suntem martorii eliberarii imaginatiei de sub “imperialismul” materialului de constructie clasic, forma, functia si structura unui edificiu ne mai fiind conditionata riguros de limitele naturale ale acestuia.

31 Mesajul lui Antonio Sant’Elia din 1914 exprima cu claritate acest obiectiv; în “Functione si forma”, ed. cit., p. 146.

32 Cf. Piet Mondrian, op. cit., loc. cit., p. 221.

33 A se vedea în acest sens analiza pe care o face Dan Pacurariu, op. cit., pp. 221-228. Modernitatea s-a vindecat, deocamdata, de scenariu utopismului arhitectonic, în prezent abordîndu-si temele de interes dintr-o perspectiva mai curînd conservatoare, limitîndu-se la renovare si asanare urbana, mentinînd organizarea, alcatuirea si structura urbana “clasica”. Cel putin în viitorul previzibil.(Cf. Ascanio Damian, loc. cit., p. 95. Realitatea prezentului îi da încă dreptate lui Ascanio la un sfert de secol de la editarea prezentei antologii). Dar, precum în

cazul bolilor copilariei, pe lînga o imunitate durabila, modernitatea a dobîndit (si a pastrat) cîteva sechele, între care *reveriiile eficientei* par sa-i fi marcat cel mai intens devenirea.

34 Cf. A. Compagnon, op. cit., p.7.

35 Cf. M. Calinescu, op. cit., p. 89.

36 Cf. A Compagnon, op. cit., p. 142.

37 Piet Mondrian, op. cit, loc. cit., pp. 214-215, 217-218.

38 Cf. nota 19.

39 Cf. Le Corbusier, în “Funciune si forma”, ed. cit., p. 230.

40 Eliade, Mircea, *Sacrul si Profanul*, Humanitas, Bucuresti, 1995, p. 47.

41 Piet Mondrian, op.cit., loc. cit., p.214.

42 Lalo, Ch., *Les structures maitreses de la beauté industrielle*, PUF, Paris, 1957, p. 36, apud Ionel Achim, op. cit., p. 73.

43 A. Compagnon, op. cit., pp. 142-143.

44 Ibidem., p.156.

45 Ibidem., pp. 143-144.

46 Jencks, Charles, *The Language of Post-Modern Architecture*, 1977, în A. Compagnon, op. cit., p.144.

47 Idem. A se vedea cazul cladirii AT&Building de la New York a arhitectului Philip Johnson.

48 Ibidem, p. 146.

49 Cf. Claude Karnoouh, op. cit., în special pp.162-164.

50 A. Compagnon, op. cit., p. 151.

51 Cf. Claude Karnoouh, op. cit., p. 176.

Violenta si corporalitate

The relation between violence and corporality is no more or less than teleological, a relation that had a huge impact upon an older one, between mind and body, or soul and body. This teleology of violence was made possible by the political investiture of the body. The extermination camp becomes the symbol and the symptom where the relations between mind and body were broke. Torture, as a limit experience, brings us in front of a revolt of the soul against the body, a revolt that prolongs into the social life. In this way de-corporality becomes a simple mechanism of defense, which affects, perhaps forever, the feature of this fragile alliance between mind and body, while the principle that starts to govern the soul becomes: there is no sufferings where is no body.

„Omul este victima a violentei, întrucît este corp.”
Sofsky

Cu doua secole în urma, etalarea agonica a corporalitatii era una din certitudinile cotidiene, era partea vizibila a unei puteri pentru care ramasitele trupului ciopîrtit constituiau însasi simbolul acestei puteri. Cu cît corpul era sfîrtecat în mai multe bucati, cu atît vinovatia sa era mai mare, atunci carnea si organele sale interne erau scoase la iveala, ciaturile oaselor se iteau de sub epiderma rupta, victima era

KEY WORDS:

violence, body, concentration camp, torture, teleology

deposedata de corpul sau. Era pedeapsa suprema, unde violenta venea și punea capăt vinovăției corpului.

Relatia dintre violenta și corporalitate putem spune că ține deja de o teleologie. Odata cu învestirea politica a corpului amintita de Foucault¹, felul în care „raporturile de putere operează asupra lui cu o integrare imediată; îl investesc, îl marchează, îl formează, îl supun la cazne, îl silesc să muncească, îl obligă la ceremonii, îi solicită semne”, face ca corporalitatea să dobândească o vinovăție tolerabilă doar în limitele unei rațiuni reeducabile, sau a unui suflet reeducabil. Tot ceea ce depășește această barieră devine un corp-cadavru, cu alte cuvinte un surplus de care puterea se va grabi să se debaraseze, dar înainte de aceasta corpul va trebui să traverseze spațiul supliciului, spațiu al violentei, în care va cunoaște îndelung puterea statului. Însă această violenta ne dezvăluie o altă relație, mai terifiantă decât prima, relația dintre corp și rațiune sau trup și suflet. E momentul aici să facem o mică pauză.

Avem în fața noastră o fotografie. Vedem în ea un sir de oameni, bărbați și femei, completamente goi, sir ce presupune o așteptare, încadrați de câțiva soldați înarmați, printre care și un câine, iar pe fundal o clădire cenusie, strâns lipită de ei. Singurul element contrastant e sirul acela alb, formând un corp imens, prelungit și ordonat, ce într-un fel pare a nu se afla acolo, e ca și cum s-ar fi folosit un trucaj, un fals al imaginii, o introiecție a lor ilicite într-un joc grotesc al realității. Totuși imaginea e cât se poate de reală. Stim cu toții care era intenția acelor oameni. Vroiau să se îmbaieze.

Prin urmare pasivitatea era explicabilă. În prima instanță. Oamenii erau pasivi pentru că nu au știut. În primele luni. Dar apoi? Au existat multe întrebări legate de absența revoltei, atitudinea supusă, așteptarea calmă a finitudinii. Ce înseamnă toate acestea? Ce e cu această proliferare a corpurilor supuse? O scurtă referire la o marturisire a lui Bruno Bettelheim, el însuși captiv în lagarele de la Dachau și Buchenwald, ne va lămuri puțin: „Dacă mi s-ar cere să rezum într-o singură frază care a fost principala mea grijă în tot acest timp al detenției, aș răspunde: salvarea eului meu, astfel încât, să fiu aproape aceeași persoană ca înainte de a fi fost privat de libertate.”² Dincolo de iluzia acestei salvări a eului, a salvării sufletului, iluzie ce conform lui Di Mascio este o condiție a supraviețuirii, descoperim o aparentă abandonare a corporalității, corporalitate ce era încadrată de mizerie și impuritate, de mortificare și deznădejde, prin care corpul a trecut pe un alt nivel al existenței, al noncorporalității, într-un fel corpul fusese decorporalizat. În experiența cotidiană, în raportul dintre corporal și spiritual, ceea ce primează este corporalul, odata cu eul corporal, și cu prima noastră identificare preinfantilă, astfel încât toată existența noastră nefiind altceva decât un derivat al corporalului. În cazul privațiunii și al violentei corporalitatea este tot mai puțin investită, până la limita sa extremă, tortura, când se dorește tot mai mult decorporalizarea. E evident că există aici un anumit conținut fantasmatic în această dorință, observabilă și în marturisirile acelor care vorbesc chiar de „senzația ieșirii (expulzării) din corp: mulți se vad plutind

deasupra trupului lor torturat”³, dar acestea sunt cazuri rare, în general, cu cât quantumul de suferinta e mai mare, cu atât dorinta de a se debarasa de corporalitate, pîna la negarea ei, e mai vie si mai persistenta. Prin urmare, în acel sir prelung din fotografie, nu putem vedea decît un trup decorporalizat, un trup ce a pierdut legaturile cu sufletul, sufletul s-a refugiat într-un trup eteral, un trup care din perspectiva ratiunii nu mai exista, un trup care nu mai poate macula sufletul.

Astfel, violenta ne pune în fata un nou statut al corporalitatii, un statut în care, asa cum spune Jankelevitch, „trupul e un partener fictiv”⁴, iar chiar daca Jankelevitch înca mai accepta coincidenta corpului cu sufletul, aceasta se întîmpla în conditiile analizei existentei cotidiene, unde abstragerea imposibila din corporalitate este transformata într-o „fobie a trupului.” Însa, Jankelevitch ne mai dezvaluie ceva: „Întelepciunea analgezica a lui Epictet, care obiectiveaza suferinta, nu face în asa fel încît înțeleptul sa nu sufere: ea face doar ca si cum suferinta sa nu l-ar privi pe el; ea nu volatilizeaza durerea, printr-o anihilare efectiva si magica, ci înceteaza pur si simplu de a se mai preocupa de asa ceva. Tocmai purismul frivolizeaza simbioza, prefacîndu-se ca priveste legatura sufletului cu trupul ca putînd sa fie sau sa nu fie, putînd sa fie într-un fel sau în altul: la fel cum sotul poate rupe conventia empirica ce îl uneste cu sotia, tot asa sufletul ar putea anula pactul metafizic ce îl face solidar cu un trup si l-ar repudia pe acesta din urma.”⁵ Invaziei suferintei în corporalitate, stoicul îi opune indiferenta si renegarea. În limbaj postmodern, ceea ce

nu constientizezi, nu exista. Garantia unei coexistente psihosomatice, a unei conivente spatiale a univocitatii prezentei si alaturarii, este permanent subminata de ceea ce R. Cesereanu numeste a fi tradare a corporalitatii, ce apare în momentul în care „toate victimele simt ca trupul le tradeaza în timpul torturii si ca acesta era mai fragil decît era prevazut.”⁶

Întotdeauna sufletul va tinde sa renunte la surplusul corporalitatii atunci cînd acest pact nu mai poate fi mentinut, caci sa nu uitam, trupul nostru, corporalitatea ca atare, ce se afla într-o „morbidity apriorica”⁷, traieste în uitare, sau mai bine zis, relatia aceasta, este mentinuta undeva la limita constiintei, iar în momentul în care apare durerea, durere ce „decupeaza în mod arbitrar prezenta indiscreta a unui organ ce se detaseaza în cadrul organismului si iese din inconstient”⁸, o durere deci care expune organicitatea, o durere care va da în vileag fragilitatea acestei simbioze, atunci aceasta simbioza devine tot mai putin suportabila, iar în limita sa extrema, insuportabilitatea, va produce ruptura, un doliu al corpului.

În limbajul psihanalitic procesul este similar. Ceea ce cauzeaza o durere intensa duce la investitia narcisiaca a locului respectiv: „În durerea corporala ia fiinta o investitie înalta, care poate fi numita narcisica, a locului dureros din corp, investitie care creste mereu si care actioneaza spre golirea Eului, ca sa spunem asa. Se stie, ca în cazul durerii din organele interne, receptionam reprezentari spatiale si alte reprezentari de la alte parti ale corpului care nu figureaza altminteri în reprezentarea constienta. În cazul unei devieri

psihice datorate unui alt interes, chiar si cele mai intense dureri corporale nu mai apar.”⁹ Ceea ce poate face deci psihicul este sa își devieze interesul de la durere, pîna cînd aceasta va cade în inconstienta. În cazul nostru ea va avea ca efect o slabire a relatiei trup-suflet, unde trupul devenit non-trup, decorporalizarea ca atare, poate fi reprezentata ca un simplu mecanism de aparare.

Violenta asupra corpului, travaliu al puterii. Strategia fiecarui sistem totalitar este aceea de a transforma oamenii, fiecare om, în niste corpuri. Copul devine un bun al statului, sau cum zice Foucault¹⁰: „În vechiul sistem, corpul condamnatilor devenea proprietatea regelui, pe care acesta din urma își punea pecetea si asupra caruia lasa sa se abata efectele propriei puteri. Acum, corpul va fi mai degraba un bun social, obiectul unei aproprieri colective si folositoare.” Doar ca, în mod paradoxal, aceasta apropiere a statului de corp, este realizabila în afara sociabilului. Corpul, înainte de a putea fi utilizat, trebuie expulzat din cadrul socialului, detasare dezirabila ce va aduce cu ea libertatea statului. De aceea legile sunt facute sa tina corpul cît mai aproape de stat, caci doar în intimitatea puteri, statul își poate manifesta libertatea fata de trup. În libertatea sa regasim teleologia violentei, si ale sale strategii ale intimidarii. Mutilare, schinguire, ciopîrtire, electrocutare, si în extrema sa, exterminarea, tacerea corpului. Aceasta teleologie a violentei cunoaste mai multe forme, care pe noi nu ne intereseaza aici,¹¹ însa ne intereseaza în mod special disocierea care se face între tortura fizica si cea psihica. O subtipologie merge

chiar pîna la douasprezece disocieri, dar e excesiva.¹² Daca facem însa un regres elementar în cadrul torturii fizice, vom gasi un singur tip de tortura. Cea psihica. Ne greu sa ne imaginam un supliciu al carui unic scop sa fie durerea fizica si care sa nu afecteze regiunile psihicului. Dar din fericire, sau poate din nefericire, aceasta disociere nu afecteaza cu nimic natura acestei violente. Raul prolifereaza indiferent de conceptele în care este proiectata sau reificata.

Începînd cu aceasta teleologie a violentei, experienta ultima si cea mai nedorita a corpului, nu mai este aceea a degradarii biologice sub actiunea mortifera a timpului, ci degradarea anatomica, mortificarea, ciopîrtirea, divizarea carni, regresia trupului la un simplu trunchi fara membre. În forma ei cea mai terifianta, violenta se efectueaza printr-o tergiversare a mortii, caci precum spune si Foucault¹³, „moartea-supliciu este o arta de a mentine viata în suferinta, subdivizînd-o într-o puzderie de morti,” e o certitudine mereu amînata, corpul e supus caznelor, unde „supliciu se bazeaza pe o întreaga arta cantitativa a suferintei,” o orgie neagra a corporalitatii, în care supliciu apare într-o cascada a certificatilor, un ceremonial menit a înștiinta corpul de propria sa distrugere, fragmentat sau înmuiat, disecat sau lichefiat, corpul ajungea o geografie a mortii. În schimb, în formele sale comune, corpul este expus unei violente instrumentalizate, chiar stiintifice, si a carei actiune punitiva urmareste obtinerea unui limbaj al defularii, marturisirea revoltei, a revoltei fata de trup, caci trupul care ne tradeaza, trebuia la rîndul sau sa

devina trupul pe care trebuie tradat. Adevarul care este prins în interiorul minții, nu putea fi extras decât uzând de aceasta complicitate dintre corp și minte, pentru ca acelasi adevăr zace și în corporalitatea noastră, e o absență a ambiguității ce e în defavoarea corpului, el risca să fie mutilat dacă nu își destăinuie adevărul, limita suferinței ajunge o limită a marturisirii, travaliul îndelung al marturisirii devenind o limită de a ne depăși libertatea și de a pasi în cealaltă libertate, indiferența nouă, libertatea trupului, a revoltei împotriva sa.

Dacă totuși trupul rezistă, și ajunge impermeabil la violență, dacă interiorul rămâne intact, atunci se ruinează exteriorul, se pecetluiește orice ieșire, se distruge carnea, și odată cu ea evanescența fireshului. Un corp maculat și mortificat are puține șanse de a mai redeveni un corp social, corpul își pierde nu atât identitatea, cât legăturile cu mintea: „Victima supliciată are, adesea, senzația de a fi fost preschimbată în altceva, de a avea o altă identitate. Pentru a continua să trăiască în respectul față de sine, victima se delimitează, uneori, de trupul său torturat, de urmele supliciului la care a fost supusă. Atunci când *celalalt*, adică trupul, a fost torturat și înșel, ca să supraviețuiască moral, victima se identifică cu sufletul, entitate pe care a încercat să o izoleze în afara torturii ...¹⁴” Uneori, aceste amăgiri, fantasmă ale decorporalizării, au un efect ireversibil. E într-un fel ca și cum mintea sau sufletul refuză să mai aibă de a face cu corporalitatea, orice proximitate a propriului trup riscând să-i arunce înapoi în timp, și să recunoască în

violenta un principiu al vietuirii. Decorporalizarea se constituie ca un paravan în fața suferinței ce ar putea proveni din partea corporalului, sufletul se dezice de sursa durerii refulând-o într-o izolare completă a negării, căci chiar dacă mai există posibilitatea unui *aici* și *acum*, a unei prezente nemijlocite, tocmai pentru că e o prezență jenantă, nu i se mai recunosc drepturile de a mai fi primită în cadrul conștiinței.¹⁵

Asadar, în fața unei „singuratei carnale absolute¹⁶”, unde existența umană este redusă la corporalitate și atât, la o evidență a ei de care conștiința nu se poate desprinde, înlantuită de ea prin complotul suferinței, unde „supliciatul trebuie să aleagă între a-și renega trupul chinuit și a-l tolera, încercând să-l controleze...¹⁷”, e firesc că mintea intrând într-un joc al fictivității, denunțând alianța ilicită dintre ea și trup, să evite întâlnirea dintre ele, și să producă ruptura, o ruptura ce va afecta viitorul acestei alianțe fragile. Este adevărat, deseori acest lucru este posibil prin această fantasmă a decorporalizării, o înșelare ce perpetuează în ea însăși esența violentei, anume fragilitatea raporturilor dintre trup și suflet, tocmai pentru că e un raport inegal. Un corp mort e un corp prea transparent. Privirea nu întâlnește nici un obstacol. Carnea nu mai este un substitut al învelisului ci e doar carne. Chipul nu mai e decât o prelungire a carni, o malformație ce nu merita o atenție specială. E stadiul în care corporalitatea nu a învins, cât sufletul a pierdut.

Note:

1 Foucault, M., *A supraveghea și a pedepsi, Nasterea închisorii*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 60

2 Citat în Di Mascio, P., *Freud după Auschwitz. Psihanaliza culturală*, Editura Amarcord, Timisoara, 2000, p.23

3 Cesereanu, R., *Panopticum. Tortura politică în secolul XX*, Editura Institutul European, Iași, 2001, p.161

4 Jankelevitch, V., *Pur și Impur*, editura Nemira, București, 2001, p.60

5 Idem. p.60

6 Idem. p.161

7 Jankelevitch, V., idem. p.62

8 Idem. p.82

9 Freud, S., Opere V, Inhibiție, simptom, angoasă, Editura Trei, București, 2001, p.263

10 Idem. p.171

11 Pentru amănunte în legătură cu imaginile torturii, lectura capitolului I (pp.26-64) din aceeași carte a R.Cesereanu *Panopticum*, este mai mult decât suficientă.

12 Cesereanu, R., idem. p.56

13 Idem. p.75

14 Cesereanu, R. p.165

15 Vezi articolul „Negarea” al lui Freud din *Opere III, Psihologia inconstientului*, Editura Trei, București, 2000

16 Idem. p.157

17 Idem. p.157

Fenomenologia spatiului si spatialitatea templului

MIRELA CALBAZA

Ph.D. Student, Faculty of
History and Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.

The temple is delimited itself from the house by privileging specifically a hierofanic place of the sacred. The delimitation of the temple from the house is not equivalent with the concrete aspect of it, so is indicated an existential – qualitative value of this delimitation. The temple as a stable structure of the sacred transcends by indicating a non-localizable determination: interface between the non-appropriated territory of nature and the settlement.

Propunem încadrarea analizei fenomenologice asupra templului în relația spațialitate sacralitate abordând un traseu bipolar (sacru-profan) care încearcă înțelegerea acestora prin intermediul unor termeni cheie: gest, de-limitare, loc. Doua principii fundamentale contribuie la transformarea spațialității lucrului în câmp spațial: identificarea și orientarea. Vom prezenta doar câteva aspecte legate de acestea,

respectiv pe cele care contribuie la conturarea temei propuse.

O analiza fenomenologica¹ a spatiului presupune vizarea acestuia ca si corelat intentional. Problema spatialitatii la nivelul perceptiei sensibile este corelativa constituirii spatialitatii lucrului care se da în carne si oase la nivelul perceptiei.

În ceea ce priveste identificarea, doua aspecte sunt esentiale: lucrul dat în perceptie ca identic, ca si continuum al fetelor multiple prin care se constituie ca si corelat intentional; identificarea lucrului ca act originar care poate fi numit “reperare”. Procesul identificarii lucrului releva de actul de de-limitare în sens originar, act care tematizeaza “deja” problema spatialitatii.

Ce înseamna a de-limita? Am folosit acest termen pentru a releva ambele aspecte implicate în procesul identificarii mentionate anterior. A de-limita înseamna atât a repera obiectul dat perceptiei, cât si a-l intui ca originar identic cu sine survenind în câmpul perceptiv distinct de celealte obiecte. Mentionam ca în acest proces sunt co-implicate doua aspecte ale orientarii: orientarea înspre lucru si orientarea eului ca centru al tuturor orientarilor posibile.

Constituirea spatiului este dificil de elaborat la nivel perceptiv deoarece la acest nivel spatiul nu e considerat nici numai ca atribut al obiectului (de exemplu un anumit obiect are “si” calitatea de a fi spatial), nici numai ca si câmp spatial (loc în care obiectele pot fi reperate).

Din cele aratate reiese ca spatiul în sine nu poate fi considerat un “simplu fenomen” —o transcendentă

simplă. Spatiul nu poate fi considerat corelat intentional la nivel perceptiv. Problema spatiului este derogata analizei spatialitatii lucrurilor. fara a se limita la acest nivel. În ceea ce priveste celalalt termen propus, de *sacralitate*, putem afirma acelasi lucru: sacrul nu este un “simplu” fenomen. Analiza fenomenologica poate investiga sacralitatea anumitor “lucruri” (locuri, obiecte de cult, rituri etc.) lasând în deschis problema sacrului ca atare.

Am apelat la aceste considerente preliminare pentru a supune analizei sintagma “spatiu sacru”. Mircea Eliade circumscrie conceptul de spatiu sacru prin raportare la cel profan. Doua calitati fundamentale apartin spatiului sacru: neomogenitatea ca ruptura în omogenitatea spatiului, respectiv relevarea unei realitati absolute²: “Totodata, orice spatiu sacru implica o hierofanie, o irumpere a sacrului care are drept efect desprinderea unui teritoriu din mediul cosmic înconjurator, pentru a-l face sa difere calitativ”³.

Spatiul sacru se distinge de cel profan gratie unei experiente originare specifica omului religios. Diferenta semnalata de Mircea Eliade ridica o problema importanta: cum se poate supune analizei spatiul sacru având în vedere faptul ca survenirea acestuia implica o mutatie în cadrul celui profan? Cum se defineste atunci spatiul profan? Dincolo de aceasta dificultate metodologica, ceea ce consideram a fi un punct esential menit sa deschida cercetari complexe din punct de vedere fenomenologic asupra spatiului sacru este faptul ca cei doi termini, sacru-profan se vadesc a

fi co-implicati. Într-un anume sens Mircea Eliade a relevat aceasta co-implicare, afirmând ca o existență profana în stare pură nu există.⁴ Abolirea totală a comportamentului religios este imposibilă.

Urmând principiile unei analize fenomenologice menite să tematizeze spațiul sacru, trebuie menționat următorul fapt: nu numai că cei doi termeni sunt co-implicati dar nu se poate decide preeminența sau preexistența unuia asupra celuilalt. Pe de o parte pentru că nu există date precise care să indice trecerea profan-sacru, sacru-profan (similară trecerii natură – cultură), iar pe de altă parte pentru că experiența religioasă a spațiului este gândită ca ruptură calitativă survenită la nivelul experienței spațiale a omului profan. Sacru și profanul (considerate la nivelul experienței umane) sunt modalități originare de a locui spațiul și timpul; de a fi în ultima instanță locuitori ai acestui pământ. Exemple preluate din majoritatea manifestărilor religioase oferă la analiza următorul aspect: sacralitatea cu care este investit orice gest, orice loc, orice obiect marchează o ruptură de nivel; gestul, obiectul, locul propun un Altceva absolut radical diferit de orice regiune a lumii profane, care de cele mai multe ori indică o funcție cosmologică. Sacralitatea unui loc implică un mod “anume de a consacra un spațiu, o dezvăluire a realului în sensul că lumea începe să existe”.⁵ Lumea începe să existe pentru că i se dă o explicație? Cum se poate concepe sacralitatea unui loc având în vedere faptul că mutația esențială nu se petrece în cadrul lui ci releva de faptul însuși de a-l consacra strain oricărui vocabular axiologic? Întrebarea

esențială nu este cum se consacra un anumit loc, pentru că ritualurile și chiar gesturile care par cele mai “simple” în elementaritatea lor nu sunt niste rețete ale sacralității ci maniere care tematizează deschiderea, dislocarea pură – nu a omului, nu a experiențelor sale, ci pur și simplu dislocarea fără atribut. Întrebarea cea mai gravă ține de însăși gravitatea implicată în această deschidere ce ar putea fi exprimată astfel. Locul consacrat devine “greu”, devine saturat astfel încât nu mai este un simplu loc, devine gest care inițiază, (intentionalitate pură în termeni fenomenologici). Astfel, întrebarea ce este un spațiu sacru trebuie convertită devenind: ce este un loc-gest (gestul ca intentionalitate pură, ca deschidere). Vom urmări această întrebare supunând analizei un tip consacrat de spațiu sacru: templul.

Templul - ocurențe terminologice

Cuvântul “templu” își are originea de la verbul grecesc “temenos” care înseamnă a tăia, a decupa. Să fie oare vorba de o de-limitare calitativă și fizică prin raportare la spațiul ordinar și profan? O altă ocurență terminologică a templului tematizează relația templu-munte cosmic-casă. În terminologia mesopotamiană templele sunt denumite “muntele casă”, “casa muntelui tuturor țărilor”, “muntele Furtunilor”⁶. Templul ca imagine a lumii conține și un simbolism temporal.⁷

Definiri preliminare

Templul ca mod de înspatiere a sacrului⁸ permite dezvoltarea unor teme co-relative menite să-i circumscrie sensul. Conform celor menționate anterior, concepte precum: de-limitare, casa-munte, timp, deschid posibilități de a iniția drumul la capatul căruia se afla templul ca gest anume de a înspatia sacrul.

O clarificare preliminară a termenului “gest” este necesară, ținând cont de bogăția sa de sens și de valoarea specială acordată acestuia pe parcursul lucrării.

În subcapitolul “Denumirile gesturilor”, Jean Claude Schmitt analizează câteva aspecte terminologice ale acestui cuvânt: “Cultura creștină a moștenit de la Antichitate un vocabular abstract al gestului. În latina, principalul cuvânt este *gestus* (-us), care desemnează, fără a le distinge, o mișcare sau o atitudine a corpului, în sens larg, și mișcarea singulară a unui membru, în sens mai specific. *Gestus* este construit pe rădăcina lui *gero*, *gerere*, care desemnează a face și a purta, de unde a se purta, a se comporta, a face gesturi. În planul etimologiei nu există rezolvare a continuității între ideea de gest (*gestus*) și ideea de acțiune, faptă și chiar de istorie (*gestum*, la plural *gesta*). De la *gestus* derivă verbul *gestire*, a face un gest, a cărui cea mai frecventă accepțiune este limitată la gesturile care exprimă o emoție, în special un sentiment de bucurie: încă din epoca română, el este considerat ca sinonim pentru a “exulta”, “a se bucura”, și își păstrează acest sens în latina medievală.”⁹ Un alt cuvânt important este *motus* (-us) sinonim al lui *gestus* întâlnit în special în expresia

motus corporis. Echivalentul în grecește pentru, *motus si gestus* este cuvântul *Kinesis*. Autorul sintetizează ocurențele cuvântului supunând cercetării următorul aspect “gestul uman se distinge cu greu față de o concepție mai vastă a mișcării, care înglobează întreaga categorie a naturii și face ca trupul să depindă de forțele care guvernează universul.”¹⁰

Conversia casa-templu

Supunem analizei acest tip de conversie pentru a releva un aspect concret al de-limitării în ceea ce privește constituirea spațiului sacru ocazionat de tipul arhitectural al templului. Considerăm oportună evidențierea cuplului loc (a locui) - sacralitate (cea a templului), luând în considerare unele date furnizate de istoria arhitecturii.

Un exemplu menit să evidențieze conversia casa-templu este cel al templului grec, considerat a fi derivat din *megaronul* micenian. *Megaronul* este un tip de construcție rectangulară socotită, în lumina cunostințelor actuale, a fi de proveniență palestiniană-anatoliană, transmis civilizațiilor cicladice. Cea mai veche așezare cu caracter proto-urban este atestată la Yericho (Tell el’Sultan) ca prototip al *megaronului*, fiind un „tip de locuință alcătuită din două încăperi succesive, cu intrarea situată pe latura îngustă, precedată, câteodată, de un spațiu între ante”.¹¹ În Grecia, acest tip arhitectural este constituit din două încăperi precedate de un portic; încăperea finală este prevăzută cu o vatră, fiind executate din lemn, piatră

sau argila.¹² Un alt exemplu care evidentiaza conversia casa–templu este atestat si în aria geografica Mesopotamia, Anatolia, Armenia, Siria, Palestina, Iran. De exemplu, la Eridu (în Mesopotamia de Sud) se constituie tipuri de arhitectura monumentala pe baza unor planuri rectangulare.¹³ La egipteni, templul este considerat o locuinta a zeului. Coliba de cult „*per-o*”, „casa mare”, devenita locuinta zeului, se va transmite si monarhului.

Tinând cont de acestea, conversia casa–templu poate fi tematizata la nivelul tipologiilor arhitecturale. Nu ne propunem evidentierea unui moment anume al acestei conversii, ci relevarea unui aspect important al tipului arhitectural *templu*: el se constituie ca maniera spatiala specifica de transformare ritualica a locuintei. M. Eliade considera ca în toate culturile traditionale, locuinta comporta un aspect sacru, reflectând astfel lumea. Totodata, „arhitectura sacra nu a facut decât sa reia si sa dezvolte simbolismul cosmologic deja prezent în structura locuintelor primitive. La rîndul ei, locuinta umana fusese precedata, cronologic, de „locul sfînt” provizoriu, de spatiul consacrat si cosmicizat provizoriu (cf. australienii *achilpa*). Altfel spus, toate simbolurile legate de temple, cetati, case deriva, în ultima instanta, din experienta primara a spatiului sacru”.¹⁴ Ceea ce vom supune analizei este sintagma „experienta primara a spatiului sacru”. Experienta primara a spatiului sacru nu releva de „relatia” loc-sacralitate? Ce însemna, cu alte cuvinte, *a locui*? Nu cumva sensul originar al locuirii este deja hierofanic, tocmai ca si maniera calitativ-existentiala de a de-limita

un loc? Se pot oare elabora analize fenomenologice care sa tematizeze tocmai aceasta de-limitare în sens originar? Conform analizelor husserliene¹⁵, instituirea spatialitatii angreneaza cuplul fenomenologic *noeza-noema*, „circumscris” la nivelul perceptiei „de” lucrul în carne si oase care se da ca „spatial”. Termenul spatial” nu este un atribut al locului sau al lucrului perceput, ci o structura de sens care indica maniera de a fi în lume a *ego*-ului ca *ich-punkt*, ca centru al orientarilor posibile. Aceasta potentialitate are nu numai un sens geometric, ea fiind regasita inclusiv la nivelul motricitatii corpului propriu ca si corp viu. Motricitatea este considerata ca fiind o structura esentiala a constituirii spatialitatii. Nu cumva instituirea locului sacru releva de o manifestare specifica a acestei potentialitati corporale? Ceea ce dorim sa supunem analizei este un nivel *pre-obiectiv* al instituirii locului, a carui urma este tocmai calitatea de *corp viu*. Calitatea de corp viu nu se limiteaza la posibilitatea corpului de a se misca în spatiu ci releva de gestul pur de a de-limita. Corpul viu co-participa implicînd lumea. El se regaseste în lume ca „situat”. Aceasta situatie ramîne în deschisul tuturor potentialitatilor; de exemplu, situarea fizica, geografica, geometrica, teoretica, existentiala, sacra. Nici una din aceste deschideri nu poate fi tratata doar ca simplu strat constitutiv delimitat în loc si timp, ca moment anume pe o axa explicativ-cronologica, deoarece nu se poate identifica o anume structura specifica (similara, de pilda, relatiei cauza-efect) care sa fie esentiala acestuia. Nu exista un algoritm unic sau o reteta care sa instituiască locul sacru. Ca orice tema de studiu relevata

de discursul fenomenologic, ea este o structură de sens. Ceea ce dorim să evidențiem sunt aspectele multiple ale acestei structuri. De-limitarea reprezintă aspectul primordial al acesteia. După cum s-a observat în cazul templului, aceasta este relevată în două moduri: la nivel etimologic (*temenos*-delimitare), la nivelul tipologiei arhitecturale prin de-limitare față de tipul arhitectural *casa*. Sensul acestei delimitări nu este strict cronologico-istoric, templul nu rămâne *casa* nu numai ca manieră spațială delimitată de acesta, ci și din punct de vedere calitativ. El este o *casa* a zeului, nu a omului. Astfel de-limitarea indică și o ruptură de nivel, o transformare nu la nivelul obiectului ca atare (templul își păstrează structura spațială, rămânând tot un fel de *casa*) ci la nivelul *semnificației* acestuia. Dar, în același timp, maniera spațială prin care templul se instituie nu este străină de această ruptură de nivel. „Așa cum era de cele mai multe ori în antichitate, templul era alcătuit dintr-o suită sau sir de odăi. Gradul de sfîntenie creștea pe măsura ce se progresa de la exterior spre interior sau de la fatadă spre partea dinapoi a clădirii”¹⁶. Totodată, în cazul templului ierusalemit¹⁷, accesul la Sfînta Sfîntelor (partea cea mai sfîntă a sanctuarului și ulterior a templului) era interzis, cu excepția¹⁸ Marelui Preot, care nu intra acolo decît o dată pe an (de Yom Kipur).

Concluzii

În încheierea acestui excurs asupra conversiei casa-templu, cîteva concluzii par să releve specificitatea demersului nostru:

1. templul se de-limitează de *casa* la nivel spațial, privilegiînd în mod specific un loc hierofanic al sacrului;
2. de-limitarea de *casa* nu se limitează la aspectul concret al acesteia, fiind indicată astfel o valoare existential-calitativă a acestei delimitări;
3. Templul ca postură stabilă de explicitare a sacrului transcende, tematizînd o ocurență ne-localizabilă: interfata dintre teritoriul neapropiat al naturii și așezarea umană. „Templul este un loc intoxicat de sacru, un loc al excesului de sacru, în care redundanța prezenței acestuia, a referinței la prezența sau natură să constituie principiul organizării spațial-volumetrice și al celei decorative”¹⁹. Dar tocmai această „intoxicare” menționată de Ioan Augustin are un dublu rol: pe de-o parte, de a privilegia un anumit loc al sacrului, iar pe de altă parte, de a face imposibilă localizarea strictă a acestuia. Templul este adapostul gestului pur de a celebra sacru: în ultima instanță nu templul devine loc al sacrului, ci sacru poate alege această manieră de a se manifesta, el este o manieră ordonată și ordonabilă local de a tematiza ne-localizabilul. Grija cu care sunt elaborate încăperile indică calitatea de gest a templului: un gest pur, a cărui tîntă este sacru - care, indiferent de manieră mai mult sau mai puțin personalizată prin care este evocat (zeii

de exemplu), este ne-localizabil. Acest aspect face posibilă și reiterarea unor alte straturi constitutive. În acest sens, Mircea Eliade considera că, în marile civilizații orientale, *Templul* cunoaște o nouă valorizare: nu numai o *imago mundi*, ci și reproducerea terestră a unui model transcendent. Planul arhitectural al templului fiind opera zeilor, aduce cu sine o nouă valorizare religioasă, de „loc sfânt prin excelență”, sfîntenia templului fiind la adăpost de orice „corupție” terestră.

Templul cercetat din perspectiva fenomenologică se explicitează ca structură de sens care analizează în mod specific relația sacralitate-spatialitate, angrenînd în jurul conceptului de de-limitare termeni precum cel de loc, locuire, gest. Nu considerăm că fiind determinată în mod exhaustiv ființa templului, cercetări ulterioare, de factura similară sau diferită, putînd revela și alte aspecte esențiale care să contribuie la circumscrierea sa.

Note:

1 Vezi, de pildă, Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, București, 1995; Maurice-Merleau Ponty, *Ochiul și spiritul*, Ed. Casa Cartii de Știință, Cluj, 1999.

2 “Pentru omul religios, spațiul nu este omogen; el prezintă rupturi, falii: există porțiuni de spațiu calitativ diferite de celelalte. (...) Ba mai mult, pentru omul religios, această lipsă de omogenitate spațială se traduce prin experiența unei opoziții între spațiul sacru, singurul care ar fi real, care există cu adevărat, și tot restul, întinderea informă care îl înconjoară” -

M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 21.

3 M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 26.

4 “Ceea ce interesează cercetarea noastră este *experiența* spațiului, așa cum este ea trăită de omul nereligios, de un om care refuză sacralitatea Lumii, care își asumă doar o existență profană, purificată de orice supozitie religioasă. Să adăugăm că o asemenea existență profană nu se întâlnește niciodată în stare pură” - M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 23.

5 “Dacă ar trebui să rezumăm rezultatul descrierilor precedente, am spune că experiența spațiului sacru face posibilă “fundarea lumii”: *dezvaluie realul*. Lumea începe să existe.” - M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 61.

6 Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, București, p. 344. Vezi și *Cosmologie și alchimie babiloniană*, Ed. Moldova, Iași, 1991.

7“ Herman Usener are meritul de a fi explicat, primul, înrudirea etimologică dintre *templum* și *tempus*, interpretînd cei doi termeni prin noțiunea de “interferență” (*Schneidung, Kreuzung*). Cercetări ulterioare au confirmat o dată în plus această descoperire: “*Templum* desemnează aspectul spațial, *tempus*, aspectul temporal al mișcării orizontului în spațiu și în timp” - Werner Muler, apud M. Eliade, *Sacral și profanul*, Ed. București, Humanitas, 1992, p. 70.

8 Sintagma “însăși a sacralului” vizează: 1. conceptul de hierofanie (manifestare a sacralului) în relație cu locul-spațiu; 2. conlucrarea celor doi termeni spațiu (loc vizat), spațiere (a face loc prin distanțare; se are în vedere structura verbală care tematizează o mișcare); 3. demersul fenomenologic al constituirii conform căreia locurile denumite sacre nu sunt concepute ca localizări stricte ale sacralului.

9 Jean Claude Schmitt, *Rătiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Ed. Meridiane, București, 1998, p. 46.

10 Jean Claude Schmitt, *Ratiunea gesturilor în Occidentul medieval*, Ed. Meridiane, Bucuresti, 1998, p. 47.

11 Gh. Curinschi Vorona, *Istoria arhitecturii*, vol. I, p. 17. Vezi si Theodor Lipps, *Estetica*, Ed. Meridiane, Bucuresti, 1987.

12 “Compuse din doua încaperi precedate de un portic între ante, cea finala fiind încălzita cu o vatra, constructiile de tip *megaron* sunt executate în Grecia cu un schelet de lemn si umplutura de argila cruda sau piatra” - Gh. Curinschi Vorona, *Istoria arhitecturii*, vol. 1.

13 “Templele care iau locul unor locuinte de tip *tholos*, edificate din caramida uscata la soare, sunt dispuse pe axe paralele, cel mai vechi avînd o forma de plan patrata, cel de-al doilea mai recent, fiind compus din doua spatii rectangulare legate: o nava si un altar” - Gh. Curinschi Vorona, *Istoria arhitecturii*, vol. 1, p. 75.

14 M. Eliade, *Sacrul si profanul*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1992, p. 56.

15 Vezi de pilda Edmund Husserl, *Meditatii Cartesiene*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1994; *Chose et Espace. Lecons de 1907*, P.U.F, Paris, 1989; *L'origine de la geometrie*, P.U.F, Paris, 1990.

16 *Dictionar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, Bucuresti, 2000, p. 719.

17 Templul construit în timpul domniei lui Solomon (960 î.e.n.), distrus de babilonieni sub Nabucodonosor în 586 î.e.n.

18 “Sfînta Sfîntelor n-avea nici o fereastră si cînd erau necesare reparatii pentru a o mentine în stare de utilizare, un muncitor era coborît de pe acoperis cu ajutorul unei funii, deoarece numai Marele Preot avea dreptul sa-i calce dusumeaua”, *Dictionar enciclopedic de iudaism*, Ed. Hasefer, Bucuresti, 2000, p. 719.

19 Augustin Ioan, *Spatiul sacru*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001. Vezi si volumul *Khora*, Ed. Paideia, Bucuresti, 1999.

The Jewish Question and Beyond: Universalism and Dialectic in the Confrontations of Marx, Zion and Intifada

ERIC LEE GOODFIELD

PhD Candidate, Department
of Political Science, New
School for Social Research,
Toronto, Ontario, Canada
E-mail:
egoodfield@hotmail.com

The paper represents a consideration of the influence of G.W.F. Hegel's dialectical method on Marx's analysis of the debate over Jewish political rights in 19th Century Germany. As a follow on, I will consider how Marx's analytical insights and perversions on "The Jewish Question" may provide us with guidance towards an enriched understanding of the currently confounded standoff between the State of Israel and the Palestinian independence movement.

In this paper I will present two interconnected critiques of Marx's *On the Jewish Question*. Firstly, I will argue that Marx's concept of human universality "species-being" is an essentially idealized and ahistorical response to the social and political crisis the "Jewish question" presented in its day. I will here develop the position that Marx's notion of human emancipation in the universality of "species-being" is undesirable and historically unachievable, that Marx succumbed to a temptation for a final repose of tensions spiritual

KEY WORDS:

Karl Marx, Hegel, Jewish question, universalism, particularism, 19th Century, politics, Intifada, Palestine, Israel, species-being, emancipation, Germany

and historical, universal and particular, in seeking out their philosophical reintegration in a “once and for all time” unity. In this way, Marx reduced the Jewish question to a merely philosophical one. Secondly, I will argue that Marx’s critique of Judaism’s inherent particularism does not stand up to critical analysis when looked at from outside the social evolutionary framework of his dialectic of human emancipation. Here I will briefly inquire into several ethical and historical aspects of Judaism which makes Judaism’s material and ideal forms inimical to Marx’s universalist notion of species-being. Through this consideration I will bring both Judaism’s and Marx’s conceptualizations of human universality into critical contrast. To begin, however, I will trace the development of Marx’s synthetic conceptualization of “species-being” out of Hegel’s historical dialectic. That is, I will present a sketch of the Hegelian trajectory from which Marx issues in order to highlight his deviation from the concrete issues which the “Jewish question” historically represented, and how he embarked upon his own project in terms of “human emancipation.”

Prior to Marx’s inspiring introduction to Engel’s work on capitalism, Marx was as yet theoretically situated on the periphery of the young Hegelian assault upon religion. What this group intended was the final overturning of the political power vested in the clergy by the Prussian state. The Jewish residents of Prussia called for civil rights and citizenship, but had been refused by the conservative Christian Prussian theocracy. The Jewish case became of central interest to the

political and social thinkers of the Hegelian school as a kind of litmus test for liberalized social reform and the downsizing of church authority.

For Hegel, religion represented the idealized ethical substance which as yet hadn’t found its final expression in the form of the state. Through the state, Hegel argued, the inherent ethical ideals of religion were concretized into the form of political institutions which insured the stability and realization of those very ideals. This materialization of the fundamental ethical content of religion was not possible through religious means alone: “on stopping at the form of religion, as opposed to the state, are acting like those logicians who think they are right if they continually stop at the essence and refuse to advance beyond that abstraction to existence... Now if, in relation to the state, we cling to this form of experience [i.e., religious] and make it the authority for the state and its essential determinant, the state must become a prey to weakness, insecurity, and disorder, because it is an organism in which firmly fixed distinct powers, laws, and institutions have been developed. In contrast with the form of religion, a form which draws a veil over everything determinate, and so comes to be purely subjective, the objective and universal element in the state, i.e. the laws, acquires a negative instead of a stable and authoritative character... it may turn instead to the outside world and assert its authority there, and then there is an outbreak of the religious fanaticism which, like fanaticism in politics, discards all government and legal order as barriers cramping the inner life of the

heart and incompatible with its infinity, and at the same time proscribes private property, marriage, the ties and work involved in civil society, as degrading to love and the freedom of feeling.”¹

Hegel’s ideal paradigm consigns religion to a place in civil society where religious communities and institutions are free to pursue their collective values without the potential to disrupt the critical functions of the state. He goes even so far as to suggest that it might suit the state to make religious membership mandatory. His reasoning here is that since the state is barred from direct influence over the private consciences of its citizens, religion may take up this relationship within civil society to instill “a sense of unity in the depths of men’s minds.”²

What we may discern from Hegel’s *Philosophy of Right*, then, is that religion represents the insufficiently developed ethical forerunner to the state’s ethical authority. Once the state emerges as the historical realization of the abstract ethical ideas latent in religion, the institutional apparatus associated with religion is dismissed from its share in state power. Religion is subsequently relegated to the sphere of self-interest and subjectivity in civil society. At this level it shares, contributes and supports the overall ethical interests of the state. For Hegel all these moments are integrated into the overall *Sittlichkeit* or ethical life which is itself grounded upon custom and their historical development in institutional forms. This is the essence of the realization of reason through the evolution of ideas which are gradually realized in the “march” to-

wards the full realization of human freedom in the state.

Bruno Bauer’s treatment of the proper role of religion in society adopts Hegel’s essentially liberal conception of the division of the public and private spheres in the form of state and civil society. Proceeding from Hegel in this way, Bauer addresses the Jewish plea for citizenship and civil rights in 19th Century Prussia in his *The Jewish Question*. For Bauer, the heart of the “Jewish question” was not the issue of how the Jew’s ought to have been legally regarded. Rather, it implicitly raised the question of the legitimacy of an antiquated theocratic state vis-à-vis the potential for the political emancipation of the Prussian state from religion. Marx here elaborates Bauer’s position: “Thus Bauer demands, on the one hand, that the Jew should renounce Judaism, and in general that man should renounce religion, in order to be emancipated as a citizen. On the other hand, he considers, and this follows logically, that the political abolition of religion is the abolition of all religion. The state which presupposes religion is not yet a true or actual state... The political emancipation of the Jew or the Christian- is the emancipation of the state from Judaism, Christianity and religion in general. The state emancipates itself from religion in its own particular way, in the mode which corresponds to its nature, by emancipating itself from the state religion; that is to say, by giving recognition to no religion and affirming itself purely and simply as a state.”³

Bauer's understanding of the Jews as Jewish members of German society locates the problem of their political isolation in terms of the inappropriate theocratic form of the state. The Jews too, in order to improve this political situation, had to come to understand that their own social problem as Jews was analogous to the problem of all Germans. In this regard, the Christian state was not to be lobbied for rights but to be supplanted with a state dedicated to political issues on purely "rational," secular terms. How were the Jews to be granted special privileges by a Christian state when as a group it undermined and challenged that state's very religious identity? What Germany lacked, Bauer argued, was a concept of citizenship which would not only emancipate the Jews, but would emancipate all Germans. Before the Jews in Germany could be emancipated, Germany had itself to emancipate the state from the rule of religion. Bauer's critical approach transformed the Jewish question to a call for the political emancipation of the state from all forms of theocratic influence.

It is at this point that Marx departs from Bauer's Hegelian analytical developments in regard to Jewish and, more generally, human emancipation and the role of the political. Firstly, as we have examined, for both Bauer and Marx society as a whole had to emancipate itself from the rule of religion. Secondly, they also agree, it is only through this first step that all members of society, irregardless of religious identity, would be politically emancipated. The emergence of the independent sphere of civil society would accommodate

religious specificity under a wholly secular state authority which secured rights for all. Marx's claim, however, is that Bauer fell short of a third step in his treatment of the Jewish dilemma. This third step, he argued, would have required an inquiry into the historical status and finality of political emancipation. Marx introduces his conceptualization of such a third stage. He does not limit his discussion to political emancipation as Bauer did, but extends it to include a further social development in terms of "human emancipation": "When Bauer says of the opponents of Jewish emancipation that "Their error was simply to assume that the Christian state was the only true one, and not to subject it to the same criticism as Judaism"⁴, we see his own error in the fact that he subjects only the "Christian state", and not be "state as such" to criticism, that he does not examine the relation between political emancipation and human emancipation, and that he, therefore, poses conditions which are only explicable by his lack of critical sense in confusing political emancipation and universal human emancipation."⁵

Political emancipation, so conceived, is not the highest form of emancipation and still has not removed from itself all the elements of what Marx sees as its fundamental "presuppositions" in religion. The very nature of the way the problem is theoretically framed by Bauer leaves the state in a form which confuses its politically emancipatory role with the final form of human emancipation. The intermediation of the state between man and his ethical agency, and the

concomitant abolition of religion from the political but not the civil sphere, amounts to the mere substitution of human emancipation with a lesser form for Marx. In this way, the state continues to bear a “religious” relation to individuals insofar as through it alone do they achieve emancipation, much as religion served as the intermediary between heaven and earth. In Marx’s sense, politics becomes a “church-like” institution of man’s worldly salvation.

In the final analysis, Marx’s critique of Bauer’s critical limitations is Marx’s very departure with the way liberal theory envisions, constitutes and compartmentalizes social relations in light of the differentiation of powers amongst society’s civil and political institutions: “This secular conflict, to which the Jewish question reduces itself – the relation between the political state and its presuppositions, whether the latter are material elements, such as private property, etc., or spiritual elements, such as culture or religion, the conflict between the general interest and private interest, the schism between the political state and civil society — these profane contradictions, Bauer leaves intact, while he directs his polemic against their religious expression.”⁶

Despite Bauer’s political emancipation, there persists the problem of rife conflict between the polarized interests of man’s material and ethical needs, between his particularity in civil society and his universality in the state. The Jewish question is thus the question of the incessant conflict between the concrete private interests in civil society – of which Judaism is a *sine qua*

non for Marx – and the abstract ethical life of the state which is wholly alien and negative in relation to the real agents it represents within the confines of civil society. Once the state is cleansed of the particularism of religion following the Hegelian model, civil society inherits the factious character of religion and divides human interests one against the other; it is the root of the war of all against all: “religion is no longer the spirit of the state, in which man behaves, albeit in a specific and limited way in any particular sphere, as a species-being, in community with other men. It has become the spirit of civil society, of the sphere of the wisdom and of *the bellum omnium contra omnes*. It is no longer the essence of community, but the essence of differentiation. It has become what it was at the beginning, an expression of the fact that man is separated from the community, from himself and from other men. The division of men into the public person and the private person, the displacement of religion from the state to civil society — all this is not a stage in political emancipation but its consummation. Thus political emancipation does not abolish, and does not even strive to abolish, man’s real religiosity.”⁷

In the light of Marx’s reworking of the Bauer’s Hegelian form of political emancipation, we are brought to the first argument concerning Marx’s universalist claim; “species-being.” Marx’s response to the dilemma of Jewish, or more generally of religious, particularism is instructed by his teleological approach to history. Much as the state defined the final realization of human universality for Hegel, Marx’s evolu-

tionary idea of species-life is a guiding principal in his treatment of Judaism. In place of the liberal model which accommodates and enshrines Judaism's specificity in civil society alongside the existence of the state, Marx's "third step" calls for the "emptying out" of the contents of civil society and their reintegration into the species-life of the state: "human emancipation will only be completed when the real, individual man has absorbed into himself the abstract citizen; when as an individual man, in his everyday life, in his work, and his relationships, he has become a species-being; and when he has recognized and organized his own powers (*forces propres*) as social powers so that he no longer separates the social power from himself as political power... at those times when the state's most aware of itself, civil life seeks to stifle its own prerequisites — civil society and its elements — and to establish itself as the genuine and harmonious species-life of men."⁸

Marx's concept of species-being offers us his synthetic resolution of the classical liberal conception of individuals as both "man" and "citizen," *l'homme et le citoyen*. Marx argues that such a resolution might be achieved through a revolution where civil society's basis in private property and religion may be abolished through the use of violence. Yet where he differs, say from the French revolutionaries, is that the end of the revolution should not necessarily mean the return to the normal operation of the state/civil society bifurcation "just as war ends with peace." No, this is not the temporary suspension of a liberal state of affairs to

bring about the leveling of privilege only to re-institute a more liberal state of affairs. He is calling for the very abolition of the division between man and citizen, between freedoms positive and negative and so is operating beyond the classical liberal parameters. In this context, Marx's concept of species-being implies a final reintegration of the spheres of society which were differentiated from an original unity through the process of historical evolution. In this way, Marx is presenting his own solution to the problem in classical Hegelian terms.

Marx's prescriptive employment of the synthetic capacity of species-being is problematic for several reasons. First, Marx employs Hegelian logic to suggest a synthesis which would entail the abolition of both the civil and the political spheres through their synthetic realization in what he envisions as the "species-life." Here the ethical universality of the state and the material interests of the civil sphere are integrated in the appropriate form which, for Marx, transforms these elements into a new social unity. In this context, the political sphere of the state ceases to exist in that it no longer functions as a negative force in relation to the civil. Similarly, civil society's marketplace of disparate needs and interests is also displaced and transformed. Yet, what is critically missing from Marx's argument here is substantive argumentation moving beyond the rhetoric of his Hegelian dialectic. That is, the synthetic transformation of the limitations of the liberal conceptual split between civil society and the state into a higher order form in "species-being" is an

evolutionary necessity imposed on his argument by the logic of dialectic “sublation” (i.e., Hegel’s *Aufhebung* as the necessary third moment in the dialectic which resolves its antecedent parts into itself and synthetically realizes their inherent potentials in and through itself). Thus, where he goes beyond Bauer’s liberal critique of the Prussian theocracy, he leaves behind all historical precedent and momentum in favor of a purely theoretical logic which instructs his conceptual formulation not of Jews and Germany, but of an idealized particular and universal. In this way, his historical assessment of the Jewish-Prussian problematic is subordinated to philosophical method.

Second, and in tandem, his philosophical analytic offers precious little instruction as to how his human emancipation would come about and offers even less as to how it would function once it did (of course, Marx’s article is being published in a journal). This shortcoming displays the essentially philosophical nature of his approach to the dilemma. Marx’s descriptive analysis, following Bauer, goes sufficiently deep for him to come up with an analytic reformulation of the crisis that the Jewish plea for rights entailed. However, his logical method effectively fails to achieve anything further than to recapitulate what Bauer had already set forth in the form of the remedy of political emancipation. Once he arrives at the completion of Bauer’s “second step,” Marx ceases to partake in the historical dialogue of his day and ventures to rectify it solely through reference to an idealized ethical logic of dialectic transformation; his third step implies a purely

philosophical rather than historically immanent critique. That is, in taking the whole problem of Jewish and human emancipation out of the social and political context of its time, Marx’s prescriptive references to “species-life” appear as something less than the necessary final step in the logic of the evolution of humanity and more like the idealized resolution of the social aporias of modern society in an abstract form. Marx here fell prey to the very “narrow mindedness” which he attributes to Judaism as the one-dimensional and materially pragmatic spirit underlying civil society.

I will now turn to the second thesis argument as a critical reading of Marx’s historical rendering of the Judaism-civil society dialectic: “we will attempt to escape from the theological formulation of the question. For us, the question concerning the capacity of the Jew for emancipation is transformed into another question: what specific social element is it necessary to overcome in order to abolish Judaism? For the capacity of the present-day Jew to emancipate himself expresses the relation of Judaism to the emancipation of the contemporary world. This relation results necessarily from the particular situation of Judaism in the present enslaved world... Christianity issued from Judaism. It has now been re-absorbed into Judaism.”⁹

Marx’s deeply invidious comments on the essential “huckstering” character of Judaism aside, his depiction of Judaism as a *sine qua non* epitomization of civil society’s alienation from the emancipatory potentials within ethical universality merits consideration. Insofar as Judaism represented the heterogeneous religious as-

pect of its day in 19th Century Europe, Marx saw in it a special particularism; not only was it a highly visible religion which successfully resisted absorption into the majority Christian state orthodoxy, but it also represented the antiquated forbear of that state orthodoxy. In this historical context, he viewed Judaism as the real impediment to the historical abrogation and overcoming of religion in the realization of the highest form of historical development: human emancipation. Judaism was the “dead weight” of the past, a vestige of the evolution of secular society which was the main obstacle to the realization of that evolution’s highest ends. For Marx, Judaism presented the danger of overturning all the advances achieved in political emancipation in co-opting the ethical agency of the state to the ends of the merely egoistic interests of civil society; of taking the state’s ethical potential and degrading it into a “police agent” to protect the private interests of civil society.

At this point, I will turn to a brief consideration of several of Judaism’s core tenets. When the question is looked at from outside the frame of Marx’s evolutionary dialectic of human emancipation, as I will show, his claims about Judaism’s narrowness and particularism seem much less secure. Moreover, this “shift” of perspective is precisely what Judaism demands in response to Marx’s delegitimizing claims. Despite Marx’s dismissal of Bauer’s theological inquiry into Judaism as an unnecessary indulgence of the essentially veiled economic and material character of the “real Jew,” the question yet merits inquiry: does Judaism ex-

press its special identity to the denial of a historical universality which could include and accommodate other identities? Without superimposing Marx’s social-evolutionary values onto the question, I wish to inquire into Judaism’s status in regard to particularism and how this status impacts its relationship to universality.

In the Jewish Bible, Deuteronomy 6:4, states: “HEAR, O ISRAEL: HaShem OUR GOD, HaShem IS ONE.”¹⁰

Rabbi Solomon ben Isaac (*Rashi*) interprets this as “HaShem who is presently our God and not the God of the nations, will in the future be [recognized] as the One God.”¹¹

And further in Psalms 22,28 and 29 we find: “All the ends of the earth shall remember and turn unto HaShem; and all the kindreds of the nations shall worship before Thee. For the kingdom is HaShem’s; and He is the ruler over the nations.”¹²

In these passages from the Jewish Bible, a form of universality is articulated. This universality, understood as the very essence and meaning of “God,” distinguishes between Jewish universality and all others. As well, the universality of all other nations will in time be overturned and the God of the Jews – HaShem – will eventually be recognized as the one true universal and so will come to replace the deistic traditions of all other peoples. Here we find in Judaism explicit opposition to the notion that it should “surrender” its own specificity in order to reunite with the historical universality Marx envisions in “species-life,” or even a

generalized conception of universality it might share with other nations. Not only does Jewish scripture here reject such a movement out of universality conceived within strictly Jewish terms, but all nations will inevitably adopt the Jewish form as their “true” source of universality. The core deistic concept of Judaism here seems to affirm Judaism’s essential opposition to a universalism which accommodates the claims of other religious/national identities or a “higher” historical purpose.

In his discussion of the meaning and purpose of the Jewish people, Rabbi Samson Raphael Hirsch, the 19th Century Biblical scholar and theologian, comments on the historical calling of the Jews: “This must be a people, then, which acknowledges Hashem, “the ineffable Lord of Love,” as the sole Elokim [God - Hashem], Omnipotent Master and Judge; a people which recognizes God as the sole Founder, Guide and Mover of its thoughts, feelings, words and deeds; a people which knows that whatever it has, is received from Him, and which, with all its might, should live for Him and for Him alone... Such a mission imposed upon this people another duty, the duty of separation, of ethical and spiritual separateness.”¹³

What we are clearly confronted with is a deep theological validation of Marx’s claim that Judaism epitomizes and historically enforces particularism. Here Rabbi Hirsch expresses the core need for historical insulation and a continuous devotion to a deity which by its very nature excludes Jews from participation in many aspects of historical enterprise and inter-

national involvement. The Jew, in essence, derives his spiritual and ethical identity in his very self-imposed apartheid from other nations. In this sense, the Jewish identity is a “negative” one, and to this extent coheres with Marx’s analysis of the essentially oppositional “spirit” of Judaism which formed the historical basis for relations within civil society. Marx’s “hard” form of teleological universality aside, even a “soft cosmopolitan” form seems problematic from the point of view of Judaism’s privileged historical “calling.” That is, there seems to be little support for a universality within Judaism which would permit the recognition of the validity of the universalist identity claims (i.e., religious or otherwise) of other nations and collectives.

However, when either the “soft cosmopolitan” or Marx’s “hard teleological” views are juxtaposed with the view of universality from within Judaism, we are faced with a problem; if Judaism’s claim to universality is true, than both Marx’s notion of a “species-life” and the various national/collective universalist claims are, in actuality, dead ends and invalid. On the other hand, if Judaism’s claim here is considered from “the outside” as an extreme form of ethnocentrism and is contextualized as a particular people’s universalist “moment” and experience within a larger history and variegated development of human universality, then Marx’s association of Judaism with extreme particularism is supported and the “hard” and “soft” forms of universality are sustained. The view from within Judaism insists that it is not less than universality itself.

From without, from a wholly secular point of view, its religious basis may simply (if not reductively) be understood as a historical formation which expresses the spiritual and mythical experiences of a particular people's collective identity. This perspectival shift thwarts the certainty of Marx's argument: even if we accept Judaism's own claim to ethical and historical insularity, this in no way dismisses its claim to a concomitant universality (in fact, as we have seen, they are understood as complimentary components of its identity). Marx addresses this difficulty, of the different perspectives from the inside and the outside of Judaism, if only from within the limits of his day and dialectical method: "It is because the essence of the Jew was universally realized and secularized in civil society, that civil society could not convince the Jew of the unreality of his religious essence."¹⁴

The conflictual views and "truth claims" from within and outside of Judaism present problems for certainty vis-à-vis the question of Judaism's status. I find that it is where Marx claimed that he had gone beyond Bauer's merely "theological" treatment that he dismissed and transgressed the inner validity of Jewish perspective in favor of his teleological dialectics and conception of species-being. It is at this point that Marx was no longer engaged to the real exigencies and nuances of the "Jewish question" of his day as such. Rather, it is here that he distanced himself from the issue's true character by imposing his "third step" of ascribing to Jews their "true" universal identity and potential.

In this context, there emerges the task of considering a balance between the extreme form of civil society's particularism which Marx admonishes on the one hand, and the extreme form of universality which Marx valorizes in his concept of species-being on the other. In conceiving of such a middle way, I will briefly consider the possibility to formulate a conception of universality which neither demands the subsumption of all particularity into itself (where Marx's "species-life" and Judaism converge), nor loses its ethical potency to a relativism where universality is "diffused" into its alienated parts (what Marx chastises in liberalism's civil-political dynamic).

The shortcomings we have found in both Judaism and Marx's versions of universality bring about the need to reconsider universality itself. I here want to argue on behalf of a model of universality conceived along the lines of a "pluralism" which valorizes no one worldview above others, and embraces all as equally valid instantiations. I am here submitting that universality is just this formal accommodation of all views and is distinct from the particularity which is the substance and content of those views. Universality and particularity are thus understood to constitute an irreducible dualism insofar as they require each other as complementary social potentials; universality's unpunctuated formalism permits the autonomy and individuation of its parts, and the parts form the substantial and material foundation of the matrix of complex relations which ground the emergent and implicate unity of the whole. As an ethical ideal for

historical application, I believe this kind of pluralist paradigm presents a more self-consistent conception of universality than either Marx's or Judaism's versions. The universalist "views" from the "inside" and "outside" trade off in terms of substance and form; each carries truth validity in its respective sphere of influence. That is, the substantial claims to universality from "inside" the various identities do not undermine the formal claims to universality from the "outside" (i.e., in the form of a state, constitution, etc.), and vice versa. In this way, for all intents and purposes, I am arguing on behalf of the very civil society and state, material and ethical, paradigm which Marx is so critical of. However, we may respond to Marx that what is needed to "emancipate" the ethically alienated and self-interested elements of civil society is not their complete subsumption in the ethical and political universality of the state, but rather their appropriate intermediation with it. That is, that the alienating polarity between the material self-interest of concrete individuals within civil society and the abstract ethical purpose of the state which Marx points to is not a static or ineluctable one. However, I will leave this consideration for another paper and conclude the development of the second argument at this point.

In conclusion, from this point of view the consistency of both Judaism's and Marx's conceptualizations of universality seem problematic. In both cases, universality is formulated as an all encompassing view which subsumes particularity within itself. In Marx's sense of universality, human emancipation is forced to

exclude the value and legitimacy of the Jewish perspective precisely because of his conflation of particular and universal, substance and form, in an idealized "species-being." In the case of Judaism's concept of divine universality, all other forms of universal meaning and identity are made the false aspirations and world views of people who are alienated from the one true, Jewish, universality. In both cases, as we have found, neither is truly universal in the sense that neither can accommodate other views without requiring either their abolition (Marx) or transformation beyond recognition (Judaism). In so problematizing the issue of the potential for a historically accessible synthesis of part and whole, either through Jewish or Marxist doctrine, I find that universality is best understood as the pure and formal potential for the accommodation of particularity and not the actual resolution of that particularity. In this light the Jew and the citizen, as forms of religious and national identity, are not irreconcilably opposed as Marx suggests they are. Yet, neither are they prone to a complete synthetic harmonization either through "species-being" or "God." In this regard, Marx's notion of species-being as the reintegration of all alienated human creativity back into man's actual ethical life is historically problematic. His concept of human emancipation implicitly entails dangerously dehumanizing potentials: in its capacity to reductively "coerce" the dynamic interplay of the diversity of human material and ethical interests into conformity with the idealized ethical unity of "species-being," Marx's emancipatory project may well realize

the resolution of the ideal historical dialectic but only at the cost of real historical development.

I would now like to turn to the current situation in the Middle East, and to refocus this paper's insight on the loggerheads between two parties, though in a less academically rigorous way. I would like to start by saying that I believe that the Jewish and Islamic roots of the two parties, ensconced as they are in nationalized forms, are highly significant foundations for understanding the cultural complex of the conflict. As we have examined, Judaism's sense of universality sustains an element of oppositionality as part of its core identity. It is in this sense that Judaism's stance towards otherness becomes self-defining. That is, in confronting otherness, Judaism itself is defined in the negative. This aspect of the negative constitution of Jewish identity I find replicated in its sibling Abrahamic religious form: Islam. Though chronology and precedent makes Judaism, in a significant sense at least, the parent and Islam the daughter, in the element of the dynamic interplay of interior legitimacy versus exterior distrust they are truly brother and sister. I can not help but recall being among the orthodox Jews of Jerusalem and feeling myself, one of their own by birth, displaced to the dim periphery of their hierarchy of ritual, custom and fealty. It is precisely this insularity which has sustained the integrity of the Jews in their diaspora, and the Palestinians in the ebb and flow of their expulsions from a land which has witnessed more occupations and razings than Poland or Russia, Vietnam or Korea. Yet, if it is this anti-

quated periphery of custom and normative immurement which has sustained these peoples, it is also this periphery which has survived into the modern world as a vestige of the long ages of struggle which has thwarted the chance for sustainable modern statehood. Modernity thrusts to the center categories which make little sense for these "small" peoples who have been sustained on millennial diets of consanguine community and centralized theocracy in the midst of the clash of empires and civilizations. It can not go without saying that the moderate Israeli and Palestinian majorities have time and again suffered the sabotage of the peace process from the vantage of these peripheral heritages. In the Palestinian case, this militant periphery has acted not merely as a foil, but as a social support network as well. Yet, time and again the potential for confluence between the moderate mainstreams of both sides has been extinguished in the polarizing effects of terror and counter terror. And it is precisely at these moments that the moderate majority once again take stock in their legacy of persecution and exile, recognize the prudence of the periphery, and re-pledge themselves to the inevitability of polarization. This impassioned scenario has thoroughly formalized the inherently oppositional interests of the two peoples, and the international media spin has done no less than to propagate this seemingly impenetrable dualism. The deep distrust which has brewed in the Jewish and the Palestinian diaspora has inculcated in both these peoples the lesson that only in ultimate faith to the spiritual foundations of the

community is there survival, that only in the solidarity of universal theological absolutes is their sufficient grounds for opposition and repulsion of the alien threat. It is this very introjection of threat which contributed to the formation of these “peoples” as collective identities in the modern world to begin with. As Reicher and Hopkins have put it: “National identity is always a project, the success of which depends upon being seen as an essence”¹⁵. Thus the crisis for both Muslim and Jew, Palestinian and Israeli, is bedeviled by the intersecting and mutually reinforcing axes of historical experience and religious bond, the rigors of which permit no spiritual dissolution to secular contractualism, and no analytical reduction to the liberal terms of modern civil society. It is precisely in confrontation that each is strengthened, in mortal opposition that each is galvanized as a people.

What then can be done? I would like to offer the position that the solution does not lie in the Manichean, dualized focus which the world has lent to the crisis. I hold that such violent reactions within modernity are only the loud gasps of tradition and normative life which still resonate from the past, though in a vastly “muffled” sense. Despite itself, the modern world was set up pell-mell in the rapid revolt against its feudal forebear, and much that still defines us resides beyond reach on the other side of the divide between the modern and pre-modern worlds. The far ranging spiritual and normative vacuity which has come into being in the modern world, its “loneliness” as Hannah Arendt referred to it, has indeed

reigned in and tamed much of the overtly barbaric. Contractualism and formal atomism has achieved much in the cause of diminishing domination, developing ethical rationality and in instituting a cultural climate conducive to autonomy. Yet, what was thrown out in the making of the modern world was a sense of the unity in the universal which sustains the meaningfulness of community and the inherent purposefulness of mutuality. Hegel witnesses, in this transition into the modern, both gain and loss as he wrote: “Time was when man had a heaven, decked and fitted out with endless wealth of thoughts and pictures... The mind’s gaze had to be directed under compulsion to what is earthly, and kept fixed there... and to make attention to the immediate present as such, which was called Experience, of interest and of value. Now we have apparently the need for the opposite of all this; man’s mind and interest are so deeply rooted in the earthly that we require a like power to have them raised above that level. His spirit shows such poverty of nature that it seems to long for the mere pitiful feeling of the divine in the abstract, and to get refreshment from that, like a wanderer in the desert craving for the merest mouthful of water. By the little which can thus satisfy the needs of the human spirit we can measure the extent of its loss.”¹⁶

That which is confounding for the modern world in the crisis of universalism which such conflicts as the Israeli-Palestinian have thrust to center of global debate, I believe, is to a great degree a reflection of its own loss of normative substance and perspective; its

own crisis of universality. Marx, who as a young scholar was steeped in theological texts, understood this crisis, and his notion of species-being was intended as a remedy. His species-being is meant as a synthesis, an attempt to bring together the pre-modern customary fabric of Hegel's *sittlichkeit*, or ethical life, with the benefits of the perspective which had been achieved in the enlightenment recognition of the ethical universality of humanity. One might then see in Marx's conception of species-being an attempt at a "universality of universalities". Yet I think this is probably too generous to the young Marx.

To conclude then, I believe that the discourse of modernity and its troubled social and political bonds in universality is traced through this debate. On the one hand, the exacerbated conflicts of traditions openly vying with one another seem appalling and beyond reason to their modern witnesses; they represent antiquated, pre-modern moral abominations which spur our indignation and upset our liberal ethical mythology. Marx himself, a career defender of collective normative life, spares no vitriol in his condemnation of the excessive particularism and exclusivity of religious community. On the other hand, the modernity of the West and beyond has had little to say to the combatants and remains dumbfounded in the revelation of the impotence of its instrumental and economic rationalities to resolve these disputes from "above". In short, the modern world has been unable to offer a suitable alternative to these traditional structures and their deep communal bonds, and in their

conflagrations has proved equally impotent in comprehending the inner logic of their motivation. Marx's Enlightenment offering, species-being, seems no less than to aspire to a form of universality which a Hegelian consideration recognizes as ultimately vacant of content; one which runs the terribly dangerous risk of sacking the historical grounds of social and political precedent in favor of allegiance to abstract and paradigmatic integrity. While species-being is analogous to the all-encompassing unity of the Palestinian and Israeli identities at the level of the primacy of their religious forms of universality, it ought to be in no way suggested to represent an alternative; it simply lacks the fundamental dialectical power of negativity which forge these identities' adherence to a politics of radical difference.

Thus, beyond the prudence and proceduralism of a wholly instrumentally engineered peace from outside, one achieved through concrete barricades and international peace keepers, I wary the notion that these cultural fundaments will continue to upset organic aspirations to peace. Hope here lies, it seems to me, in divesting these bipartisan ideological hurricanes generated by the diplomacy of shrapnel and mortar fire with a larger civilizational reckoning. In the cultural cold war between the Muslim bloc states and the West there should be no doubt that Israelis and Palestinians are now playing out the role that Vietnam, Korea, Turkey, Germany and others played in America's debut tug of war; they have become front line state proxies through which confrontation between hege-

monic interests is played out. In this assertion I tender that it is only in a larger, regional resuscitation of dialogue amongst the significant players that the Israeli-Palestinian “deflection” may be diffused. This is not to suggest that the conflict ought to be understood as little more than a dependent variable in a larger and perhaps more abstract arena of contest. I believe that there is a very real kernel of difference out of which this affair germinated. However, I maintain that its current explosive dimension has been largely fueled by external impetus, and an interest based denial of consequentialism; a form of calculus which requires more than revelatory authority on the one hand, and financial instrumentality on the other, to strike out towards understanding. So long as these culturally grounded systems of conviction are unreflectively sustained behind the veil of contained and calculated “fronts of contestation,” there can be little hope for real progress in the terms of substantial and meaningful peace. It is in this light, and as a final note of contextualization, that I believe the Middle-Eastern crisis represents a chapter in the current accelerated phase of global dedifferentiation which, to its benefit, has at times brought the universalist illumination of cosmopolitanism to longstanding local parochialisms, and to its deep dishonor has cornered venerable traditions and fixed them in struggles for their normative and material survival.

Notes:

- 1 George Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox (London: Oxford U. Press, 1952), 270.
- 2 Ibid., 270.
- 3 Karl Marx, *Marx-Engels Reader*, trans. T.B. Bottomore (W.W. Norton & Co., 1972), 27,30.
- 4 Ibid. p. 3.
- 5 Ibid., 28.
- 6 Ibid., 33.
- 7 Ibid., 33.
- 8 Ibid., 44, 34.
- 9 Ibid., 46, 50.
- 10 *The Old Testament*, Deuteronomy 6:4, (Jewish Publication Society, 1917).
- 11 Rabbi Shlomo Yitzchak, *Metsudah Chumash/Rashi*, ed. Avram Davis, (KTAV Publishing House, 1997).
- 12 *The Psalms*, 22, 28-29 (Jewish Publication Society, 1917).
- 13 Rabbi Samson Raphael Hirsch, *The Psalms*, trans. Gertrude Hirschler (Jerusalem: Feldheim Publishers, 1978), 55.
- 14 Karl Marx, *Marx-Engels Reader*, trans. T.B. Bottomore (W.W. Norton & Co., 1972), 50.
- 15 *Self and nation : categorization, contestation and mobilization* /Stephen Reicher and Nick Hopkins (London : SAGE, 2001) p. 222.
- 16 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1881, *Hegel's philosophy of right*, trans. with notes by T.M. Knox (London, Oxford University Press) [1952] Pref 8.

Aspecte ale liberalismului englez

DEMETER M. ATTILA

Lecturer, Ph.D., Chair of Systematic Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. Author of the books: *A jó allamtol a demokratikus államig* (2001), *Bevezetés a politikai filozófiába* (2003).

The paper attempts to reconstruct the intellectual framework of British liberal tradition focusing on two major problems of it, namely the problem of justice and that of political liberty. The liberal interpretation of justice is meant to tolerate all possible individual views of good life, consequently it cannot be established on one of them. This means that the interpretation of justice shouldn't be derived from some philosophy, as any interpretation has its basis in the political tradition of modernity. Consequently democracy always must have priority to philosophy (R. Rorty). On the matter of political liberty, Isaiah Berlin defends a "negative" concept of freedom, the freedom of choice without any pressure, while Ch. Taylor sustains the Positive one. The debate between defenders of negative and positive freedom seeks the answer for a question formulated for the first time by John Stuart Mill: why individuals - even if they are free - act usually rational?

În ceea ce privește liberalismul, trebuie să-i dăm dreptate lui Friedrich August von Hayek, care susține destul de consecvent ideea că există de fapt două tipuri de liberalism, care sunt însă des confundate: unul de tip britanic sau – mai general – anglo-saxon, reprezentat în primul rând de gânditori britanici ca David Hume, John Locke, Adam Smith sau John Stuart Mill, dar și de gânditori continentali, mai ales francezi, cum ar fi Montesquieu, Benjamin Constant sau Alexis de Tocqueville; și un alt tip de liberalism, un liberalism continental, care își are rădăcinile în ideile luminismului francez, în operele lui Voltaire și Rousseau, dar care numără printre adepți și gânditori germani, mari admiratori ai luminismului francez, cum

KEY WORDS:

liberalism, justice, political liberty, reason, equality, rights, morality

ar fi Kant, Schiller sau Humboldt. Hayek sustine ca, în loc de a încerca sa restrînga aria puterii politice, acest ultim tip de liberalism a ajuns, pîna la urma, la ideea puterii absolute a majoritatii, ceea ce nu înseamna însa, ca toti liberalii continentali ar fi ajuns aici. Cei interesati de diferentele existente între cele doua tipuri sau forme ale liberalismului pot citi eseul captivant al lui Hayek despre individualismul fals si cel adevarat¹. Invocam aici aceasta diferenta doar pentru a sublinia ca, în cele ce urmeaza, ma voi ocupa doar de liberalismul englez.

Evident, aceasta traditie – schitata mai sus – a liberalismului englez este una lunga si destul de colorata, fapt ce rezulta din însasi natura gîndirii liberale. Teoria liberala este considerata a fi o teorie politica destul de toleranta si elastica, o teorie care – prin urmare – se poate împaca cu diverse viziuni filosofice sau religioase asupra lumii. Putem vorbi, de exemplu, de un liberalism utilitarist, cum a fost liberalismul lui Mill sau Dewey, sau de un liberalism kantian, cum este liberalismul lui Rawls. Prin urmare, daca în cele ce urmeaza, voi încerca sa reduc liberalismul si diversitatea teoriilor liberale la o suita de principii de baza, presupunînd totodata ca exista ceva ce am putea numi la modul general liberalism englez, o voi face numai din considerente de ordin metodologic.

Presupunînd însa ca exista ceva ce am putea numi pur si simplu gîndire liberala, cred ca putem sustine totodata si ideea ca aceasta gîndire are la baza doua considerente majore, si anumite exigente si asteptari

politice legate de ele. Un prim considerent de acest gen ar fi recunoasterea faptului, ca oamenii difera în ceea ce priveste viziunile lor asupra vietii bune si fericite; adica recunoasterea existentei reale, faptice a pluralitatii politice, morale sau filosofice în societatea moderna liberala. Trebuie însa mentionat, ca atît caracterul si natura, cît si rolul si rostul acestei diversitati sunt larg dezbatute în filosofia politica actuala. Nu putini sunt cei care cred ca aici avem de a face – de fapt – cu un *postulat* al gînditorilor liberali, un postulat menit sa justifice interpretarea liberala a dreptatii sociale, adica – în fond – un concept normativ al dreptatii. Ori, sub acest aspect, statutul pluralitatii devine profund problematic, deoarece – neavînd alt rol, decît acela de a legitima caracterul normativ al dreptatii – continutul acestei diversitati devine indiferent. Continutul concret al diversitatii sociale sau morale nu mai conteaza. Pe de alta parte, însa, dat fiind totusi caracterul normativ al dreptatii, societatea liberala va încerca întotdeauna sa limiteze aria actiunilor si viziunilor morale acceptabile, lucru recunoscut de altfel si de unii gînditori liberali, cum ar fi de exemplu Joseph Raz².

Recunoasterea pluralitatii sociale existente – în viziunea liberala – are consecinte imediate asupra interpretarii dreptatii sociale, ideal de baza – de altfel – al oricarei doctrine politice. Întrucît oamenii au scopuri si viziuni diferite, iar dreptatea sociala, si societatea bazata pe dreptate este menita sa tolereze toate aceste scopuri si viziuni, (poate, cu exceptia celor antiliberale, intolerante) în mod evident, interpretarea adecvata,

valida a dreptatii nu poate fi bazata pe vreuna dintre aceste viziuni. Prin urmare – sustine John Rawls – interpretarea liberala a dreptatii nu poate fi bazata pe nici o filosofie, adica pe nici un concept material, substantial al binelui obstesc. Se poate observa asadar, ca liberalismul ne propune în fond un concept *formal* al dreptatii. Interpretarea liberala a dreptatii nu poate fi justificata de nici o filosofie, de nici o viziune particulara asupra vietii bune si fericite.

Într-un studiu mai recent, în care încearca sa-si modifice în câteva puncte teoria elaborata în *Theory of Justice*, intitulat *Kantian Constructivism in Moral Philosophy*³, dar si într-o alta scriere de mai mica anvergura, cu titlul *Justice as Fairness; Political not Metaphysical*⁴, Rawls sustine explicit ideea ca dreptatea este de fapt un concept politic si nicidecum unul filosofic. Si asta, în primul rând, pentru ca provine dintr-o traditie politica, si nu din filosofie. Din acea traditie politica – spune el –, care a luat nastere odata cu razboiul religiilor, si care prin ideea tolerantei si a guvernarii constitutionale a condus pâna la urma la instaurarea institutiilor capitalismului economic. Interpretarea corecta a dreptatii nu se va baza deci pe filosofie, ci pe traditia politica, adica pe anumite „idei intuitive”, care sunt însa întruchipate de institutiile democratice existente, si pe interpretarea canonica, comuna, publica si traditionala ale acestora.

Trebuie sa admitem pe de alta parte, ca daca filosofia nu este capabila sa justifice interpretarea valida a dreptatii, în mod evident nici nu o poate contesta. Într-o societate democratica, filosofia îsi va

pierde autoritatea politica. Pornind de la aceasta observatie Rorty trage concluzia finala ca filosofia este total inutila în instaurarea ordinii politice democratice. Dovedindu-se a fi un bun discipol al lui Rawls si Dewey, Rorty sustine explicit ideea ca democratia are întotdeauna prioritate si întâietate fata de filosofie⁵.

Putem, desigur, accepta aceasta viziune sumbra asupra rolului si rostului filosofiei, dar trebuie sa admitem totodata si ideea ca traditia si interpretarea publica, comuna a traditiei nu ne pot furniza întotdeauna criteriile adecvate ale dreptatii sociale. Trebuie sa gasim, prin urmare, alte criterii – oarecum mai „obiective” –, care pot fi relevante în privinta interpretarii adecvate a dreptatii. Atât timp cât privim dreptatea ca pe un concept formal (în deplina concordanta cu principiul tolerantei), este clar ca aceste criterii nu pot fi criterii „materiale”, în sensul scolastic al cuvîntului. Adica criteriul dreptatii nu poate fi concordanta si armonia cu o anumita viziune particulara asupra vietii bune si fericite. Criteriile adecvate ale dreptatii vor fi, prin urmare, – asa cum sustine si Charles Taylor⁶ în legatura cu teoriile etice ale lui Kant si Rawls – niste criterii „procedurale”. Pentru a decide, daca o anumita norma sau lege îndeplineste criteriul dreptatii (este sau nu justa), vom apela întotdeauna la o „procedura” sau „metoda”. Prin apelarea la metoda sau procedura vom fi capabili sa decidem, daca norma respectiva îndeplineste criteriul dreptatii, în ciuda faptului ca nu cunoastem continutul dreptatii. Dreptatea – în interpretare liberala – este, cum s-ar zice, o dreptate formala si procedurala.

Un al doilea considerent major, pe care – după părerea mea – majoritatea ideilor liberale sunt bazate, este recunoasterea faptului, ca oamenii diferă nu numai sub aspectul viziunii lor asupra vieții bune și fericite, ci și sub aspectul statutului lor moral. Adică, mai simplu: oamenii pot fi buni și răi. Întrebarea liberalilor legată de această considerație este următoarea: care este acea ordine politică, în care oamenii răi au cea mai mică șansă de a face rău semenilor? Din această considerație decurge – aproape cu o necesitate logică – ideea domniei legii.

Din punct de vedere istoric, ideea domniei legii provine din republicanismul antic-renaștist. Ea poate fi întâlnită de exemplu și la Aristotel, care în *Etica Nicomahică* susține cu tărie ideea (străină de altfel de gândirea lui Platon), conform căreia nu putem lăsa niciodată ca „omul” să domnească, ci numai legile, și că nu putem vorbi despre dreptate acolo unde nu legile sunt cele care reglementează interacția umană⁷. Sursa intelectuală a liberalilor o constituie însă – de obicei – teoria modernă a drepturilor naturale elaborată în primul rând de Thomas Hobbes și John Locke. Opera de bază în acest sens o constituie cele două volume ale cărții lui Locke: *Two Treatise of Government*⁸.

Ideea domniei legii poate fi justificată însă și cu ajutorul postulatului sau a recunoașterii pluralității. Dacă telurile și scopurile umane sunt atât de diferite, încât elaborarea unui concept material și substanțial al binelui obstesc este imposibilă, atunci – în mod evident – ordinea liberală a societății nu poate fi bazată pe concordanță și armonia scopurilor umane

particulare, întrucât o asemenea concordanță nici nu poate exista. Prin urmare, această ordine poate fi bazată doar pe universalitatea legilor, adică pe universalitatea unor reguli formale și abstracte, și nu a scopurilor particulare, individuale, determinate. Tocmai din acest motiv, această ordine este numită de Michael Oakeshott – despre care se zice, că ar fi fost cel mai singuratic gânditor al secolului XX – ordine „nomocratică”, spre deosebire de ordinea „telocratică”, adică de o ordine în care anumite scopuri particulare sunt considerate universale, cum se întâmplă de altfel în toate tipurile de totalitarism. Această ordine mai este numită și „katalaxie”. În elaborarea acestui termen Hayek s-a folosit de verbul grec „katallatein”, care înseamnă: a accepta pe cineva ca membru al comunității noastre, a deveni din dușman prieten.

Se poate observa cu ușurință că ordinea liberală este bazată pe acceptarea simultană a tuturor scopurilor particulare posibile, evident, în limita legilor existente. Ideea legalității în viziune liberală este parte constitutivă a conceptului dreptății, lucru – de altfel – ușor de înțeles, dacă ne gândim la faptul că legile pot fi – și uneori chiar sunt – injuste. Legalitatea însă nu este singurul element constitutiv al dreptății. Nici o lege nu poate desființa sau neutraliza pluralitatea morală și socială imanentă, ceea ce înseamnă că nici o lege nu poate diminua, dincolo de o anumită limită, libertatea personală. Libertatea, ca de altfel și egalitatea sau comunitatea, sunt tot atâtea elemente constitutive ale dreptății. Sub acest aspect, liberalismul se poate defini

ca o doctrina sau teorie care identifica valoarea ordinii politice cu capacitatea acesteia de a realiza un consens acceptabil între libertate și egalitate, stabilind totodata și condițiile necesare realizării celei de a treia mare valoare liberală: comunitatea cetățenilor liberi și egali. Contrar acelor păreri, conform cărora între libertate, egalitate și comunitate ar exista o rivalitate eternă, majoritatea gânditorilor liberali, mai ales cei care sunt considerați adepții unui liberalism egalitarian, cum ar fi Rawls sau Dworkin, sunt convinși, ca cele trei idealuri de bază ale societății liberale pot fi împacate pornind de la o viziune morală a individului liber și responsabil⁹. Trebuie să recunoaștem, însă, că în această privință există o controversă chiar și printre gânditorii liberali.

Dincolo de această controversă însă, trebuie să acceptăm ideea, că fără un concept puternic și dezvoltat al libertății nu există liberalism. Asta nu înseamnă că raportul libertății față de celelalte valori liberale sau însuși conceptul libertății nu pot fi profund problematice.

Raportat la legalitate, de exemplu, principiul libertății subliniază faptul că față de orice lege alcatuită de om, și față de orice autoritate sau instituție pămîntească, avem anumite drepturi, care decurg din însăși demnitatea noastră umană, din calitatea noastră de om, drepturi pe care oricînd suntem îndreptați să le apărăm, în față oricărei instanțe omenesti. Din acest motiv, liberalismul mai este cunoscut și ca o teorie a priorității dreptului față de lege (*primacy-of-right theory*). (Este drept însă că prioritatea dreptului nu înseamnă

neapărat prioritate față de lege, ci față de scopurile sociale.)

Această „demnitate umană”, izvorul tuturor drepturilor umane, este în mod evident un concept kantian, și nu are nimic de a face cu calitățile morale ale individului. Avem de a face aici – de fapt – cu o *ipoteză*, și anume, cu ipoteza *unității morale* a omenirii, care în fond nu este altceva, decît ipoteza *libertății*. Dacă oamenii nu sunt priviți ca fiind liberi în egala măsură, nu pot fi considerați responsabili în egala măsură, adică – în ultima instanță – nu pot fi considerați a fi agenți morali în egala măsură. Din acest punct de vedere libertatea – în accepțiune liberală – are câteva caracteristici importante, și anume, este *egala*, *omogena* și *universală*. Este egală, întrucît drepturile fundamentale, care constituie totodata și conținutul libertății din punct de vedere politic, sunt distribuite în mod egal printre cetățeni. Este omogenă, deoarece fiecare cetățean beneficiază de aceleași drepturi. Și, în fine, este universală, deoarece aceste drepturi sunt asigurate pentru fiecare cetățean în parte.

Mai important este – cel puțin din punctul nostru de vedere – faptul că în interpretarea liberală libertatea este individuală. Este important, deoarece acest concept de individualitate, în oglinda dezbatărilor contemporane, devine din ce în ce mai controversat. Cert este că în operele gânditorilor liberali putem întîlni mai multe concepte ale individualității. Putem vorbi, de exemplu, de un individualism antropologic și filosofic, bazat pe premise referitoare la natura umană, binele uman, dezvoltarea individului etc., cum este în

cazul operei lui J. S. Mill *On Liberty*. Exista, pe de alta parte, si un individualism „valoric” sau „moral”, sustinut de Raz, care rezida în convingerea ca numai scopurile individuale pot capata valoare morala (nu si cele colective). Mai exista si un individualism „empiric”, documentat mai ales de operele lui Sir Isaiah Berlin. Atît timp însa, cît noi folosim termenul de libertate doar în acceptiune politica, aceasta diversitate nu ar trebui sa ne afecteze, dat fiind faptul ca orice concept politic al libertatii este un concept juridic al libertatii.

Din acest punct de vedere, caracterul individual al libertatii înseamna ca drepturile fundamentale îi sunt atribuite individului, si nu colectivitatii. O colectivitate umana poate beneficia de drepturi specifice doar ca o consecinta a exercitarii unor drepturi individuale, cum ar fi de exemplu dreptul la întrunire. Benjamin Constant, poate cel mai înversunat aparator modern al libertatii individuale, sustine¹⁰ ca libertatea astfel înțeleasa este de fapt o libertate privata, adica *independenta* fata de stat si autoritate politica. Contrariul acestei libertati ar fi libertatea *politica*, adica libertatea participarii directe la guvernare, o forma învechita – dupa parerea lui Constant – a libertatii. Banuiala lui Constant era, ca acest ultim tip de libertate, atît de elogiata de Rousseau, nu poate conduce în consecinta, decît la dictatura si teroare, motiv pentru care l-a criticat în fel si chip pe Rousseau. Contrar parerii lui Rousseau, Constant avea convingerea ferma, ca aceasta libertate particulara a individului nu trebuie sub nici un pretext sacrificata în numele libertatii politice,

întrucît adevarata libertate moderna este aceasta libertate individuala. Eu cred ca aceasta banuiala a lui Constant sta la baza aprecierii ulterioare a rolului si scopului regimului politic liberal. Hayek este cel care, dupa cîteva secole, va formula într-un mod explicit ideea – reprezentativa, dupa parerea mea, pentru întreaga teleologie liberala – conform careia democratia liberala n-ar fi altceva, decît o unealta, un accesoriu utilitar pentru instaurarea libertatii individuale¹¹. Societatea liberala nu are alt scop, dincolo de libertatea individuala a cetatenilor.

Întrebarea – considerata de Hayek întrebarea de baza a liberalismului – privitoare la libertatea individuala este urmatoarea: cum si unde pot fi trase limitele libertatii? Pîna unde se extinde autoritatea statului si a legilor, si de unde începe acea arie în limitele careia individul poate alege si decide liber, fara a fi deranjat de altii, fie acestia din urma institutii sau persoane fizice. Sir Isaiah Berlin, în faimosul sau eseu despre cele doua concepte ale libertatii¹² sustine ideea, ca – întrucît aceasta libertate personala este sacra si de neatins – nu exista principiu, care sa justifice limitarea acestei libertati. Pe de alta parte, însa, în aceasta problema, trebuie, totusi, sa ajungem la un compromis politic (si nu teoretic!), întrucît libertatile cetatenesti lasate nelimitate se vor „ciocni” pîna la urma între ele. Adevarul acestei propozitii este evident pentru orice om cu simt practic. Întrebarea este deci: care este principiul care poate legitima sau justifica limitarea libertatii personale. Conform parerii lui Berlin, singura consideratie care ar face posibila o astfel de limitare ar

fi aceea ca prin acest act sa ajungem de fapt la o majorare a cvantumului libertatii existente în societate, adica a „valorii absolute” a libertatii. Orice limitare a libertatii mele trebuie sa conduca cu necesitate la majorarea libertatii altora.

Eseul lui Isaiah Berlin are însa o importanta cardinala si dintr-o alta perspectiva. El sustine ca în cultura europeana exista de fapt doua concepte ale libertatii: un concept „negativ” si unul „pozitiv”. Libertatea negativa – asa cum o înțelege el – înseamna de fapt independenta, adica libertate particulara, în sensul de mai sus al cuvântului.

Spre deosebire de libertatea negativa, întrebarea legata de libertatea pozitiva nu este aceea: pîna unde se extinde puterea autoritatii politice?, ci mai degreaba: cine este cel care guverneaza? Înțelesul pozitiv al termenului de libertate provine din aspiratia individului de a se guverna pe sine însusi, idee subliniata de mai multe ori de catre Berlin. Putem considera ca pe o garantie a capacitatii guvernarii de sine, sau – daca vrem – a autonomiei individuale, rationalitatea proprie fiecarui om. Cum se poate deja observa, teoriile pozitive își propun o definire a libertatii în functie de anumite conditii prestabilite care – cum se întâmpla si în cazul rationalitatii – pot determina eventual continutul actului liber. Presupunerea lui Berlin este ca în acest context nu poate fi vorba decît despre un concept formal, kantian al ratiunii practice, si pornind de la aceasta premiza – dupa un rationament destul de vag – ajunge la concluzia finala, conform careia o astfel de teorie nu poate conduce decît la dictatura ratiunii si

la totalitarism. Argumentul principal în aceasta privinta, care – în mod paradoxal – apare într-o nota de subsol, suna cam asa: Kant si semenii sai nu accepta ideea ca toate scopurile si telurile umane ar fi echivalente. Ei sunt convinsi ca limitele libertatii sunt stabilite de principiile ratiunii. Însa, pentru ei rationalitatea nu înseamna doar generalitatea regulilor si a principiilor; din contra, rationalitatea este privita de ei, ca o facultate care stabileste scopuri asemanatoare pentru oameni total diferiti. Prin urmare, toate scopurile particulare alese fie din motive estetice, fie din simpla extravaganta pot fi contestate si alungate în numele ratiunii, ca fiind irationale. Ei identifica, deci, libertatea particulara cu principiile ratiunii, presupunînd ca numai scopurile rationale pot fi scopurile „adevarate” ale „naturii” umane si ale omului „liber”. Berlin contesta validitatea acestei psihologii filosofice în numele empirismului, adica în numele unei învataturi care obtine cunostintele legate de scopurile umane din experienta.

Toate aceste teze ale lui Berlin au fost, desigur, vehement criticate de-a lungul timpurilor. Charles Taylor este gînditorul contemporan care a adus poate cele mai interesante contraargumente la adresa ideilor lui Berlin¹³.

Punctul de pornire al lui Taylor îl constituie un fel de psihologie empirica, tocmai datorita convingerii ca Berlin ignora studiul acelor factori psihologici care ne fac capabili sa fim liberi. El considera ca daca identificam libertatea cu independenta totala, conceptul nostru de libertate va ramîne nedeterminat,

adica – asa cum zice el – se va „goli”¹⁴. Fara motivatiile noastre interioare nu putem intelege aspiratia noastra catre libertate si autodeterminare. Libertatea trebuie deci – prin urmare – determinata, sau – asa cum spune Taylor – „pozitionata”.

Este interesant faptul ca – contrar asteptarilor noastre – în determinarea libertatii Taylor nu se raporteaza la Kant, deoarece este convins ca, în determinarea libertatii, principiile formale ale ratiunii nu sunt suficiente, dat fiind faptul ca la rîndul lor si aceste principii sunt nedeterminate – observatie care initial a fost formulata de Hegel. Nu este deci de mirare ca toate aceste argumente sunt expuse într-o carte scrisa despre filosofia lui Hegel.

Concluzia finala a lui Taylor legata de aceasta problematica apare însa într-un alt text, si consta în afirmatia conform careia adevarata libertate „presupune ca sunt capabil sa recunosc adecvat propriile mele teluri”¹⁵. Se poate observa ca fundamentul argumentelor lui Taylor îl constituie o idee legata tocmai de scopurile umane, scopuri ale caror validitate universala a fost contestata de Berlin în numele „empirismului”, adica a unei învataturi care deriva cunostintele despre om si despre scopurile umane din experienta. Însa, la Taylor nu este vorba de scopurile universale ale ratiunii, ci despre scopuri individuale. Acest lucru presupune, însa, ca – pentru a fi mai convingator – Taylor trebuie sa ne prezinte un concept mai specific al ratiunii practice, diferit de cel kantian, întrucît aceasta rationalitatea trebuie sa fie

acea facultate sau capacitate care ne face capabili sa recunostem – adecvat – propriile noastre teluri.

Cît priveste acest concept al ratiunii, ne putem ghida dupa aluziile facute de Taylor la adresa republicanismului clasic. El ne atrage atentia în mai multe rînduri ca anticii – în speta Platon si Aristotel – au elaborat un concept material, substantial al ratiunii practice. „A fi rational pentru ei însemna a fi capabil de a-ti însusi o viziune corecta, sau, cum este cazul conceptului de *phronesis* la Aristotel, a dispune de capacitatea deciziei morale adecvate si corecte.”¹⁶

Trebuie sa recunoastem, însa, ca în textele lui Taylor conexiunile dintre aceste referiri la filosofia antica si argumentele în favoarea libertatii pozitive nu sunt niciodata evidente. Nu putem fi siguri, deci, ca el avea ferma convingere ca ratiunea umana – în orice acceptiune – ne poate ajuta în autodeterminare. Dimpotriva, exista un pasaj în *What's Wrong with Negative Liberty*, în care afirma explicit ca „capacitatea individului de a fi liber în sensul adevarat al cuvîntului este limitata”¹⁷.

Oricum ar sta însa lucrurile, eu cred ca aceasta dezbatere legata de cele doua concepte ale libertatii cauta de fapt raspunsul la o întrebare esentiala, o întrebare pusa initial de J. S. Mill în faimosul sau eseu despre libertate, dar care nu si-a gasit raspunsul nici pîna azi: de ce oare oamenii, desi sunt liberi, se comporta de obicei rational?

Note:

1 F. A. Hayek, *Individualism: True and False*, Dublin-Oxford, Hodges, Figgis and Co. – B. H. Blackwell, 1946.

2 Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

3 John Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Philosophy*, in: *Journal of Philosophy*, 1980.

4 John Rawls, *Justice as Fairness; Political not Metaphysical* in: *Prospects for a Common Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

5 Richard Rorty, *The Priority of Democracy to Philosophy*, in: *Prospects for a Common Morality*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

6 Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 85-86.

7 Aristotel, *Etica Nicomahica*, V, 1134a.

8 John Locke, *Two Treatise of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

9 Ronald Dworkin, *Liberty, Equality, Community*, prelegere sustinuta în anul 1992 cu ocazia conferinței organizate de Institut für die Wissenschaften vom Menschen din Viena, cu titlul *Expansion of Liberalism*.

10 Benjamin Constant, *Essai sur la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Librairie Générale Française, 1980.

11 F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press; London, Routledge and Kegan Paul, 1976.

12 Vezi Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty*, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

13 Charles Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty*, in: *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998; *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

14 *Hegel and Modern Society*, ed. cit., p. 155.

15 *What's Wrong with Negative Liberty*, ed. cit., p. 428.

16 *Sources of the Self*, ed. cit., p. 86.

17 *What's Wrong with Negative Liberty*, ed. cit., p. 428.

Manipulare, seductie si ideologie ostensiva

AUREL CODOBAN

Professor, Ph.D., Chair of Systematic Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj. Romania. Author of the books: *Repere si prefigurari* (1982), *Structura semiologica a structuralismului* (1984), *Filosofia ca gen literar* (1992), *Sacru si ontofanie* (1998), *Semn si interpretare* (2001)

In the conference, the author approaches the manipulation, the persuasion and the seduction through the lenses of the anthropology of communication. Beginning with the Palo Alto school of thinking, communication started to be regarded not as much as a process of transmitting information, but rather as contributing to the construction of human relations. The author proposes a model in which argumentation is situated as a "zero level" of pure transmission of information. While persuasion is seen as the effect of the individual's status (or prestige) over a group, manipulation and seduction manifest their consequences at a mass level: manipulation being more elitist, and seduction realizing a re-naturalization of the sign, at the level of unconsciousness. Manipulation and especially seduction are explained as the elements of an "ostensive ideology", that is the contemporary ideology of advertisement.

Sunt usor covarsit, e prea multa lume: sperasem ca lucrurile sa decurga mult mai discret. Anuntul era formulat initial pentru luna noiembrie: de aceea credeam ca va fi mai putina lume. Pentru ca mi-as fi dorit sa fie o discutie mai degraba prieteneasca, restransa si retrasa. În ce ma priveste trebuie sa marturisesc ca am un fel de sfîiciune pe care o practic uneori chiar si la cursuri, deci cu atit mai mult fata de prieteni: nu le poti da celorlalti timp, cel mult poti sa nu le iei timp. (Timpul este probabil cea mai pretioasa dintre dimensiunile ce ne caracterizeaza. E si felul in care ne platim pacatele: cu mici bucle in timp.) Ma sfiesc de aceea sa iau din timpul celorlalti. Am un fel de sfîiciune si un fel de regret pentru ca ceilalti simnt un

KEY WORDS:

manipulation, argumentation, seduction, persuasion, ideology, advertisement, anthropology of communication, information, discourse

fel de datorie afectiva sa-si piarda timpul petrecandu-l intr-un fel cu mine sau cu toti impreuna. Desigur ca nu pot decat sa le multumesc pentru asta, si dupa aceste multumiri trebuie sa adaug multumirile mele un pic stupefiate pentru prezentarea extrem de generoasa pe care domnul Sandu Frunza mi-a facut-o si care ma covarseste.

Voi incepe prin a afirma ca intr-un fel sau altul perspectiva gindirii mele a fost aceea a semnificarii sau comunicarii. Cred ca tematizarea filosofiei din clipa de fata este comunicarea, ca filosofia se priveste in aceasta oglinda a comunicarii cînd se defineste pe sine si ca, de asemenea, cand punem in discutie ceea ce este religia si ceea ce sunt diferitele dimensiuni de interes filosofic ale umanului si culturii, aceasta este cheia in care trebuie sa le interpretam: cheia comunicarii. In acord cu acest stil de preocupari am ales sa vorbesc in aceasta seara, despre manipulare si seductie. Nu va fi exact ceea ce, poate, v-ati fi dorit: nu voi da retete de seductie. Am facut-o cu ani in urma, intr-un curs, si uneori cred ca inca platesc pacatele pentru asta. Deci nu as vrea sa merg foarte departe in aceasta directie cu ceea ce urmeaza sa va spun in seara asta, ci as vrea sa las doar o imagine teoretica clara asupra ceea ce este manipularia si seductia. De asemenea, nu o sa fac multe apeluri la bibliografie, as vrea sa pastram cat se poate de clar firul conceptual a ceea ce intentionez sa va spun.

Acestea fiind spuse cred ca putem plonja in tema noastra cu o precizare suplimentara dar necesara: intentionez sa abordez manipularia si seductia din

perspectiva comunicarii, nu din cea psihologica. E mai degraba aici filosofia comunicarii sau teoria comunicarii decit psihologie (cu toata simpatia mea pentru psihologie). Mai intii pentru ca omul este privit aici in ceea ce este el ca semnificatie, mai degraba decit in reactiile lui individuale pe care le putem atribui mecanismelor psihologice. Pe de alta parte, si acesta este aspectul cel mai important aici, eu cred ca in ceea ce priveste manipularia si seductia – ca si in ceea ce priveste comunicarea - avem de a face in mai mare masura cu ontologia decit ne-am obisnuit sa credem. O ultima precizare as vrea sa fac, ea este o precizare in raport cu vechile mele preocupari teoretice legate de structuralism, de semiologia structuralista mai ales. Vreau sa va spun ca in felul in care comunicarea si semnificarea, sau semnele si interpretarea sunt tratate in clipa de fata, s-a produs o schimbare. Acesta nu mai este maniera teoretica in care structuralistii sau Chomsky au procedat, ci mai degraba varianta unei antropologii a comunicarii care inceteaza sa fie metafizica pentru a se apropia foarte mult de ceea ce este concretul. Aceste analize vizeaza structura cotidiana a limbajului. Marea teorie metafizica nu mai functioneaza in post-modernitate din cauza concretetei demersului, a exigentei aplicabilitatii (chiar si filosofia ar trebui sa devina aplicabila, practicabila din nou). (Intr-o parenteza as mai vrea sa va spun ca nici macar teoriile stiintifice nu mai functioneaza, ceea ce noi vedem petrecandu-se sub ochii nostrii este inlocuirea dimensiunii teoretico-speculativo-metafizice a stiintei cu tehnostianta. Avem mai degraba

tehnologii si formule concrete de lucru decat noi mari teorii stiintifice. Poate ultimile teorii stiintifice cum au fost cea a lui Einstein, sau, eventual mecanica cuantica apartin probabil deja oarecum metafizicii.) Noua perspectiva antropologica a comunicarii se implica efectiv in procesul comunicarii, este o practica a comunicarii mai degraba decit o teorie abstracta a ei.

Dupa aceste cuvinte de introducere as vrea sa facem, in sfirsit, un prim pas in acest concret al antropologiei comunicarii si sa vedem de fapt care anume este miza efectiva a comunicarii. Stiti, Occidentul, desigur cel modern, ne-a obisnuit sa gandim comunicarea drept transmitere de informatii: adica atunci cand comunicam transmitem informatii. Antropologia comunicarii initiata de Scoala de la Palo Alto schimba insa perspectiva: ideea este ca de fapt comunicarea serveste mai degraba la structurarea, la stabilizarea sau la modificarea relatiilor interumane. Functia prima a comunicarii este mai degraba una legata de relationare, de constructia relatiilor interumane, decat de transmitere de informatii. Eroarea in interpretarea comunicarii este legata de un anumit tip de evolutie pe care Occidentul a suportat-o. Scolarizarea noastra, felul in care trecem prin scoala, dupa contextul iluminismului, e cea care ne face sa asteptam de la ceilalti discursuri pline de informatii, adica discursuri care sa reduca, sa restranga sau sa anihileze starea noastra de incertitudine. Avem nevoie de informatii ca sa eliminam incertitudinile noastre si asteptam de la comunicarea cu ceilalti un flux de informatii. E o asteptare care foarte adesea este

inselata, ceea ce produce plictiseala. Comunicarea nu este insa destinata in primul rand si in esenta ei sa furnizeze informatii. Aceasta furnizare de informatii este o achizitie tarzie, comunicarea este destinata, cum ziceam, instalarii relatiilor, stabilirii, structurarii, modificarii si stabilizarii relatiilor. Ceea ce inseamna ca problema pe care trebuie sa ne-o punem in primul rand in contextul comunicarii este problema atitudinii, comportamentului sau a actiunii care se obtine in urma comunicarii. Comunicarea este, ca sa zic asa, orientata inspre schimbarea atitudinilor celuiilalt, a deciziilor celuiilalt, a atitudinii sau comportamentului celuiilalt. Asta este ceea ce urmarim in procesul comunicarii.

Pentru a intelege mai bine ce inseamna din acest punct de vedere comunicarea si discursul sa revenim la mitul antropologic al lui Freud, cel al hoardei primitive initiale, sa revenim la grupul primitiv uman. Ne putem imagina cum capata in aceste grupuri primitive comportamentele umane o convergenta (care este una instinctual-emotionala). Exista ierarhii ale puterii in grupurile de animale si in grupurile primitive ale oamenilor. Adica, stiti prea bine, Konrad Lorenz este cel care a pus la punct schema, intr-un card de gaste avem un individ *alpha* care loveste toate gastele cu ciocul in cap si este un individ *omega* care este lovit de toate gastele cu ciocul in cap. Asta este structura ierarhica, desigur, cu intermediari gradualii intre cele doua trepte extreme. Grupurile umane primitive, probabil ca nu difera in ierarhiile lor de ceea ce sunt ierarhiile animale. Ce vreau sa va spun este ca in

grupurile umane intiale convergenta comportamentelor, faptul ca ele merg in aceeasi directie si ca oamenii care fac parte din aceste grupuri isi asuma anumite comportamente sau atitudini este ceva ce se realizeaza printr-un fel de baza instinctual afectiva a comportamentului. Deci este ceva care se realizeaza de la sine, oarecum automat. E nevoie de foarte putina comunicare, adica nu mai mult decat comunicarea care se petrece bunaoara intre animalele care isi pazesc teritoriul, protesteaza impotriva incalcarii lui si iau atitudini de forta fara sa exercite forta. Putem spune insa ca pana si asta e o maniera de comunicare. Adica faptul ca anunti, anticipi o reactie in raport cu celalat, o reactie care denota posibila desfasurare a unei forte ajunge pentru a obtine comportamentul sau atitudinea pe care vrei sa o obti in grupul uman primitiv.

Problema se complica in momentul in care avem de a face cu situatia caracteristica Greciei ca provincie a Europei, si cu Europa ca provincie a lumii. Ceea ce Europa a produs, si vedem asta la capatul unei evolutii indelugate, este mai degraba individualismul, sau individul izolat. Asta este produsul efectiv al Europei si Grecia este cea care angajaza miscarea in aceasta directie. Evolutia porneste de la un sistem in care omul individual este judecat in functie de grupul de apartenenta din care face parte. Vechiul Testament, ca si mitologiile religioase leaga responsabilitatea ce revine unui individ de familie, de grupul de apartenenta. E ceea ce ne spun tragediile grecesti, mitologia greaca, ceea ce ne spune Vechiul Testament atunci cind

afirma: „Parintii mananca agurinda si copiilor li se strepezesc dintii”. Asta inseamna ca responsabilitatea individului este legata de familie, care, ca si destinul la greci, este exterioara individului. Ei bine, totusi in contextul grec apare o individualizare care cere o libertate si o responsabilitate care devin din ce in ce mai individuale. Acesta este momentul in care comunicarea devine intr-adevar importanta. Adica comunicarea vizeaza atitudini, comportamente, decizii, actiuni in momentul in care individul castiga autonomia, in momentul in care nu exista o convergenta instinctual afectiva a comportamentului in raport cu membrii grupului la care apartine. in momentul in care nu exista o orchestrare de acest fel (apropo de una din formulele pe care Bateson o lanseaza, cea de a intra in orchestra), comunicarea inseamna sa intri in orchestra. Or in fazele initiale, primitive ale umanitatii te afli intr-un fel in orchestra. Ce vreau sa va spun ? Vreau sa va spun ca in fazele ulterioare, in momentul in care se elaboreaza individualitatea, insotita de libertatea presupusa a individului si de responsabilitatea lui, devine importanta persuasiunea. Acesta este momentul in care pot incepe sa fac separatiile si delimitarile conceptuale pe care intntionez sa le fac, pentru ca asta este miza mea de fapt: incerc sa stabilesc niste puncte de reper foarte clare pentru ceea ce este manipularea sau seductia in raport cu persuasiunea. Deci eu cred ca putem construi, si restul discutiei va merge in aceasta directie, un fel de sistem de axe care sa serveasca nelamurilor noastre conceptuale si acest sistem de

axe are în vedere, desigur, argumentarea în forma ei pură, dar argumentarea este din punctul nostru de vedere un fel de treaptă zero pentru toată discuția noastră. O să mă explic imediat. Într-un fel de contrapondere cu argumentarea putem situa persuasiunea și ca ceea ce sunt manipularea și seducția alcătuiesc o altă axă. O să mă ocup în continuare de întemeierea sau explicitarea acestei combinatorici care urmează să ne îngăduie să deducem persuasiunea, manipularea și seducția, din ceea ce este ceea ce am numit „nivel de grad zero” al argumentării. Pentru început trebuie să vă spun însă că am situat într-un plan diferit această influențare a atitudinilor, comportamentelor și deciziilor noastre față de cel în care se obțin aceleași atitudini sau comportamente prin constrângere. Constrângerea nu înseamnă neapărat exercitiul violentei, constrângerea poate să fie numai presupusă. Adică presupunem prezența violentei, presupunem exercitarea forței și reactionăm ca atare. E adevărat deci că obținerea unui comportament, a unei atitudini a unei decizii, a unei acțiuni prin intermediul constrângerii implică înțelegere, înțelegerea consecințelor a ceea ce ar putea decurge din acțiunea violentă neexercitată efectiv, a consecințelor unui alt comportament decât cel impus. Dar în acest caz, în pofida a ceea ce spunem mereu în contextul hermeneuticii, că înțelegerea ne schimbă viața, în pofida acestei afirmații hermeneutice, trebuie să recunoaștem că înțelegerea în cazul constrângerii a unei violente implicite sau explicite, lasă neschimbate atitudinile, concepțiile sau convingerile celuilalt și

obținerea respectivă a comportamentului, a atitudinii este, deși trecută prin înțelegere, una forțată totuși.

În raport cu această situație ceea ce va descrie aici funcționează altfel: în primul rând ar trebui să explicăm în ce sens considerăm în schema noastră nivelul argumentării ca fiind de gradul zero; pentru că între persoane umane nu încap niciodată (sau, în caz excepțional, teribil de rar) argumentare pură. Singurul text al argumentării pure este algoritmul programului de calculator. Nu cunosc un alt sistem de argumentație decât cel al programului de calculator. Acolo argumentația este eficientă, funcționează doar prin forță sa. E un grad zero, pentru că nu implică nimic uman, perceptibil sau de descoperit. E adevărat că atunci când vorbește despre persuasiune Aristotel are în vedere trei forme, între care una ar putea fi asimilată argumentării pure. El vorbește despre *ethos*, despre *logos* și despre *pathos* și, dacă admitem că *logosul* este legat de argumentare în forma ei pură și că nu implică nimic altceva, ar apărea o problemă dificilă pentru existența schemei noastre. Dar vreau să vă spun că Socrate a decis deja într-un fel această problemă. Pentru că Socrate este cel care îl forțează pe Gorgias să recunoască în dialogul cu același nume a lui Platon, că retorica (sau persuasiunea, cum zice de fapt Socrate) naște credință, nu cunoaștere. Argumentarea însă, în formula pe care o invocăm, cea a „limbajului mașinii”, de calculator, produce cunoaștere în mod clar pentru că este informație pură. Nimic altceva decât informație. Deci as lega argumentarea de formula aceasta a informației pure care este compatibilă numai

cu limbajul de programare din computer si care, la fel ca logosul divin produce imediat actiune.

Celelalte forme insa apartin in mod cit se poate de clar la ceea ce este persuasiunea despre care vorbeste Aristotel. Vedeti, in cazul *ethosului* lucrurile sunt foarte clare: avem de a face cu cineva care impune argumentele sale nu numai pe calea logicii, ci datorita stilului lui de viata, a *ethosului*: are un stil de viata care il ridica deasupra celui pe care urmareste sa-l convinga. Si atunci argumentatiei lui i se adauga aceasta superioritate etica sau morala. Superioritatea stilului de viata, cum ar spune Nietzsche, care actioneaza asupra celui alt inotind argumentele si convingandu-l. La fel se intampla in cazul *patosului*. Emotiile pe care cel care transmite mesajul le arata, le traieste, le manifesta produc o convingere in cazul receptorului. Ce se intampla de obicei in cazul *logosului* pe care Aristotel il invoca intre formele persuasiunii? In acest caz actioneaza de asemenea ceva care transforma argumentarea in persuasiune. Ce anume? De data aceasta este vorba despre prestigiul logicii sau a stiintei. Stiinta sau rationalitatea este persuasiva prin calitatea ei de rationalitate. Adica ei i se atribuie de la inceput o preeminenta in raport cu celelalte atitudini umane: noi credem in taria stiintei. Poate ca cel mai simplu mod de a explica ce vreau sa va spun e sa invoc secolele al XVIII-lea si al XIX-lea care sunt secolele mitului progresului stiintific. I se atribuie cunoasterii stiintifice calitati extraordinare: stiinta va putea rezolva tot, stiinta va face tot. Aceasta atitudine fata de stiinta si fata de cunoasterea stiintifica sau fata

de rationalitatea presupusa a argumentarii, creeaza deja factorul efectiv al persuasiunii. Nici in cazul logosului in cele mai „stiintifice” sau „rationale” forme ale lui nu avem de a face deci cu argumentarea de nivel zero, cea care transmite pura informatie ca in „limbaj masina” a programului de calculator.

Prin urmare peste tot in contextul acesta al persuasiunii avem de a face de fapt cu ceea ce este, cu ceea ce era, atitudinea celui puternic in vechile grupuri umane, in ierarhiile bazate mai mult sau mai putin pe forta fizica directa, pentru ca cel care detinea puterea isi exercita controlul asupra celorlalti, avea o pozitie similara simbolic cu cea a regalitatii. In conceptul de persuasiune aristotelic regasim urma acestei ierarhi: cel care persuadeaza e pe pozitia regalitatii, fie din perspectiva *ethosului* pentru ca el e cel care duce o viata superioara si poate convinge pe cel care nu este inca la nivelul acestei vietii superioare pentru ca argumentele lui sunt insotite de calitatea vietii pe care o duce, fie este cel care rationeaza, care argumenteaza, cel care detine logica sau cunoasterea stiintifica, si aceasta ii confera un fel de superioritate, un fel de regalitate, fie este omul de actiune, cel care este capabil sa se emotioneze de ce este prezentat in argumentare. Deci persuasiunea trimite inca la ierarhiile din grupurile umane. Persuasiunea nu este decat un fel de actiune prin intermediul cuvintelor, este statusul efectiv al individului in grup impus prin intermediul comunicarii. De asta reuseste de fapt sa persuadeze, pentru ca are o pozitie, are un rol, are un stil de viata in contextul grupului care face convingator ceea ce el spune. De

altfel, noi stim bine cum se procedeaza in raport cu argumentele: cand nu avem argumente pentru a sustine ceea ce dorim, refuzam sa discutam si facem tot ceea ce noi vrem sa facem. In cercetarile despre persuasiune apare clar faptul ca, in situatiile comunicarii de grup, oamenii se lasa convinsi de statutul social al celui care vorbeste, a pozitiei in ierarhie, a status-ului. Deci in grupurile umane angajate in comunicare, oamenii sunt convinsi, persuadati mai degraba de pozitia celui ce le vorbeste. E adevarat ca in discutii inter-individuale, ceea ce iese in evidenta este capacitatea, sunt calitatile efective de bun vorbitor a celui care vorbeste, dar numai in contexte inter-individuale.

Toate acestea sunt inca numai prealabile, fac parte din cadrulul a ceea ce vroiam sa va spun, pentru ca ceea ce ma intereseaza este mai degraba manipularea si seductia. Problema conceptuala dupa mine este cea a manipularii si a seductiei si a distingerii ei clare de ceea ce este argumentarea si persuasiunea. Cu asta cred ca ne putem apropia de ceea ce era tama efectiva anuntata pe afis, a discutiei noastre. Dupa cum stiti, cetatile ateniene functioneaza bazandu-se pe principiul unei democratii directe. Adica toti cei interesati participa in mod direct la orice disputa si voteaza in orice chestiune care-i priveste pe toti. Nu asta este situatia modernitatii. Democratia noastra, o stiti la fel de bine, este democratia prin reprezentanti. Nu in sine aceasta schimbare este importanta, exista o schimbare mult mai importanta in spatele ei. Este schimbarea pe care Hegel o anunta. Hegel e unul dintre filosofi cu

totul remarcabili ai modernitatii; el vorbeste in mod clar despre ceea ce a fost marea cucerire a filosofiei germane. Marea mutatie care s-a produs si care face intr-un fel caduca filosofia antichitatii este ca, dintr-o data, in loc sa vorbeasca despre principiu ca forma sau ca substanta, Hegel vorbeste despre subiect. Temeiul acestei lumi, substanta ei, nu mai este materia sau forma, este subiectul. Asta este consecinta efectiva a tematizarii cunoasterii in ceea ce a fost filosofia germana. Numai ca Hegel incepe sa spuna clar ce anume este subiectul, adica care este principiul lumii si care este principiul istoriei in acelasi timp. Pentru ca subiectul hegelian capata tot mai mult un nume pe scena istoriei occidentului: masele, subiectul este masa. Si este masa moderna care intr-o faza initiala, asa cum o spune Sloterdijk folosindu-l pe Canetti, este masa de adunare, adunatura. Este masa pe care ati vazut-o la televizor in momentul caderii lui Ceausescu. Aceasta masa este de fapt subiectul despre care ne vorbeste Hegel si este produsul modernitatii. Aici a aparut unul din aspectele care a introdus ideea scenariului pentru ca cei care au adunat masele populare, cei care au instalat populatia Bucurestiului in dispozitiv, cum se spune in maniera militara, au incalcat o regula. Cel care a observat asta si mi-a povestit este Cristoiu. E o observatie deosebit de importanta dupa parerea mea: masele nu au fost distribuite pe sectorul alocat. Atunci cand, in vechiul regim, se facea o demonstratie in aceasta tara, erau sectoare trasate cu var si cei care veneau de la diferite intreprinderi sau institutii ocupau pozitii precise ale sectoarelor. Nici odata nu se

intampla altfel pentru ca in acest fel puteu fi imediat reperati: se stia care este sectorul si cine ocupa acest loc. Dintr-o data insa, in decembrie 89, s-a construit masa ce apartine modernitatii. Masa despre care Canetti spune: „negru de oameni”. Ei bine trecerea de la persuasiune la manipulare este trecerea de la subiecti elitari sau nu, dar individuali, la masa. Masa nu poate fi persuadata. Indivizii in grupuri umane sau in relatii inter-individuale pot fi persuadati adica pot fi in relatie directa cu vorbitorul, pot fi convinsi de niste argumente insotite de *ethos*, de prestigiul logosului, a expertizei, a calitatii de cunoastere a celui care vorbeste. Sau pot fi influentati de asemenea de patos. Cu masele acest lucru nu mai este posibil pentru ca odata cu aparitia maselor in istorie se trece de la nivelul tinta care este cel al constiintei la nivelul programarilor inconstiente. Va spuneam cu o clipa inainte ca prin constrangere violenta se poate obtine schimbarea atitudinii, comportamentului sau a actiunii. Exista intelegere, constiinta este prezenta, numai ca nu obtinem o schimbare a constiintei, o modificare a convingerilor. Ele se obtin numai prin persuasiune. Prin urmare persuasiunea lucreaza in campul constiintei, asupra continuturilor efective ale constiintei, asupra unor continuturi constiente, ca sa zic asa, pe cata vreme in cazul manipularii este prezent mai degraba ceea ce nu este constient. Nu neaparat ce este inconstientul in sens freudian, desi indata dupa filosofia hegeliana de indata subiectul este anuntat, indata ce masele isi fac prezenta in istoria modernitatii, se intampla si asta, tema inconstientului este pusa pe

tapet. Marea schimbare survenise la inceputurile filosofiei germane, odata cu ideea ca nu principiul, ci subiectul produce lumea (in imaginatie, in cunoastere, in comunicare). Cealalta mare schimbare care survine la sfirsit este ideea pe care Schopenhauer o are si care zice ca acest principiu este irational, este vointa. De vreme ce principiul este subiectul, iar masele sunt subiectul istoriei moderne si intrucit acest principiu nu mai este rational ar fi usor atunci sa conexez masele si manipularea de inconstient. Desigur, avem de a face cu manipularea indata ce apar masele in istorie pentru ca este scurtcircuitata constiinta individuala, dar alfel decat prin simplul apel la inconstient.

Ce inseamna de fapt manipularea ? Stiti, e povestea de circulatie in manualele de manipulare cu cei doi calugari, unul mai tanar, altul mai batran. Amandoi au acelasi viciu, fumeaza, e impotriva regulamentului manastirii si atunci ei trebuie sa comunice staretului, sefului manastirii si sa ceara permisiunea sa fumeze. A doua zi cand se reintalnesc, numai calugarul batran continua sa fumeze. Bun, ii zice cel tanar, adica ti-a dat voie sa fumezi? De ce mie nu mi-a dat voie? Cel batran il intreaba : Cum ai formulat cererea? L-am intrebat daca in timp ce ma rog pot sa si fumez si mi-a interzis in mod categoric asta. Ei bine, ii raspunde calugarul batran, asta-i toata diferenta: eu l-am intrebat daca in timp ce fumez pot sa ma si rog!

Care este diferenta? De ce asta nu este persuasiune? De ce asta este ceva mult mai profund decat persuasiunea? Pentru ca depaseste nivelul constiintei si al continuturilor constiente. În ce fel le

depaseste? Vedeti, asta este punctul meu de vedere pentru a separa, a delimita logic manipularea de orice alte forme comunicationale de influentare a comportamentului. Cred ca in cazul manipularii avem de a face cu un recurs la ceea ce este limbajul de programare, ca sa folosesc o comparatie legata de computer. În cazul constiintei noi suntem in situatia in care suntem acum cu Windows-ul in cazul calculatorului. Adica noi vedem de fapt ceea ce ne lasa programele sa vedem. Nu vedem insasi programele, „limbajul masina”. Cu DOS-ul, vechiul sistem de operare, pe care voi nu l-ati mai prins, vedeam care este limbajul masina si puteam programa in limbaj masina. Dincoace avem interfete. De fapt constiinta este o interfata care ne ingaduie sa programam prin intermediul ei ceea ce este mai profund in noi. ca sa nu vi se para ca spun lucruri ciudate sau straini vreau sa va spun ca aceasta idee le-a venit unor antropologi germani din prima jumatate a secolului 20, de la ei s-a inspirat Ralea atunci cand a definit omul ca o fiinta a amanarii. Ideea lor este ca omul este un fetus de maimuta nascut prematur. Si ce inseamna prematuritatea omului? ca in momentul nasterii omul nu are garnitura de instincte gata constituite. În cazul omului instinctele sunt inlocuite de semnificatii. Omul este o fiinta educabila si nu dresabila. Adica nu se construiesc un algoritm din instinctele lui ci el este programabil la un nivel mai profund pentru ca el traieste intr-o lume de semnificatii, nu intr-un mediu de stimuli si semnale. Ceea ce inseamna ca omul reactioneaza la semnificatii, nu la stimuli. Adica omul

este „un prefacut” si e capabil sa-si disimuleze reactia care o are fata de faptul ca la secretariat sau la decanat miroase urat. De obicei pisica sau cainele se fereste de un miros urat. E reactie la stimuli. Omul a devenit o fiinta ipocrita pentru ca se raporteaza la semnificatii. Omul traieste intr-o lume de semnificatii instalata de o dubla articulare. Deja stimulii, indicii, semnalele sunt la un prim nivel distantat in raport cu realitatea. Dar semnificatiile pe care limbajul uman le produce sunt deja la un al doilea nivel. Asta este caracteristica efectiva a omului. În asta rezida diferenta omului fata de cimpanzeii Bonobo: ei sunt capabili sa foloseasca unelte. Ce nu pot face ? Nu pot face unelte de facut unelte. Asta defineste pozitia omului, faptul ca el se afla intr-o lume de semnificatii si nu intr-un mediu de indici si semne. Asta este suficient si definitoriu pentru a spune ca manipularea si seductia tin mai degraba de comunicare, de semne si de interpretare decat de psihologie.

Sa revenim la manipulare. Cea mai clasica dintre manipulari apartine lui Benjamin Franklin. Este una din manipularile clasice, de manual, as zice. Franklin observa ca, senator fiind, e cineva care i se opune mereu. Ce face el? Ii cere imprumut acestui coleg american, senator si el, o carte pe care acesta o avea in biblioteca. O returneaza la timp, ii multumeste acestuia si dupa aceea observa ca respectivul senator nu mai este atat de indarjit impotriva propunerilor pe care Franklin le face. E paradoxal. Noi credem in mod normal ca ar trebui sa fim recunoscatori cuiva care ne-a facut un favor. Paradoxul manipularii este ca nu noi

suntem recunoscatori cuiva care ne-a facut un serviciu, ci ca cel care ni l-a facut continua sa ne faca servicii. Este motivul pentru care sunteti intrebati adesea cat e ceasul: pentru ca o actiune care o faci o data te predispune la alte actiuni pe care urmeaza sa le faci. Motivul pentru care ti se cere macar un pahar de apa de catre cineva care bate la usa, incercand sa iti vanda ceva, este acelasi. Daca apuci sa spui un da ai toate sansele sa continui sa spui da. Nu este vorba aici nicidecum despre persuasiune sau semnificatii ci este ceva ce tine de programarea constiintei noastre, de limbajul masina care ne programeaza constiinta.

Mai sunt si alte tipuri clasice de manipulare. Intr-o firma care are sucursale se stabileste ca trebuie investit capital in dezvoltarea uneia dintre sucursale (acest tip de manipulare se numeste inghetarea in decizie si este practic auto-manipulare). Se face investitia in sucursala respectiva si trece un an, se verifica succesul actiunii si se constata ca succesul nu este pe masura asteptarilor, dar colectivul care a luat decizia, decide sa aloce in continuare fonduri acestei sucursale in loc sa procedeze asa cu o alta sucursala care este de succes. Asta este si stilul in care noi ne automanipulam. Daca vrem sa mergem la gara din Manastur asteptam sa vina numarul 9. Pe masura ce asteptam troleul 9 aceasta asteptare ne blocheaza in asteptarea troleului 9. E o automanipulare. Decizia cu razboiul din Vietnam a fost similara. Americanii ar fi trebuit la o analiza realista a situatiei sa se dezangajeze, dar comitetul care a luat decizia interventiei militare americane in Vietnam nu s-a dezangajat ci a continuat sa escaladeze

angajamentul. Este angajarea care intervine la jucatorul care merge sa isi joace banii la cazinou si care continua sa joace in asteptarea succesului, nu isi stabileste un prag pana la care sa isi poata permite pierderea. Continua pana cand topeste tot ceea ce are.

Alta manipulare clasica de un tip diferit, „usa in nas”, pe care o povestesc mereu cu placere pentru ca e una din primele manipulări pe care le-am vazut cu ochiul liber, apartine unuia dintre baietii de la filosofie de pe vremuri care mi-a fost coleg. De obicei nu avea bani, ma rog asta este o chestie general studenteasca, se repezea la vreuna din acele tinere domnisoare filoloage si incepea sa-i formuleze o cerere de imprumut ca pentru o suma mare (100 de lei de pe vremuri), obtinea un refuz exagerat si dupa ce scadea foarte brusc cererea cerand un singur leu si nu era refuzat niciodata. E o chestie foarte interesanta, cei care sunt smecheri asa procedeaza si cu voi adica cer o suma mare (doua sute de mii) si pe urma scad la exact cat au intentionat sa obtina (10 mii). Dupa ce ati refuzat vehement, veti fi gata sa acceptati.

Stiti, constiinta noastra este programata ca sa functioneze coerent. Se amesteca in aceasta programare de a functiona coerent a constiintei noastre si putin din ceea ce este stilul de religie occidental, adica putin din ceea ce este crestinismul. Monoteismul marilor religii a continuat, monoteismul crestinismului mai ales, a continuat linia greaca de a produce individul liber si responsabil. Eu cred ca marele esec tirziu al crestinismului este acela ca in loc sa produca persoana a produs individul si chiar

individul de masa. Esecul proiectului se vede in filosofia germana. Filosofia germana vorbeste despre subiect. Kant distinge intre subiectul cunoasterii si subiectul moralitatii; nici unul dintre ei, asa separati cum sunt, nu este persoana proiectului crestin. Totusi crestinismul a produs ceva teribil de important, chiar dupa disolutia, pretinsa in modernitate, a credintei, chiar dupa anuntul lui Nietzsche ca Dumnezeu a murit, a produs de fapt un fel de monoteism al eului. Ceva care incepe de altfel sa fie dizolvat astazi in America in practica judiciara. Crestinismul a continuat filosofia greaca sustinand ca individul este persoana pentru ca este liber si responsabil. Dar ca sa fie liber si responsabil individul trebuie sa fie unic de-a lungul intregii vietii. Pentru ca altfel nu il poti pedepsi pe criminalul de ieri, astazi, pentru ca eul lui este diferit, eul criminal este diferit, eul care a facut accidentul este diferit. Care este consecinta coerentei eului pe care crestinismul a impus-o. Consecinta imediata este ca noi suntem programati, intreaga cultura occidentala ne programeaza pentru o libertate si o responsabilitate care ne obliga sa admitem coerenta eului. Aceasta programare este limbaj masina, cum spun eu, pentru ca, altfel decit inconstientul, este dedesubtul constiintei noastre si daca noi am inceput prin a spune da, datorita coerentei noastre vom continua sa spunem da desi nu ne convine. E ceea ce se intimpla cu cel care, pe strada, vede pantalonii ieftiniti cu cincizeci la suta, la solduri, intra, spune ca vrea sa cumpere pantalonii respectivi, vanzatorul anunta ca nu sunt de marime lui, ca doar marimile supradimensionate sunt

la solduri, si omul totusi cumpara o pereche de pantaloni, de vreme ce intentia pe care si-a exprimat-o constient prin angajament este sa cumpere o pereche de pantaloni. Asta se cheama manipulare. Adica manipularea se cheama de fapt accesul la limbajul de programare, trecerea peste ceea ce este campul constiintei. Or asta este ceea ce se poate face cu masele, cu masa de adunare sau de confluire, si cu individul de masa. Adica poti sa recurgi mai degraba la ceea ce este limbajul lor de programare, decit la constiinta lor. Va pot face o vaga confesiune: in fazele in care eram ofiter de rezerva sarcina noastra era sa fabricam mesaje de propaganda in caz de razboi. Si cu aceasta ocazie am vazut diferitele tehnici care au fost utilizate. Trebuie sa va spun ca una din retetele cele mai frecvente folosite in decursul razboaielor de la razboiul cu buri incoace, a fost aceasta: ca inamicul „taie mainile copiilor si violeaza femeile”. Violarea femeilor este unul dintre motivele, unul dintre itemurile folosite constant in propaganda neagra de razboi. De ce ? Pentru ca in calitatea noastra de specie suntem programati sa reactionam fata de tot ceea ce ameninta perpetuarea speciei. Cei care n-au facut asta de-alungul istoriei au disparut si genele care sa conduca la un astfel de comportament nu se mai pot regasi. Deci faptul ca noi am supravietuit indica un raport de protectie cu partea slaba a speciei, care sunt femeile si copii, si de cate ori recurgem la aceasta formula starnim de fapt ceva ce este ascuns in limbajul de programare. Sunt exemple simple, vreau sa intelegeti

ce se petrece în manipulare: câmpul conștiinței e scurtcircuitat, se recurge la limbajul de programare.

Dar ce este cu seductia, ce se întâmplă cu seductia, în ce fel seductia intervine în contextul respectiv al discuției noastre ? Aici este momentul să merg un pic mai departe și să fac legătura pe care v-am promis-o legată de tematizarea comunicării. Anume tematizarea comunicării introduce pentru prima dată, și asta apare la Hegel, l-am menționat destul de des pe Hegel în seara asta, ideea alterității. Nu e nevoie de alteritate atunci când filosofia tematizează cunoașterea. Subiectul se confruntă cu obiectul și cunoașterea înseamnă de fapt identificarea obiectului cu structurile perceptiv-mentale ale subiectului. Nu e nevoie de doi. Alteritatea începe când există doi ireductibili. Dar doi ireductibili există numai în comunicare: comunicarea nu există dacă cei doi sunt identici, ca să existe comunicare este nevoie de alteritate. În cazul acesta fiecare din cei doi trăiește în propria lui lume de semnificații. Adică tematizarea comunicării implică pluralitatea lumilor posibile. Există practic așa de multe lumi cât de mulți suntem noi. Chiar dacă mediul este unic, chiar dacă spațiul în care ne găsim este unic, lumile sunt multiple pentru că sunt lumi construite din semnificațiile din mintea noastră. Adică aceste lumi se construiesc, așa cum harta din mintea noastră a tot ceea ce există se construiește din suprapunerea a ceea ce este ordinea limbajului peste ceea ce este experiența noastră. E clar că aceste lumi a fiecăruia dintre noi nu sunt radical diferite de ale celorlalți. Există o similaritate de experiență și o similaritate de limbaj care îngăduie

construirea unor similarități de lumi. Dacă lumea este radical diferită atunci îl internăm pe respectivul; în rest cei care se află în această seară în această sală au niste lumi care se suprapun parțial, niciodată total. Eu spun mereu când fac introducerea la teoria semnelor, că noi nu comunicăm, că nu ne transmitem când comunicăm nimic unii celorlalți, că trăim într-o cumplită singurătate și anume că de fapt atunci când comunicăm unii cu alții nu facem decât să indicăm unde anume pe harta lumii din mintea noastră trebuie să caute celălalt pentru a găsi ceea ce se află acolo. Dar hartile sunt similare, nu identice.

Atunci când vorbesc despre manipulare și seducție în această pleiadă de lumi posibile care seamănă cu ciorchinii, mă refer la operații care se petrec la nivelul acelor cadre care sunt constitutive pentru lumea de semnificații a individului. Ce se întâmplă în cazul seducției? În contextul iubirii avem de a face cu o punere în comun a lumilor individuale separate. Ce se întâmplă când doi sunt în faza inițială de îndrăgostiți sau când doi cred unul despre altul că celălalt ține la el. Se vede foarte bine ce se întâmplă dacă examinăm primele iubiri sau cele adolescente, cele de liceu. Ce fac cei doi? Se plimba ținându-se de mână și își pun în comun lumea. Adică licitează semnificația. A, zice unul, ție îți place actorul nu știu care ? Da, zice celălalt dar mie îmi place și nu știu cine! Ție îți plac Sarmalele reci sau Spitalul de urgență ? Da, mie îmi plac și rușoaițele alea lesbiene Tatu... și licitează mereu ce le place ce nu le place, ce culoare, ce mâncare și așa mai departe. Ce fac atunci ? Licitează semnificațiile și construiesc o

lume comuna. Seductia nu este insa acest lucru, seductia este altceva. Seductia seamana mai degraba cu manipularea, decat cu indragostirea. De ce? in cazul seductiei avem de a face tot cu multimea. Seductia se poarta intre indivizi. dar este vorba de indivizii care apartin multimii. Manipularea este legata esentialmente de ceea ce este multimea de adunare, multimea modernitatii. Aceste multimii sunt cum zice Canetti negru de oameni, masa de oameni. Seductia este legata de o alta faza din evolutia multimii. Dupa revolutia romana transmisa de altfel in direct, oamenii s-au asezat cu totii la televizor. Au facut asta cand era vorba de condamnarea lui Ceausescu. Probabil ca acesta a fost momentul de trecere de la masa de adunatura, de adunare sau de confluire, cea din piata Republicii, si masa care sta la televizor. Noua masa nu mai este masa de divertisment. Noua masa este compusa din indivizi pe care nu poti sa-i vezi, pentru ca acesti indivizi stau in blocurile din Manastur si din centru la televizor.

In cazul persuasiunii se mai simte regalitatea celui care emite mesajul. Deci in aceasta faza avem o structura mai degraba piramidala a comunicarii sociale. E structura vechii ontologii platoniciene, e structura vechii tematizari care tematizeaza ceea ce este. Regele (aristocratia) se afla in varful piramidei si se adreseaza supusilor pentru a le pretinde sa se ridice la nivelul lor. Aceasta forma de comunicare este una elitara, compusa de indivizi intre care exista relatii interpersonale. O sa folosesc inca odata exemplu lui Ceausescu ca sa intelegeti. Stiti care este marea

problema dupa parerea mea? Ceausescu, la fel ca si Hitler, a triumfat pentru ca nu era un lider pe verticala, ci era un lider pe orizontala. Dupa modernitate, dupa tematizarea comunicarii, nici nu mai exista lideri pe verticala acceptabili, nici nu mai exista verticala ontologica ci exista numai orizontala cunoasterii sau a comunicarii. Modernitatea a impus egalitatea din nastere, care produce omul din masa. Toti ne-am nascut egali. Asta constituie masa. Nu exista ierarhii. Atunci pentru masa, liderul este cel in care ea se poate oglindi, nu este omul superior al vechilor elite. Ci este exponentul: el concentreaza toate aspiratiile, toate adeziunile. Este, ca sa zic asa, cel mai mare divizor comun. Este ceea ce s-a intamplat cu Ceausescu intr-o prima faza. Adica el a mers impotriva rusilor, a pledat pentru o formula nationala, a mers intr-o directie a aliantei cu americanii, Ceausescu a fost omul rundei Kenedy, a fost Praga din '68 etc.. Atata vreme cat a fost un lider pe orizontala Ceausescu a avut succes lucrurile au mers bine, a fost o perioada de belsug. Cand se schimba lucrurile? Atunci cand Ceausescu incearca sa se transforme intr-un lider pe verticala. Atunci cand pretinde maselor sa se ridice la el, atunci cand pretinde poporului sa-l merite, sa faca eforturi, sa fie ascetic, sa manance mai putin, sa plateasca datoriile.

Acum, dupa cum observa Sloterdijk, noul tip de lider nici macar nu mai este un lider efectiv identificabil ca si om. Noul tip de lider pentru masa dispersata de indivizi care au interiorizat masa in ei, este programul de televizor. Nu mai este Fuhrerul, nu mai este liderul

populist sau dictatorul. Programul de televiziune este cel care dicteaza de fapt, pentru ca el ilustreaza cel mai mare divizor comun al exigentelor, pretentiilor, gusturilor individului care a interiorizat masa. Aceasta trecere este de fapt trecerea de la manipulare la seductie. Pentru ca seductia face altceva decat face manipularea, dar opereaza tot in contextul acestor lumi de semnificatie si a comunicarii. Ce se intampla in seductie ? O sa va dau exemplul cel mai la indemana din filmul american recent, *Infidela*. Tanara doamna, eroina, care are o familie altfel admirabila, e prinsa in ceea ce sunt frustrarile pe care le produce efectiv orice cultura sau orice civilizatie, inclusiv cea occidentala. Adica cultura sau civilizatia ne obliga la ceea ce numeau antropologii germani interbelici amanare. Nu putem sa obtinem fericirea aici si acum. O vom obtine-o pe lumea cealalta, o vom obtine la batranete cand salariile vor fi destul de mari, o vom obtine-o mai tarziu cand... E mereu amanare. Cultura asta face de fapt. E o deplasare sau o spatiere care inseamna amanare.

Acest lucru este vizibil in felul in care evolueaza semnele. E felul in care Pierce construiește ierarhia semnelor. El vorbeste despre semne care sunt stimuli sau indici, sunt semne directe. Cum va spuneam, cum este mirosul de peste pentru pisicuta noastra de acasa. Dupa aceea vorbeste despre semne iconice care sunt analogice. Dar cu analogia intervine o problema. Pentru ca pisicuta noastra sau cainele nu pot recunoaste imaginile din oglinda si la televizor ractioneaza numai datorita sunetului care este un indiciu nu un semn iconic. Dupa semnele iconice vin

simbolurile. Simbolurile sunt ceea ce Sausseure numea de fapt semn lingvistic, adica semn arbitrar. Miscarea hominizarii, a culturii, miscarea de civilizare este aceasta miscare care duce de la ceea ce sunt indicii, de la ceea ce sunt semnele iconice spre ceea ce este de fapt semnul in abstractia lui, in descarnarea lui, in lipsa lui de substanta si de concretete. Dar aceasta miscare este o miscare frustranta pentru ceea ce este mamiferul uman. Ce inseamna in aceste conditii seductia? Acum vreau sa va povestesc scena efectiva in care americanca din familia buna de oameni seriosi si muncitori, dar care traieste efectiv intr-un sistem de frustrare in familie. E un fel de presiune a mediului in tot felul de aspecte din acestea marunte. Ea este prinsa de furtuna din familie, e prinsa de furtuna de afara si dintr-o data, poate intr-un fel de sclipire de fulger, i se pare ca vede prins pe cel care incearca sa o ajute. Care este nu intamplator latin, francez. (Atitudinea anglo-saxona fata de latini: Latinul este cel care tine de iubire, de relatia inter-umana de caldura umana si este cel care este usor pervers. Întotdeauna, chiar daca este elegant in filmele *Western*, latinul este ticalos, chiar daca este curat are o curatenie perversa, în vreme ce anglo-saxonul, chiar daca trece mlastina, este doar vag murdarit estetic, dar altfel curat in profunzimea fiintei lui.) Ce se intampla in film? El ne arata foarte bine cum functioneaza seductia. Ce inseamna seductia de fapt? Seductia inseamna de fapt o reintoarcere a unui semn impotriva miscarii firesti de semnificare, adica o renaturalizare a semnelor. Ceea ce este amanat, ceea ce este situat in paradis sau intr-o intarziere nedefinita, e

dintr-o data plasat in chip izolat in contextul efectiv si plin de frustratii a vietii de aici si acum. Seductia asta face: intoarce un semn, care a devenit un semn paradisiac prin elaborarea lui semnificanta, il intoarce inapoi, il naturalizeaza si dintr-o data cel care este in prezenta acestui semn va avea o reactie ca si cum fericirea ar fi posibila aici si acum, necontenit, in afara curgerii timpului si in afara oricarei plati de facut. Cultura ne invata ca exista costuri de achitat, ca exista timpul care curge si ca exista diferenta intre momentele efective ale timpului, ca totul este dificil si nu se poate obtine decat prin efort, prin truda - aceasta este lectia despre destinul omului pe acest pamant. Dar aceste semne ale paradisiului realizat sunt intoarse si naturalizate. Seductia functioneaza adresandu-se inconstientului, impotriva constiintei. Renaturalizarea semnului inseamna de fapt acest lucru: ca semnul se intoarce peste constiinta care este un *Neinsager*, care nu stie sa spuna decat nu (ca in celebrul banc cu „constiinta nu si nu”). (Bula e la proces, e acuzat, e insotit de politisti, povesteste ce s-a intamplat: mergeam asa si am vazut o tanara domnisoara si constiinta nu si nu si m-am luat dupa ea si constiinta nu si nu si o tine tot asa, cu constiinta nu si nu, la care judecatorul ii spune plictisit : Da' lasa dracului constiinta! Si Bula ii zice: Asa m-am gandit si eu domnule, lasa dracului constiinta.) Asta este ceea ce se intampla in seductie. Pentru ca constiinta spune nu, constiinta amana si atunci semnul care se reintoarce impotriva acestei miscari introduce de fapt ceea ce este paradisiacul la indemana. Il naturalizeaza il face sa

fie aici si acum. Asta e unul din cele mai seducatoare comportamente. De a nu spune nu niciodata. Daca spui da, inconstientul intelege mesajul. Asta face seductia, seductia spune intotdeauna da. Nu spuna da dar.., da dar trebuie sa treaca putin timp, da dar nu acum. Ea spune doar da. Inconstientul deci nu stie decat sa spuna da. Desigur, lucrurile sunt mai complicate decat le-am prezentat. Pentru ca eul nostru este de fapt un ciorchine de euri. Eric Berne in analiza tranzactionala si in jocurile de limbaj, reluandu-l pe Freud ne spune ca in noi exista trei instante ale eului care ne constituie. Avem de a face cu supraeul, eul si sinele pe care Berne le numeste parintele, adultul si copilul. În fiecare dintre noi exista cele trei instante. Putem spune ca in fiecare dintre noi exista trei lumi care se suprapun partial si ca atunci cand comunicam de fapt intre doi indivizi sau intr-un grup sau cu o multime, una din instantele noastre vorbeste cu instantele celuilalt individ sau a multimii. Adica parintele se adreseaza copilului sau parintele se adreseaza adultului sau adultul se adreseaza adultului sau parintelui sau copilul se adreseaza parintelui. Cand avem de a face cu persuasiunea am putea spune ca, de regula parintele, se adreseaza adultului. Daca ar fi vorba despre demonstratie (argumentare pura), ceea ce este o situatie foarte rara daca nu chiar inexistentă, adultul se adreseaza adultului. Daca este vorba de manipulare parintele se adreseaza copilului. Copilului i se spune: vrei sa cresti mare? Atunci trebuie sa fii cuminte si sa bei laptic! Seductia inseamna inversarea acestei relatii. Atunci functioneaza seductia in

comunicare cand copilul spontan i se adreseaza parintelui.

Ajungi aici as mai avea un singur lucru de spus: peste toate aceste modificari care fac sa apara manipularea si seductia se mai suprapune inca o modificare. Forma lumii noastre este cea pe care textul o produce. De ce? Pentru ca, scrierea si textul reprezinta un fel de iesire a lumii din imagine. Or, atat filosofia greaca cat si religiozitatea iudaica precrestina cat si cea crestina au mers impotriva imaginii. Nu este intamplator ca marile religii sunt religii ale cartii, religii ale textului. Tot asa nu este deloc intamplator ca filosofia este legata de text. Deci incercarea esentiala pe care o face filosofia si religia crestina si religiile cartii in general, este sa smulga pe om magiei imaginii. Pentru ca omul este supus efectiv magiei imaginii. De aceea s-au putut foarte bine intalni Platon si crestinismul iudaic: pentru a scoate, a smulge pe om din ceea ce este magia imaginii. Aceasta miscare, cum ati vazut la seductie nu este niciodata unidirectionata. Tot ceea ce este poetica sau retorica (adica persuasiune) asta face: reintroduce in textul care s-a rupt de imagine si care a indepartat imaginea, reintroduce imaginea. Ideologia a fost un atare gen de codare a actiunilor noastre si de interpretare a atitudinilor si comportamentelor noastre care miza pe prestigiul textului. Dar ce se intampla in clipa de fata? Ce se intampla in acest context in care ideologia inceteaza sa mai apartina textului? Pentru ca ideologia din clipa de fata nu apartine textului, ci imagologiei. Ese o ideologie pe care imi place sa o numesc ostensiva.

Este ideologia care a adus la conducerea tarilor din est, odata cu caderea comunismului, a unor actori, scriitori si asa mai departe. Tineti minte cine aparea frecvent pe ecranele televizoarelor? Oameni reperabili ca actori ca scriitori si asa mai departe. Ce inseamna acest gen de ideologie? Ea nu a venit cu un program, nu a spus: acestea sunt problemele Romaniei, iata care sunt solutiile noastre. Nici in clipa de fata nu exista un program serios, deci o rezolvare teoretica a acestor probleme. Dar ce fel de ideologie exista? Cea calchiata dupa dupa programul de televiziune. O ideologie a imaginii, o imagologie. Iar imaginea poate fi sintetizata asa cum niciodata imaginea nu a putut fi inainte. O ideologie ostensiva, adica o ideologie care iti spune: vrei sa arati ca si tanara domnisoara din imagine? Atunci trebuie sa folosesti Nivea sau Loreal sau Garnier. Vrei sa fi ca si barbatul din imagine? Trebuie sa ai masina x sau y. Trebuie sa gatesti cu asta, trebuie sa faci asta... Ideologia ostensiva, imagologia este de fapt publicitatea: cea comerciala, cea politica, cea culturala. Totul este publicitate. E noua noastra enciclopedie, e noua noastra ideologie ostensiva. Nu ti se argumenteaza sau motiveaza nimic in maniera logica si persuasiva care au apartinut textului in chip esential. Ti se arata in mod efectiv, de asta spun ca asta este o ideologie ostensiva. Marea problema a gandirii filosofice, a gandirii critice este aceasta confruntare cu imaginea care serveste cel mai mult stilului din clipa de fata care este stilul seducerii. Nici macar nu mai este asa de mult un stil al manipularii. Desi am vazut exercitii foarte bune de manipulare

chiar si in aceasta ideologie ostensiva. Dar stilul in care functioneaza ideologia in clipa de fata este mai degraba unul ostensiv, bazat pe imagine si pe seductie. Ati vazut vreodata in publicitate vreo bucatarie care sa arate ca dupa ce gatiti voi? Niciodata! Ati vazut vreodata apartamentele din publicitate sifonate, cum arata dimineata camera din care iesiti ? Nu. Totul este paradisiac. E ca si cum niciodata nu ar fi fost folosit sau poate fi folosit la nesfarsit fara efecte neplacute. Ca si cum timpul, negatia, oboseala, pierderea de energie nu exista. Este da-ul care il spunem impotriva oricaror

negari, oricaror limitari. Este da-ul nesfarsit al inconstientului si al lui Molly Bloom. Asta este de fapt seductia: da-ul care nu cunoaste nici un fel de limitari. Da-ul care este spus fara nici un fel de oboseala, de cheltuiala, de consum de energie. Si atunci care este sarcina filosofiei? Sarcina gandirii critice devine mult mai complicata, pentru ca se adreseaza nu atat ideilor expuse logic si persuasiunii, cat imaginii, manipularii si seductiei. O critica care ar putea functiona la acest nivel ar fi chiar o gandire a viitorului.

Ideologia puterii monarhice în Evul Mediu

CAMIL MURESANU

Professor, Ph.D, Director of the Institute of History, Romanian Academy, Cluj, Romania. Author of the books: *Ioan de Hunedoara si vremea sa (1957)*, *Imperiul britanic. Scurta istorie (1967)*, *Natiune, nationalism. Evolutia nationalitatilor (1996)*, *Vieti, fapte, ginduri (1996)*, *Europa moderna (1997)*.

Historiography realized that the Middle Ages were not the "dark ages" of the European civilization. On the contrary, the period generated a series of ideas and phenomena that are associated with the modern period. At the beginning, the first chiefs of states started by establishing connections with the church authority (through the rituals of crowning, anointing, or through the magic powers attributed to the king's touch). Gradually, and due to the contribution of some important thinkers (such as Thoma d'Aquino, Dante or Marsilio di Padova), the fundamentals of the rational concept of the state organization were settled, in the transition period of the XIIIth- XIVth centuries. The author discusses these ideas (of the natural rights, of the *conciliar doctrine*) underlining their importance in the formation of the modern paradigm.

Evul Mediu a fost o era care nu a avut si nu are o presa prea buna în istorie. A fost multa vreme sufocat între admiratia pe care europeanul a avut-o pentru excelenta culturii clasice, greco-romane si resuscitarea ei în Renastere, urmata de epoca - de asemenea stralucita pentru cultura europeana - a rationalismului si apoi a încrederii manifestate în secolul Luminilor în virtutile ratiunii: nu numai de a descoperi adevarul, dar si de a transforma societatea într-un sens benefic.

A trebuit sa treaca o vreme pîna cînd Romantismul sa reabiliteze Evul Mediu, cu valorile lui sentimentale si artistice. Din acel moment, de pe la începutul secolului

al XIX-lea, aceasta epoca si-a aflat un loc echilibrat în sistemul de valori al trecutului.

Totusi, gîndindu-ne bine, nu putem nega ca fata de Evul Mediu, pastram o usoara rezerva, în raport cu admiratia pe care o nutrim în continuare clasicitatii, fie antice, fie moderne si ca aceasta rezerva, chiar daca a fost corectata prin recuperarea pe care au savîrsit-o romantismul si istorismul care au urmat, si-a avut ratiunile sale. În cadrul acelei actiuni de recuperare, istoriografia a constatat, cu oarecare surpriza, ca Evul Mediu nu a fost o cezura întunecata în civilizatia europeana si ca în acest cadru se formase – uneori greu identificabila - matricea multora dintre ideile si fenomenele societatii moderne. Unii au mers pîna la a spune ca, de fapt, o veritabila Renastere a început cu doua-trei secole mai devreme, chiar daca mai modesta decît aceea, rasunatoare, din Italia secolelor XIV-XVI.

Printre ideile transmise posteritatii de Evul Mediu, se numara si unele cu privire la structura si organizarea statului. Pentru ca milenii de-a rîndul în lumea orientala si în cea antica – exceptiile fiind foarte putine – precum si, pîna recent, în epoca moderna, statul se confunda cu conducerea unica, altfel spus cu monarhia, a vorbi despre ideologia statala medievala înseamna, de fapt, a vorbi despre ideologia de stat monarhica.

În Evul Mediu, dupa prabusirea Imperiului Roman de Apus – catastrofa regretabila, dupa opinia mea – problema care s-a pus între secolele V-XI a fost aceea a legitimarii noilor puteri politice. Acestea deoarece legitimitatea puterii romane, desi întemeiata pe un

magnific sistem de drept si pastrînd o nostalgie în mintile celor care o distrusesera, nu mai avea valabilitate *de facto*.

Secole de-a rîndul sefii barbari instalati pe ruinele Imperiului Roman au tînguit dupa excelenta puterii acestuia si, ori de cîte ori au avut ocazia, au încercat sa o reînvieze. Gesturile lor sacrale, încoronarea la Roma a suveranilor franci sau germani si reluarea de catre ei a titlului fictiv si, în fond, absurd pentru epoca lor, de “împarati”, nu mai corespundea cu realitatile romane de odinioara

Statele fondate de semintiile barbare în apusul Europei nu-si puteau întemeia autoritatea decît pe dreptul fortei si al cuceririi. Drept contestabil de catre oricine venea din urma, cu aceleasi pretentii. E adevarat, cronicile spun ca însasi elita primitiva barbara invoca pentru sine o anume origine divina sau cvasidivina, idei care însa nu s-a putut acredita suficient spre a se constitui într-un suport ideologico-politic.

În mijlocul anarhiei generale se simtea necesitatea recurgerii la o autoritate unitara, care sa legitimeze „dreptul” elementar al fortei. Singura autoritate care supravietuise catastrofei Imperiului Roman si începuse a se consolida ca o institutie autonoma era biserica. Ea si-a pastrat o organizare relativ coerenta si o ideologie consecventa. Acestea, mai ales de la pontificatul papei Grigorie I cel Mare (590-604), s-au consolidat în întreg Occidentul.

De aceea, cu cît mai mult acesti sefi barbari vroiau sa-si legitimeze puterea, de exemplu în fata Imperiului

de Rasarit (Bizantin) ramas în picioare, ei s-au îndreptat catre alianta cu autoritatea universalista a bisericii, a carei doctrina o îmbratiseaza pe rînd. Si în antichitate existase, si înca din plin, tendinta de legitimare a puterii monarhice prin invocarea unei autoritati transcendente. În Evul Mediu, sefii barbari, aliati treptat cu biserica, au adaugat acestor traditii si pe unele venite dinspre gîndirea politica orientala¹. Traditii care, remodelate cu concursul bisericii, au creat ritualitati proprii.

A fost, mai întîi, asezarea pe creștetul monarhului a simbolului numit „coroana”, un instrument care putea fi înșă, si el, rapit si însusit de cineva mai puternic. Si-atunci s-a ajuns la un alt act sacral care trebuia sa-l legitimeze definitiv de suveran: onctiunea. Ea se savîrșea de un reprezentant al bisericii, fie o data cu încoronarea, fie separat de ea. Este înca o traditie veche, ce ar putea proveni din Vechiul Testament, din textul cartii I a lui Samuil, în care Iahve îi spune acestuia ca-i va trimite un tînar pe care: “sa îl ungi capetenie poporului Meu”. Act pe care, Samuil l-a si facut, asupra lui Saul, primul rege al vechilor evrei. În toata istoria Orientului asemenea momente revin din cînd în cînd. Pîna si în viata lui Iisus Hristos (Hristos înseamna “cel uns”) se întîmpla ceva similar: varsarea pe creștetul lui Iisus a unui ulei parfumat, si cuvintele lui Iisus despre gestul savîrșit de Maria, sora lui Lazar cel înviat din morti: “lasati-o sa faca acest lucru, pentru ca atît timp cît se va propovadui Evanghelia, despre ea si despre ceea ce a facut se va vorbi mereu”.

Onctiunea, ca act de legitimare a puterii regale medievale, are asadar o traditie îndelungata. Cînd primul rege al francilor, Clovis, a fost încoronat la Reims de Sfîntul Remigius, un porumbel apare, aducînd o sticluta cu ulei sfîntit. De la actul semi-legendar savîrșit asupra lui Clovis, obiceiul onctiunii s-a raspîndit în tot Evul Mediu, fiind practicat de toti suveranii.

S-a mai simtit în plus si necesitatea întaririi legitimarii puterii monarhice prin fapte concrete atribuite ei. Persoana regala începe a fi creditata cu calitatea de a savîrși miracole, ceea ce reprezinta, limpede, un împrumut din Evangheliile, din faptele lui Iisus. Astfel, regalitatea franceza, întrucîtva si cea engleza, si-au atribuit calitatea vindecarii prin atingere cu mîna, a bolii numita adenita tuberculoasa, popular scrofuloza. S-a mai vehiculat si putinta vindecarii epilepsiei.

În cazul regilor Frantei, ritualul atingerii cu mîna a bolnavilor se întîlneste – e drept, tot mai sporadic – pîna la 1825!

Istoricii au conchis ca alegerea acestor boli ca pasibile de vindecare s-a datorat caracterului lor recurent, ceea ce crea impresia unei tamaduirii, cel puțin temporare. adica manifesta o tendinta si de retragere. La fel si cealalta boala grava, epilepsia.

E interesant ca, la un moment dat, însasi biserica a protestat împotriva pretentiilor taumaturgice ale suveranului. Papa Grigore al VII-lea (1073-1085), initiatorul unei miscari energice de emancipare a bisericii de sub tutela laica, si chiar de afirmare a

suprematiei asupra acesteia din urma, a sustinut ca un om nu poate savîrși minuni, altfel decît sub inspiratia si autoritatea divina. Aceeasi miscare gregoriana a introdus o distinctie între onctiunea sacerdotala, care consacra pe un slujitor al bisericii si cea laica, exercitata asupra unui suveran. Si prin aceasta se refuza, indirect, caracterul sacru si generator de miracole al persoanei regale în sine. Rezistenta bisericii nu a putut infirma însa practicile încetatenite, ele ramînînd în continuare în apanajul unor case regale.

Divergentele biserica-regalitate, chiar daca faptul ar putea sa para surprinzator, au mers si mai departe. Biserica a sanctionat, prin acte formale si puterea laica - pretins absoluta – a regilor. Dar ea nu a acceptat niciodata ca aceasta putere avea dreptul sa dispuna cu totul arbitrar de atributiile guvernarii. Punctul ei de vedere: daca regele invoca pentru sine întemeierea autoritatii sale pe un drept divin, înseamna ca el trebuie sa guverneze în conformitate cu preceptele divine de dreptate si bunatate. Suveranii nu sunt – spune biserica – decît împuterniciti ai cuvîntului si ai harului divin pe pamînt, neputîndu-se abate de la spiritul si litera acestora.

O data aparuta contestarea puterii depline a suveranului, ea a fost corectata si pe alte planuri, si pe alte baze decît acelea ale reformei gregoriene. De exemplu, pe ale scrierilor unor doctrinari din secolele XVI-XVII, care pledau, de asemenea, pentru primatul autoritatii morale a bisericii fata de actele guvernarii laice.

În secolul al XIII-lea, despre care unii istorici au spus ca a fost “una din marile etape constructive ale istoriei europene” si-a desfasurat activitatea cel mai mare teoretician al învataturii bisericesci occidentale în Evul Mediu, Toma de Aquino (1227-1274).

În vasta sa opera, cuprinsa în 34 de volume, Toma de Aquino a schitat, printre multe alte idei fecunde, si pe aceea a dreptului natural. El a sustinut ca politica este autonoma, avînd legile proprii, rezultate din vointa umana, exercitata conform cu ordinea rationala. Aceasta din urma era, în prima instanta, ordinea universală creata de Divinitate, *lex aeterna*. Omul nu o poate percepe însa pe aceasta în imensitatea ei cosmica, ci numai într-o modalitate mai limitata, pe care Toma de Aquino o numeste legea naturii, *lex naturalis*. Din perceptiile sale legii naturii, omul este capabil sa adopte o conduita subsecventa respectarii acesteia, care este legea umana, *lex humana*.

Afirmîndu-i autonomia, Toma de Aquino atribuie cîteodata conducerii politice scopul specific de a asigura omului o viata virtuoașă si fericita, pe care o numeste *eudaimonia* (grec.= fericire). Pe o treapta superioară, o lege mai înalta tinde spre înfaptuirea comuniunii supranaturale între oameni si divinitate. Existenta acestor doua trepte ale conducerii îl determina pe Toma de Aquino sa separe competentele puterii laice si ale celei spirituale, sustinînd ca papalitatea are dreptul sa se amestece în problemele lumesti, numai în masura în care acestea sunt importante pentru realizarea telului spiritual al comuniunii om-Dumnezeu.

Cea mai interesanta concluzie a gândirii lui Toma de Aquino este aceea ca, data fiind congruenta dintre cele doua trepte si scopuri de guvernare, daca puterea laica nu respecta consecventa cu cea superioara, ea poate fi contestata de catre supusi. Tomas de Aquino a fost, astfel, primul teoretician al dreptului la rezistenta împotriva unei stapîniri injuste (tiranie) si prin aceasta a întemeiat, cel putin indirect, doctrina suveranitatii poporului.

Între gânditorii medievali care au mai aduc o contributie la chestiunea raportului dintre autoritatea laica si religioasa se mai remarca Dante si Marsilio di Padova. Amîndoi au plecat de la ideea ca ordinea si pacea sunt valori superioare ale societatii. Pentru instituirea si mentinerea lor – socoteste Dante – e necesara o monarhie universala, reprezentînd o extrapolare terestra a împaratiei divine. Totodata, pentru Dante, din rolul de garant al pacii si ordinii pe care numai monarhia universala o poate exercita, rezulta si afirmarea caracterului necesar al statului, superioritatea acestuia, a organizatiei politice a societatii în raport cu individul. Spre deosebire de Toma de Aquino, Dante nu rezerva nici un rol individului, în eventualitatea – pe care nu o discuta – a unui esec al monarhiei în realizarea telului organic ce-i era prescris.

Marsilio di Padova, a carui lucrare, *Aparatorul pacii*, a aparut în 1324, este mai modern decît înaintasii sai în materie. Plecînd si el de la premisa ca pacea si ordinea reprezinta starea ideala a societatii, Marsilio di Padova considera ca în vederea atingerii acestei stari oamenii

s-au constituit în ceea ce se numeste stat. Idee extrem de valoroasa, continînd-o – mai explicit si mai practic argumentata decît la Toma de Aquino – pe aceea a suveranitatii populare, întrucît statul apare pe baza *consensului* cetatenilor, mai exact spus: a partilor celor mai valoroase ale acestora.

Pe aceasta baza a consensului popular se fondeaza dreptul statului de a legifera, iar conducerea sa – monarhia, evident – trebuia sa se constituie pe *baza electiva*.

Ocupîndu-se în acelasi spirit de organizarea bisericii, Marsilio di Padova a sustinut limitarea puterii absolute a papei, prin autoritatea consensuala a alesilor din sînul bisericii, ceea ce însemna fondarea asa-numitei *doctrine conciliare*, care va avea o mare influenta în viata bisericii catolice în secolul al XV-lea.

În încheierea acestor consideratii, subliniez faptul ca Evul Mediu a reprezentat o era de tranzitie, cel putin în secolele XIII-XIV, de la conceptia organicist-mistica privitoare la autoritatea politica, spre conceptia rationala a organizarii statului – o organizare ce este coborîta acesteia transcendentă în imanenta, prin afirmarea importante optiunii si consensului uman, cu conditia ca acestea sa nu scape din vedere inspiratia divina, ca îndreptar al actiunii lor.

Ne aflam pe prima treapta a emanciparii gândirii politice de sub doctrina mistico-religioasa, pe prima treapta ce va conduce, în secolele XVII-XVIII, la fundamentarea deplina a doctrinei contractului social si a suveranitatii populare.

Întrebări și discuții

Sandu Frunza: Exista deosebiri esențiale între ideologia monarhica medievală și cea care astăzi, cu toată slăbiciunea monarhiei europene, se constituie drept ideologie a monarhiilor?

Camil Muresanu: Deosebirea este fundamentală: astăzi monarhiile, atâtea câte sunt acum, s-au adaptat integral ideologiei moderne a statului, care se întemeiază pe suveranitatea populară, pe consensul majoritar. Monarhia de astăzi este prin excelență - cel puțin în Europa, nu vorbesc de monarhiile care mai persistă prin cine știe ce părți ale lumii - o monarhie constituțională, democratică, care nu își mai aroga nici un fel de drept de dispoziție absolută și nici un fel de autoritate în afara aceleia pe care i-o conferă însuși consensul cetățenilor. Un monarh de astăzi este un alt nume pentru un președinte de republică, înconjurat de ceva mai mult fast, dar el are câteodată atribuții inferioare unui președinte de republică. Se bazează în întregime pe concepția modernă, democratică a statului, maturizată după epoca revoluționară de la sfârșitul secolului XVII - începutul secolului XIX.

Student: Cum s-a prezentat legitimizarea puterii regale în estul Europei, având în vedere că Constantinopolul nu devenise un centru religios de putere analog Romei?

Camil Muresanu: În Imperiul Bizantin s-a produs o fuziune mai strânsă între autoritatea imperială și autoritatea bisericii, dar nu în sensul afirmării superiorității uneia asupra celeilalte. Împărații bizantini au respectat autoritatea patriarhului Constantinopolului cât timp au fost sub autoritatea lor, ei au asumat anumite funcții sacrale. Aici nu se poate spune că au existat acele dispute care în apus au dat loc la celebra ceartă pentru investitura dintre împărați și papa. S-a produs o acomodare între viața și organizarea bisericii răsăritene și între aceea a împăraților. Este puțin exagerată caracterizarea care se rosteste la adresa împăraților bizantini, aceea de „cezaro-papism”. Oricum, este întruchipată în ei multă autoritate, fără însă ca aceasta să ducă la fricțiunile care s-au produs în Occident. Ritualitatea monarhiei bizantine arată că și aici exista o puternică tendință de fuziune sacral-laică în autoritate. Toate textele care sunt în legătură cu legislația bizantină arată că și împărații bizantini se bazau foarte mult pe legitimarea autorității lor prin voință, prin autoritatea divină.

Ioan Chirila: Aici putem sesiza o serie de aspecte care exprimă foarte interesant poziția patriarhului la nivelul sferei orientale răsăritene care reușește totuși, cu toate elementele impuse de rigoare și restricțiile impuse în Imperiul Otoman după caderea Constantinopolului, să-și pastreze poziția, deși monarhia efectivă, din punct de vedere politic și în configurația sa anterioară, dispăre. E interesantă însă poziția pe care o exprimă ca simfonia bizantină - pentru că acesta este termenul

care exprima colaborarea dintre autoritatea monarhica si cea ecleziala, bisericeasca - a fost foarte biciuita în ultima vreme. Dar aceasta colaborare efectiva cred ca este determinata de faptul ca în deceniul al III-lea al secolului IV, o data cu începerea epocii sinoadelor ecumenice, exercitiul monarhic se conjuga în mod fericit cu exercitiul doctrinar bisericesc datorita timpului sinoadelor ecumenice; si atunci nu mai apare distantarea sau polarizarea celor doua puteri, ci concurgerea lor. Împaratii convoaca sinoadele, se substituie autoritatii, impun o structurare în plan administrativ a bisericii - ma refer, spre exemplu la Sinodul II ecumenic, unde exista un canon dupa care organizarea administrativa a bisericii trebuie sa urmeze celei imperiale - însa structuri doctrinare nu exista.

Camil Muresanu: Au fost divergente grave si în cazul împaratilor bizantini. Între Biserica Rasariteana si Imperiul Bizantin a domnit însa, în general, o atmosfera acomodata.

Ioan Chirila: În ce priveste încercarea de a justifica autoritatea prin diferite ritualuri, s-a plecat de la exemplul biblic al alegerii lui Saul. Aici este cu totul alta problema, pentru ca intram în sfera monarhiei iudaice. Aici problema este urmatoarea - în cadrul unui context mai general, specific Asiei Mici si în oarecare masura nordului Africii, monarhia iudaica are o consistenta mesianica. Asa era catalogat si recunoscut regele, ca si fiu al lui Dumnezeu. Toate tratatele de arheologie biblica spun asta. În momentul în care

regele urca pe tron i se dadeau, printre alte drepturi, rigoare si studiul Torei. Supusii asumau împreuna cu regele legea si de aici încolo regele devenea efectiv ca si un fiu al lui Dumnezeu. O serie de schimbari apar în momentul în care trecem la monarhiile occidentale - ei nu îsi justifica autoritatea prin astfel de actiuni taumaturgice, dar o si exemplifica, o argumenteaza, o sustin. În zona occidentala, multi monarhi elaboreaza un anumit set de scrieri pe care le aduna, chiar daca nu le-au scris ei, si care vin firesc în continuarea unei sectiuni de literatura sapientiala realizata înca de regele Solomon. Acest segment de literatura, acest tip de pedagogie, trebuie vazut ca unul care sustine vorbirea lui. Functia sa formatoare în sînul societatii este apropiata de un cadru revelat.

Camil Muresanu: În general, potentarea acestor gesturi rituale echivaleaza cu momentele de criza ale monarhiei, cînd se simte nevoia unei legitimari a acesteia. Unul din ele a fost de exemplu momentul trecerii de la monarhia carolingiana la aceea capetiana; momentul faimos în care regele proaspat ales îl întreaba pe un conte "Cine te-a facut conte?", iar acela îi raspunde "Cine te-a facut rege?". Sau în timpul razboiului de 100 de ani, cînd disputa dintre monarhia engleza si monarhia franceza a dus la o recrudescenta a acestei ritualitati, menite sa asigure o autoritate la un etaj transcendent. Oricum, este categorica deosebirea dintre monarhia iudaica si cea din Occident, dar reminiscente din datele empirice din literatura religioasa receptata destul de confuz contribuiau la

actualizarea anumitor gesturi, chiar daca ele nu mai aveau semnificatia originara din Vechiul Testament.

Student: Ati propus aici doua concepte - monarhie si stat. Când vad acesti doi termeni alaturati mi se pare ca exista o relatie oarecum antagonica între monarhie si stat. Cum putem armoniza cele doua concepte atunci când vorbim despre monarhiile existente în momentul de fata?

Camil Muresanu: Pentru o lunga perioada de timp si asta în special pentru prima perioada a Evului Mediu si chiar în perioada ei dezvoltata, e greu de identificat o structura aparte, ideologic vorbind, a statului, fata de ceea ce reprezinta monarhul. Monarhul este cel care legifereaza, cel care porunceste, cel care sta, ca Ludovic al IX-lea, sub un stejar si împarte dreptatea. Totul se concentreaza în el. Încetul cu încetul se produce aceasta separatie între stat si persoanele care sunt chemate sa conduca. Asta în secolele XVI-XVII, când încep teoriile legate de dreptul natural, de suveranitatea populara etc. care se sedimenteaza tot mai clar. De atunci devine clara în timpurile mai recente deosebirea între persoana si institutia monarhica si între stat. De altfel, si în perioada în care regele afirma ca “statul sunt eu”, deja deosebirea exista, pentru ca s-a creat toata aparatura organizatiei politice care, oricâte pretentii avea un suveran, nu mai putea sa se confunde cu persoana lui.

Marius Jucan: Aici cred ca se confirma ideea ca monarhul are ca punct de plecare o premisa absolut importanta pentru constituirea a cel puțin doua tipuri de monopoluri: monopolul puterii, în primul rând al puterii militare si cel al fiscalitatii, care sunt doua puncte de plecare pentru constituirea statului. A început cu acea perioada de anarhie din secolele V-XI devastatoare pentru Europa si încetul cu încetul se creeaza în aceasta persoana a monarhului functia de reprimare a anarhiei prin exercitarea cel puțin a unui monopol militar, iar apoi, încetul cu încetul, a unui monopol fiscal. Îmi aduc aminte de o carte a lui Norbert Elias, un cercetator german din anii '40, care într-un studiu asupra procesului civilizarii, unde el analizeaza Franta, tara în care a reusit cel mai bine acest monopol, aceasta constrângere. În cartea sa vorbeste despre acest monopol al puterii militare si mai ales cel al fiscalitatii, care e mult mai interesant, mai puțin spectaculos, dar nu mai puțin violent. Monopolul fiscalitatii este un monopol extrem de violent si astazi, este una din cheile sfinte ale statului. Acolo se vede deja ca, prin 1200-1300, exista chiar rascoale ale unor orase împotriva impozitelor fata de regalitate. Regalitatea era deja un stindard al acestei puteri centralizate si centralizatoare. Cel puțin pîna la perioada de care vorbiti dvs, sau cel puțin într-o anumita perioada, statul era confundat cu regele.

Cred ca, de asemenea, ati spus un lucru interesant, asupra caruia as face un comentariu oarecum iesit din aceasta perspectiva istorica, aspra puterii sacrosancte si asupra imnului religios din spatele acesteia si anume

interpretarea Evului Mediu. Ati spus la un moment dat ca Romanticismul reabiliteaza Evul Mediu. As merge mai departe si as spune ca Romanticismul rescrie Evul Mediu. Adica îl scrie puțin fantastic si puțin imaginar, chiar îl recreaza. Si este foarte interesant cum multi autori romantici, în special cei englezi, care vin cu faimoasa tema a ruinelor, reîntoarcerea în trecutul antic, dar mai ales în cel medieval creeaza un nou curent, acest goticism, care era un protest împotriva modernitatii. Comentariul meu vine aici si vizeaza modul cum modernitatea se repliaza asupra Evului Mediu pentru a se salva pe ea, a se îmbunătăti, a se ameliora si a-si face o propaganda extraordinara, în diverse opere, pentru a persuadea lumea ca ea este faza progresista, de progre. Acest fapt se vede în literatura populara, mai ales a secolului XIX, dar ne putem uita si înainte, când Swift scrie “Calatoriile lui Gulliver”: el plaseaza niste regate absolut exotice, de o tiranie cumplita si de un haz cam sinistru. Tot un englez, în perioada în care apar aceste utopii de tip gotic, scrie si povestea „încântătoare” a lui Dracul; ne plasam undeva într-o margine a europenitatii, undeva într-o tara anarhica sau la marginea anarhiei, undeva exista un monarh sau aristocrat cu o ideologie foarte tiranica (contele Dracula). Asemenea calatorii în regate medievale exista tocmai pentru a dovedi ca modernitatea a evoluat si ca ideologia monarhica de tip foarte autoritar a fost surclasata de celelalte, lucru care este de fapt contestabil, pentru ca regina Victoria era o persoana extrem de dura si de solida, desigur

avea un aparat statal, existau Camerele, Camera Lorzilor.

Întrebarea mea este aceasta: în secolul XIX, în care se produce de fapt un fel de desacralizare a institutiei monarhice, în Europa, de pilda, sa luam Imperiul Britanic, cel mai mare imperiu: cum apare figura regala fata de formatiunile intrastatale care o concureaza? Exista un raport de egalitate, exista un joc mare de putere între, de pilda, regina Victoria si Camerele respective, mai ales Camera Lorzilor? Ideologia monarhica mai rezista în acest imperiu?

Camil Muresanu: În Anglia procesul este destul de limpede. Din punct de vedere constitutional, el se petrece în secolul al XVII-lea si accentul principal cade pe momentul în care, în 1688, printr-o schimbare de dinastie impusa de „glorioasa revolutie”, care a fost o lovitura de stat ingenioasa, s-a impus regilor chemati la tronul Angliei, si care au acceptat acest tron, celebra declaratie a drepturilor. Din momentul acela, printr-o dezvoltare succesiva, în secolul al XVIII-lea, monarhii englezi au acceptat sa guverneze în conformitate cu drepturile Parlamentului. Procesul se poate urmari foarte exact, pe etape precise, guvernate nu atât de o suita de legi care au venit sa limiteze puterea regala, ci de interventia spiritului practic al englezului, care a introdus o serie întreaga de procedee în relatia monarhie-parlament. În 1834 a fost ultima data când un suveran englez a încercat sa faca abstractie de vointa Parlamentului de a desemna ca prim-ministru o persoana care avea majoritatea parlamentara. Nu a

reusit, si din momentul acela nu a mai facut niciodata gestul acesta, desi el are acest drept. Daca ar vrea, el ar putea numi prim-ministru pe oricine, dar nu face niciodata lucrul acesta. Nici o lege nu îi spune suveranului, astazi regina Elisabeta: “esti obligata sa aduci la putere ca prim-ministru pe liderul partidului care a câstigat alegerile”. Dar suveranul nu uzeaza niciodata de libertatea, teoretica, acordata dreptului sau de decizie. A intervenit în Anglia atât evolutia legislativa propriu-zisa si de drept, cât si acest miraculos spirit acomodant, practic, al englezului, care a stiut

dintotdeauna sa netzeasca asperitatile si sa gaseasca solutiile de compromis. Secolul al XVII-XVIII a fost hotarâtor în fixarea aceasta a rolului monarhiei engleze ca un arbitru care domneste, dar nu guverneaza.

Note:

1 Care influentasera si Imperiul Roman, în ultimele secole ale existentei sale în Apus, si în aproape toata istoria sa, în Rasarit.

Individualismul modern ca ideologie justificativa

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Professor, Ph.D., Faculty of Philosophy, University of Bucharest, Romania. Author of the books: Wittgenstein. Why Philosophy is Bound to Err (Frankfurt am Main, 2000), Filosofia limbajului si limbajul filosofiei (1989), Conservatorismul anglo-saxon (1994), Liberalismul între succese si iluzii (1998), Solitude and the Birth of Modernity (1999), Introducere în politologie (2002).

Individualism is seen as a central component of modernity. (Individualism is, in Charles Taylor's view for example, the most beautiful achievement of modernity.) From an apologetic perspective, individualism corresponds to an objective, real need of self-achievement; it represents an essential step towards emancipation. This paper does not aim at contending with this description of the concept of individualism, because to do so would mean suggesting an alternative ideology, but instead it aims at understanding the real grounds of the development of individualism in order to correct the "propagandistic" image of modern individualism. The main arguments which are used to correct this image are that individualism is the expression of a certain crisis of the spirit, not of a prosperity of the spirit, and the resources of its vindication are in fact "intellectual fabrications," myths rather than objective discoveries.

Vreau sa încep prin a multumi profesorului Sandu Frunza, precum si colegilor de la Catedra de filosofie si de la celelalte facultati ale universitatii cu care sunt în relatii apropiate, pentru amabilitatea de a ma fi invitat sa fac cunostinta si cu studentii, si cu cadrele didactice tinere ale acestor facultati, pe care nu le cunosteam. Este o placere sa vin în fata Dvs., si am sa vorbesc despre un subiect la care tin foarte mult, dar în care va spun dintru început ca sunt de-a dreptul înecat, lucrând de mai multi ani de zile. Este un subiect de istoria ideilor, care a plecat de la surprinderea cu care am constatat ca printre *topos*-urile studiate cu mare insistenta în legatura cu originea modernitatii, a

KEY WORDS:

Individualism, ideology,
solitude, modernity,
Descartes, Hobbes,
Montaigne

sensibilitatii moderne, a gândirii moderne, sta la loc de frunte un subiect cum este *melancolia*, dar lipseste aproape cu desăvîrsire un subiect înrudit și poate mai important, oricum cu un aer mai fundamental, și anume solitudinea, *singuratatea*.

Plecînd de la întrebarea privind reticenta noastră de a cerceta particularitățile sentimentului modern de singuratețe, am încercat să explorez legăturile dintre cîteva teme mari ale modernității: melancolie-individualism/individualitate-solitudine/singuratețe, și să vad în ce măsură țesătura preocupărilor pentru aceste teme a jucat un rol în constituirea gândirii moderne. Din păcate, subiectul este abisal, este fără margini, poate fi colindat, investigat, prospectat în toate direcțiile, iar eu mă aflu în situația în care încerc să cristalizez totuși o imagine cît de cît coerentă într-un spațiu extrem de vast. Va marturisesc deci de la bun început că pentru mine este o experiență dificilă pe care o repet mereu; încerc să dau o coloană vertebrală unor cercetări care par să nu se termine niciodată, și să se extindă în toate direcțiile.

Punctul de la care am să pornesc este constatarea faptului că unul dintre *topos*-urile prin care modernitatea se autofletează, se autoelogiază permanent, este, la loc de frunte, individualismul. Chiar și adversarii individualismului, criticii cei mai severi ai presupozitiilor individualiste ale gândirii moderne, așa cum este cunoscutul reprezentant al comunitarianismului, Charles Taylor, se simt obligați să facă o reverență în fața acestui subiect, și menționează că individualismul este cel mai ales

rezultat, cea mai aleasă creație, a gândirii moderne (Taylor). Cu alte cuvinte, există un consens cu privire la importanța neegalată a descoperirii sau constituirii individualismului, și s-a scris foarte mult despre teme care ilustrează importanța acestei apariții pe scena intelectuală și de sensibilitate modernă. Se vorbește foarte insistent despre descoperirea sinelui, a sensibilității, a individualității, despre revelația tezaurului pe care îl reprezintă lumea interioară a fiecărui individ, speculîndu-se foarte mult despre legătura dintre teme metafizice, cum este de exemplu tema monadelor și a monadologiei la Leibniz, și aceasta relativ bruscă revelație cu privire la bogăția, diversitatea, luxurianta eului. Toate acestea tind să creeze sentimentul că individualismul este o realizare majoră pe calea fatidică a progresului, că toate aceste descoperiri, a sensibilității individuale, a bogăției eului, a diversității indivizilor s.a.m.d., erau niște etape inevitabile. Deci mai devreme sau mai tîrziu modernitatea, sau spiritul uman, *trebuia* să ajungă aici, *trebuia* să descopere acest univers, *trebuia* să facă acest pas. Și asta sigur că se încadrează în imaginea tradițională a unui progres liniar, în cadrul căruia, în sfîrșit, după Renastere, s-a ajuns și la aceste descoperiri.

Eu menționez de la bun început că nu intenționez să “vestejesc” individualismul, deci nu doresc să fac o critică a individualismului, nu vreau să demontez acest esafodaj auto-apologetic. Pentru că a mă angaja pe această linie ar însemna a oferi o ideologie alternativă față de ideologia apologetică cu care modernitatea

elogiaza individualismul. Îmi pun numai întrebarea dacă este adevărat că individualismul reprezintă un mare pas înainte în cadrul unui mars triumfal al modernității, o mare *descoperire*, în așa fel încât celelalte subiecte, melancolia și singurătatea, să fie doar rezultate colaterale ale acestei mari realizări care este descoperirea individualității și a importanței sale; dacă nu cumva lucrurile stau altfel, și individualismul este o ideologie prin care modernitatea încerca să justifice adevărata ei descoperire, care este aceea a solitudinii, și a melancoliei ca expresie a solitudinii.

Asadar, ipoteza pe care încerc să o acreditez este că individualismul, departe de a fi fost o mare revelație constructivă, o mare contribuție substanțială, pozitivă, la progresul ideilor și al mentalităților, ar trebui văzută ca expresie a unei crize, ca o expresie a necesității de a legitima niste realități umane deloc entuziasmante, cum ar fi *ura* ca ingredient principal al vieții și al relațiilor dintre oameni, *singurătatea*, *egoismul* funciar, *naturaletă* egoismului, lucruri destul de puțin flatante pentru omul modern, și pe care el desigur trebuia să le înglobeze într-o concepție metafizică, sau într-o viziune grandioasă, pentru a le da mai multă respectabilitate, și pentru a le face să dobândească o importanță în gândirea modernă.

Și, explorând operele câtorva autori, părinți fondatori ai modernității, Francis Bacon, Montaigne, Descartes, Pascal, Hobbes, mi se pare a fi detectat o seamă întreagă de indicii care converg în această direcție. Mi se pare că o analiză foarte exigentă a argumentelor și atitudinilor care transpar în operele

acestor autori nu confirmă ideea că prima lor contribuție majoră a fost constatarea importanței emancipatoare a individualismului, a autonomiei persoanei, a capacității fiecăruia dintre noi de a oferi ceva culturii, societății, sensibilității umane; că, mai curînd, totuși pornesc de la o altă realitate primară, și anume de la o criză pe care o înregistrează, o recunosc, și pe care apoi încearcă să o rezolve, adăugînd cîte o piatră la edificiul individualismului, un edificiu care justifică noua imagine pe care această criză pare să o impună.

Și pornesc întotdeauna de la Hobbes, care este promotorul sincer al acestei imagini despre om, ca ființă dominată de instinctul puterii și de ambiția de a se dovedi superior celuilalt, de la imaginea relațiilor sociale ca fiind încapsulate în metafora concurenței, rivalității, războiului permanent dintre oameni. Urmăresc argumentele pe care le aduce în legătură cu presupusa solitudine inițială a omului, și constat că aceste argumente sunt total neconvingătoare. Hobbes face tot felul de artificii, recurge la tot felul de trucuri pentru a ne demonstra că albinele sau furnicile sunt ființe gregare, menite să trăiască în colectivitate, în timp ce omul e născut să fie solitar, este născut să se descurce singur, are particularități prin care nu poate colabora cu ceilalți, pentru că urmărește întotdeauna satisfacerea orgoliului sau personal. Nu voi insista mult asupra acestor argumente, nu este cazul să vi le reamintesc. Fac numai observația că tot esafodajul acestei construcții hobbesiene se bazează pe escamotarea unor elemente pe care nu ar fi avut

dreptul sa le omita, pentru ca alti gânditori ai epocii le recunoscusera foarte sincer. Si unul dintre acestea este faptul ca, daca oamenii sunt într-o permanenta competitie care genereaza ura, invidie etc., e tot atât de adevarat ca oamenii sunt tot timpul confruntati cu niste *pericole comune*, care se extind de la nivelul cel mai banal - pericolul penuriei, al lipsurilor - si pâna la nivelul cel mai spectaculos - pericolul marilor epidemii, al invaziilor straine s.a.m.d. Daca recunoastem acest fapt elementar, ca viata omului este tot timpul confruntata cu spectrul acestor pericole comune, nu vom mai putea accepta în nici un fel imaginea hobbesiana asupra rivalitatii eterne dintre indivizi, pentru ca va trebui sa luam nota de inevitabila solidaritate pe care oamenii trebuie sa o afiseze, cel puțin în aceste momente de acuta criza. Razboaiele religioase, ocupatia straina, epidemiile de ciuma, secetele, toate acestea reprezentau un *topos* familiar al gândirii politice în secolele XVI-XVIII; si alti gânditori, de exemplu Hugo Grotius, un alt fondator al contractualismului modern, luau nota de acest lucru, spunând ca oamenii sunt totusi în esenta solidari, pentru ca sunt mereu confruntati cu spectrul acestor pericole comune. Într-un sens ei sunt *frati*, cel puțin în masura în care trebuie sa faca fata acestor pericole. Evident ca Hobbes nu era un gânditor atât de lipsit de rafinament încât sa nu înregistreze aceste lucruri sau sa nu poata înțelege aceste argumente destul de banale. Strategia lui, si asta se poate documenta textual, dar desigur ca eu nu am sa o fac aici, este însa sa omita toate aceste pericole comune, care dau seama de o solidaritate inevitabila

dintre oameni, si sa puna în fata atentiei noastre un singur lucru: pericolele pe care fiecare *individ* le are de înfruntat din partea altor *indivizi*. Si odata ce realizeaza aceasta simplificare drastica, atunci sigur ca urmeaza întreg rationamentul pe care îl cunoasteti foarte bine: nu exista decât un mare pericol, si anume rivalitatea celorlalti, deci nu exista decât o singura realitate umana fundamentala, si anume solitudinea. Solitudinea fiecaruia dintre noi în fata amenintarii pe care o reprezinta *celalalt*, care vrea sa se dovedeasca mai puternic, mai destept, mai înțelept, decât noi. Cu alte cuvinte, Hobbes se face vinovat de ceea ce eu numesc *eroarea încapsularii*. El încearca sa încapsuleze într-un singur adevar primar întreaga realitate diversa, contradictorie, a existentei oamenilor. Acest adevar primar este adevarul concurenței dintre indivizi. Si daca nu vrem sa vedem decât acest lucru, atunci sigur ca e foarte usor sa construim acele argumente, care, dupa cum stiti, au creat imaginea conflictului inevitabil dintre oameni, si au stat al baza gândirii politice moderne. Hobbes, ca probabil toti marii gânditori, recurge si la niste trucuri intelectuale, retorice, pentru a demonstra o teza. Aceasta teza este mai mult sau mai puțin ideologica, fiind destinata legitimării unei atitudini, pe care el o considera corecta, si anume atitudinea naturală a egoismului. Egoismul este natural, este firesc, fiecare om este *in mod normal* chemat sa-si promoveze propriile interese, si în încercarea de a legitima acest lucru, Hobbes construiește toata aceasta teorie despre individualitate.

Un al doilea gînditor pe care încerc să-l descifrez într-o anumită măsură în același context este Francis Bacon. N-am respectat ordinea istorică, dar vreau să fac o legătură între Hobbes și Bacon. Bacon este bineînțeles un precursor al gîndirii hobbesiene și mi se pare interesant că el pune în termeni mult mai sumari principiile pe care Hobbes încearcă apoi să le dezvolte. Primul principiu pe care Bacon îl avansează în acest sens este principiul naturaleții egoismului; și în eseurile lui Bacon o să găsiți de multe ori exclamația emfatică: “Ce-ar dori oamenii, ca fiecare să se gîndescă la alții și nu la sine însuși?” Ideea că a te gîndi la tine însuți este firesc, este natural, este normal, apare, înainte de construcția hobbesiană, la Bacon. Ceea ce este însă deosebit de interesant la Bacon este că el ia în considerare, printre puținii filosofi, și *topos*-ul solitudinii ca atare. În faimosul său eseu despre prietenie, Bacon ne informează pe un ton nostalgic: puținii înțeleg cît de mare e singurătatea omului, cît de departe se întinde ea. În stilul lui aforistic, nu încearcă să dezvolte argumentări ale acestei idei, însă dacă coroborăm această exclamație cu alte afirmații pe care le face, ne putem cît de cît contura o imagine despre felul în care Bacon vede problema solitudinii și naturaletea solitudinii individului. Și aici fac referire la un singur fragment cu privire la șansele omului de a se realiza în viață, în care Bacon spune, citez: “Cel ce are soție și copii, a dat ostatici sortii. Căci acestea sunt piedici pentru marile întreprinderi, fie că tîntesc la bine, fie că tîntesc la rău.” Este, în aparență, constatarea unui fapt banal, anume că relațiile de familie, atașamentele

noastre sentimentale, dependentă de cei apropiați, ne fac vulnerabili, ne pun obstacole, ne fac santajabili, și, deci, pun diverse obstacole în calea marilor realizări, fie bune, fie rele, pe care fiecare dintre noi ar dori să le atingă.

Mi se pare că acesta este un pasaj crucial în constituirea individualismului modern pentru că în spatele acestei constatări banale pe care Bacon o dezvoltă și o agrementează cu alte constatări, cum ar fi aceea că toți marii creatori, toate marile figuri ale umanității, au fost celibatari, deci nu au avut de purtat povara familiei, în spatele, deci, acestei afirmații, se poate citi totuși o opțiune absolut decisivă, și pentru constituirea individualismului, și pentru toată această pledoarie interesată, ideologică, propagandistică, pe care modernitatea începe să o facă în favoarea egoismului și a normalității centrării fiecăruia pe sine. Pentru că aici apare următoarea interogație: chiar constatînd că familia, sau legăturile sentimentale, sau atașamentele noastre emotionale, creează o povară sau un obstacol în calea marilor noastre realizări, trebuie să ne întrebăm: care ar trebui să fie răspunsul nostru în legătură cu această dificultate? Să ne punem întrebarea de ce Bacon expediază lucrurile atît de simplu, spunînd: vrei să realizezi ceva în viață, nu trebuie să te căsătorești, nu trebuie să ai copii, nu trebuie să depinzi de nimeni, trebuie să fii un solitar? De ce nu încearcă totuși să pună în balanță semnificația umană a celor două lucruri, de ce nu se întreaba: putem oare renunța la aceste atașamente, la nevoia noastră de dragoste, de solidaritate, de legături sufletești, pentru a deveni mari

creatori, sau pentru a realiza foarte mult? E necesar sa optam neaparat pentru marea realizare, pentru marea performanta, pentru succes, si sa renuntam la aceste atasamente - oare nu ar trebui sa pastram aceste atasamente, sau nu ar trebui sa facem un compromis între viața emotională și nevoia de performanță? Deci se pare ca aici ar exista spațiu pentru analiză. Bacon sare nonsalant peste toate aceste întrebări, considera ca este de la sine înțeles ca interesul nostru pentru marea performanță justifică abandonarea tuturor legăturilor noastre emotionale. Și cred ca aici se produce un pas hotărâtor în direcția acelei opțiuni între *a fi* și *a avea*, pe care, după cum știți, mulți filosofi au discutat-o și au prezentat-o ca opțiune definitorie pentru existența umană autentică. Pentru ca în momentul în care Bacon spune: nevoia de performanță ne obliga să renunțăm la atasamentele noastre emotionale, el face de fapt o opțiune pentru *a avea*, în defavoarea lui *a fi*. Și acest lucru este foarte evident: dacă el ar fi spus “asa suntem noi, oamenii, niste fiinte prinse în tesatura atasamentelor, legate unele de celelalte, acesta-i modul *omenesc* de a trai - în mijlocul familiei, în mijlocul prietenilor, iubind, încercând să ajuti” s.a.m.d., atunci n-ar mai fi putut să facă această simplificare a planurilor spunând, pur și simplu, “trebuie să renunțăm la toate astea pentru marea performanță”. Dar el face deja o clară opțiune: pentru a fi om mare, ceea ce înseamnă *a avea o performanță* - *a avea o performanță*, *a obține o performanță*, *a deține o performanță*. Te definești prin aceste posesii, nu prin legăturile cu ceilalți. Asta reiese foarte clar din eseu,

pentru ca el îi elogiaza pe marii oameni care au știut să nu se casătorească, să nu aibă copii, să nu se lege de nimeni, pentru a realiza foarte mult.

Este momentul în care, în constituirea solitudinii moderne, se produce o mutație fundamentală. Un filosof ca Bacon și cei care îl continuă, inclusiv Hobbes, nu se mai întreaba dacă poți să trăiești cu adevărat omeneste renunțând la atasamentele sentimentale, pentru ca ei totuși sunt atât de dominați de obsesia performanței, a reușitei, a *posesiei* unui succes. Ei vad că de la sine înțeleasă această alegere. *Trebuie* să ai succes. Și dacă trebuie să ai succes, trebuie să fii singur. Și după cum, probabil, vă reamintiți, devine un leit motiv banal al gândirii moderne ideea că “pentru a fi tare, trebuie să fii singur”, ca “acela care este singur ajunge cel mai departe” etc. Un *topos* pe care romanticii îl vor dezvolta foarte larg, și care va deveni o adevărată banalitate în secolele XIX și XX. Dar el nu este decât o justificare pentru opțiunea deja făcută.

Acum o să înțelegeți de ce am vorbit mai întâi de Hobbes și apoi de Bacon, de ce am făcut această inversare istorică. Pentru că vreau să trec de la Bacon direct la Montaigne. Montaigne este probabil cel mai sincer dintre ei, atunci când discuta ideile de prietenie, de sociabilitate. Își aduce și el micul prinos la confirmarea unor banalități. Însă, atunci când este vorba să analizeze, să despică lucrurile, și să se prezinte pe sine însuși așa cum este, întreaga lui pledoarie este o pledoarie pentru întoarcerea către sine însuși, pentru abandonarea tuturor celorlalți, pentru uitarea celorlalți, pentru neputința noastră efectivă de a ne gândi la alții.

Evident, n-am sa încerc acum sa reiterez toate argumentele lui Montaigne. Cele mai familiare dintre ele sunt cele bazate pe ideea ca nu putem sa ne gândim la altii, pentru ca suntem deja excedati de framântarea pentru noi însine. Si de aici, cunoscutele exclamatii ale lui Montaigne: n-avem oare destule suferinte proprii, care ne macina, sa mai luam asupra noastra si suferintele celorlalti? Trebuie sa ai sotie, copii, daca se poate, admite Montaigne. Dar nu trebuie ca viata ta sa depinda de ei în nici un fel. Trebuie ca întotdeauna sa te retragi în acea “*arrière boutique*”, în acea camaruta intima, în care esti singur, te confrunti numai cu tine, si te preocupi numai de tine. Nu avem resurse pentru ceilalti. Singurele noastre resurse pot fi cât de cât folosite pentru noi însine, dar viata este scurta si va trebui sa ne limitam la ceea ce putem realiza. Nu putem realiza ceva decât pentru noi. Nu putem face nimic pentru ceilalti. Exista foarte multe ramificatii ale acestor argumente, asupra carora nu ma opresc. Vreau numai sa mai indic în treacat o a doua legatura între Bacon si Montaigne. Cum spuneam, amândoi fac mica lor reverenta fata de ideea de sociabilitate, fata de ideea de prietenie. Montaigne chiar devine foarte patetic când vine vorba de prietenie. Dar, în acelasi timp, ei constata ca fetele celorlalti (fata *Celuilalt*, fata alteritatii) sunt în fond, pentru fiecare dintre noi, fete straine. În acest sens, Bacon spune: acolo unde nu exista dragoste, fetele celorlalti devin pentru noi simple portrete, ca într-o expozitie, portrete care nu ne mai spun nimic. Ati putea banui ca aici este un elogiu al iubirii. Dar, atentie, Bacon nu face un elogiu al iubirii.

El spune ca trebuie sa renuntam la iubire, ca si la toate celelalte atasamente, pentru a putea realiza acel lucru mare care reprezinta, pentru el, viata reusita. Deci, întregul rationament este simplu: fara iubire, ceilalti sunt fete straine. De iubire însa trebuie sa te feresti, pentru ca iubirea creeaza dependentă, si nu vei mai putea realiza nimic mare. Ca atare, trebuie sa îi privesti pe ceilalti si sa-i recunosti pe ceilalti ca fete straine într-o expozitie. Aceleasi metafore sunt vehiculate si de Montaigne. El vorbeste despre faptul ca, atunci când te uiti pe geam, vezi persoane care sunt cu totul straine si care te fac sa te întrebi: “ce am eu comun cu ei?” Si face acest apel: sondeaza-te pe tine însuti, si ai sa vezi ca în adâncul sufletului tau nu e decât propria ta imagine, grija pentru tine. Ceilalti ramân totdeauna în afara. Mai mult decât atât, Montaigne introduce si acest motiv, reluat apoi si de Hobbes: toti ceilalti sunt *însotitori întâmplatori* ai vietii noastre. Va amintiti ca la un moment dat Hobbes are acest contraargument la adresa cuiva care s-ar îndoi de faptul ca relatiile dintre oameni sunt reductibile la suspiciune reciproca, rivalitate, dusmanie, neîncredere. El zice: daca nu credeti asta, atunci uitati-va cum se comporta un om într-o calatorie - se închide fata de toti companionii sai, își fereca cuferele, pune pe cineva la usa de straja, s.a.m.d. Toti ceilalti sunt doar *alti calatori*, însotitori întâmplatori ai vietii noastre, oameni de care trebuie sa ne ferim. Exact acelasi mod de a vedea lucrurile îl are si Montaigne: ceilalti sunt o companie întâmplătoare, se întâmpla sa traim cu ceilalti, dar ei sunt în afara noastra, sunt altceva decât noi si, daca am fi sinceri cu noi

însine, spune Montaigne în diverse forme, în repetate rânduri, am recunoaste ca nu suntem interesati decât de noi însine, iar ceilalti reprezinta doar un fundal pe care se desfasoara viata noastra - dar ei nu joaca un rol important în acest sens. Sigur, toate temele acestea s-ar putea extinde, dar eu îmi propun sa va sugerez numai care este directia gândurilor, în nici un caz sa fac pledoaria completa. Partial am dezvoltat o parte dintre aceste teme într-un mic volumas care a fost editat sub egida Colegiului Noua Europa, si din care am câteva exemplare aici. Multe alte lucruri nu sunt încă publicate, dar oricum nu-mi propun sa va plictisesc cu toate aceste argumentari.

Vreau în ultima parte a discutiei sa ma refer putin la Descartes, care într-un fel este campionul tipic al individualismului emancipator. Atunci când vine vorba de Descartes, toata lumea cade în acest extaz si spune ca Descartes a descoperit puterea mintii omenesti, forta gândirii de a se emancipa de prejudecati, resursele pe care fiecare gânditor le are în sine însusi, pe care Ratiunea le are, capacitatea de a produce certitudini chiar plecând de la incertitudini s.a.m.d. Deci Descartes apare în reconstrucțiile obisnuite ale modernitatii drept eroul tipic al acestei revolutii emancipatoare, care este revolutia individualista, sigur, cu referire speciala la actiunea eroica a gândirii si a cunoasterii pentru ca asta l-a preocupat pe Descartes. Si atunci, plecând de la aceasta imagine standardizata, mi-am pus întrebarea daca într-adevar punctul de plecare este descoperirea autonomiei gândirii, descoperirea capacitatii mintii de a construi fara sa se bazeze pe resursele celorlalti, fara a

avea nevoie de colaborare, si, deci, daca în acest sens solitudinea subiectului cartezian este un efect secundar al marii performante de a fi gasit metoda de cunoastere autentica. Sau daca nu cumva lucrurile stau putin invers. Adica: Descartes pleaca de la o solitudine fundamentala pe care o crediteaza, si pe care încearca apoi sa o depaseasca prin inventarea individualismului metodologic si a metodei sale de cautare a certitudinilor. Si dupa multe framântari cu textele carteziane, cred ca am multe indicii care merg în aceasta a doua directie. Cred ca exista foarte multe lucruri semnificative care ne trimit la concluzia ca nu descoperirea emancipatoare a autonomiei gândirii este elementul de la care pleaca Descartes, ci mai curând solitudinea, la care încearca sa raspunda inventând metoda ce l-a facut celebru. Si în acest sens exista mai multe fragmente interesante, si în *Discurs*, si în *Meditatii*, dar mai ales într-o lucrare mica, mai putin cunoscuta desi a fost tradusa la noi - dar a avut o circulatie restrînsa – *Cautarea adevarului cu ajutorul luminii naturale* (în volumul *Ratiunea în epoca clasica*, editat de Veronica Iliescu si Adrian-Paul Iliescu, editura Punct, 2001). O lucrare descoperita postum printre manuscrisele carteziane, si foarte discutata în ultimele decenii în Occident. Am facut o traducere a acestei lucrari, dar care ma îndoiesc ca a circulat foarte mult. În toate operele carteziane se regaseste o idee peste care mi se pare ca s-a trecut destul de usor. Comentatorii nu par sa-i fi acordat importanta. Descartes se plînge nu numai de incertitudinea tuturor concluziilor si a adevarurilor acumulate de-a lungul

timpului – va amintiți disprețul pe care îl manifesta fata de știința „adunată în cărți” sau fata de ceea ce spun preceptorii și învățătorii. Dar totodată exprima, foarte sincer, și incapacitatea lui de a se solidariza cu vreuna dintre ideile pe care trecutul le-a acreditat, cu concluziile vreunui alt gânditor, s.a.m.d.. Și el spune, printre altele, în diverse forme: n-am găsit în toată această știință acumulată, nici o părere cu care să pot fi de acord, și tocmai de aceea am ajuns la concluzia că trebuie să mă îndoiesc de toate. Ideea pe care încerc să o susțin este că Descartes pleacă de la o criză, și anume de la o incapacitate de a se alătura altor gânditori, altor idei, altor concepte. Cautarea faimoasei sale metode de stabilire a certitudinilor începe *dupa ce* el trăiește experiența acestei solitudini fundamentale. Cu alte cuvinte, la Descartes mi se pare că se poate foarte bine ilustra faptul că nu reușita individualismului emancipator – adică reușita de a fi găsit o metodă pe care fiecare, singur, o poate pune la lucru pentru a ajunge la marile certitudini – ci solitudinea este punctul de plecare al demersului. Pentru a depăși această singurătate, el construiește raționamentele pe care desigur le cunoașteți, și, în cele din urmă, aduce această contribuție decisivă la prejudecata modernă că *fiecare poate fi singur*. Și poate gândi singur, impecabil, dacă folosește o metodă corectă. Și acum mă întorc o clipă la Bacon, pentru a spune că exact așa cum Bacon credea că fiecare dintre noi se poate descurca singur dacă folosește o metodă bună de cunoaștere, pe care a încercat să o descrie, tot așa și Descartes mai târziu vine să dezvolte pe larg ideea că oricine va folosi

metoda lui va putea *de unul singur* să redescopere toate marile adevăruri ale omenirii. Și în *Cautarea adevărului cu ajutorul luminii naturale* (o lucrare în formă de dialog), unul dintre personaje spune mereu, insistă, “Poti și tu”, “Poti singur să gândești”, nu ai nevoie de nimeni. Ca să nu mai spun, chestiune cu care vreau să închei discuția despre Descartes, că Descartes face o adevărată echilibristică la sfârșit, pentru a demonstra de ce el nu are nevoie de nici un fel de confirmare a celorlalți cu privire la valabilitatea ideilor sale, de ce nu trebuie să dialogheze cu nimeni. Este într-o situație pe care o putem descrie cu acest verb neos – se “perpeleste” pentru a arăta că ceea ce spune el nu mai are nevoie de nici un fel de contribuție din partea nimanui. Vine cu tot felul de argumente – contradictorii între ele. Pe de o parte zice: eu m-am frământat atât de mult pentru verificarea acestor idei încât nimeni altcineva nu ar putea să-mi arate ceva ce eu încă nu am gândit. Deci nu am nevoie de confirmarea celorlalți, pentru că eu am trudit atât de mult pe aceste argumente, încât sunt sigur că sunt corecte. Pe de altă parte, în aceeași încercare aproape patetică de a arăta că nu are nevoie de nimeni, spune că și-a descoperit metoda aproape din întâmplare. Descartes zice: sunt un trecător care, mergând pe o potecă, s-a lovit de o comoară. Și un asemenea trecător nu are nevoie de ajutorul celorlalți: dezgroapă comoara și o pune la dispoziția tuturor. Deci desfășoară un vast arsenal retoric, o vastă recuzită retorică pentru a demonstra că individualismul metodologic este absolut respectabil.

Sigur ca s-ar mai putea discuta foarte mult, despre Descartes, despre Pascal, cu privire la care nu am apucat sa spun aproape nimic. La Pascal, fara îndoiala, lucrul care ne frapeaza este descoperirea urii. Pentru ca Pascal este poate gânditorul care pune cel mai net în fata noastra gândul ca ura este realitatea umana fundamentala, ca relatiile dintre noi sunt minate de ura, ceea ce vine sa întareasca aceasta imagine individualista despre care am vorbit. Dupa cum nu îmi mai permite timpul sa trec în revista metaforele cu care individualismul modern încearca sa se legitimizeze. Fara a mai putea sa descriu, sa ilustrez, aceste metafore, tin totusi sa amintesc câteva dintre ele. Una este metafora casei sau cladirii pe care trebuie sa o faci de unul singur de la temelie pâna sus. *Topos*-ul apare cel mai insistent la Descartes. El exprima aceasta permanenta *sete de exclusivitate*. Nu poti sa repari nimic. Asta înseamna ca nu poti sa preiei de la altcineva, si sa dezvolti sau sa îmbunatatesti. Daca exista ceva ramas de la altii, sunt niste ruine, trebuie sa le darîmi si sa construiesi singur de la temelii si pâna la vîrf edificiul cunoasterii. O metafora înrudită cu asta este metafora tabloului, a picturii pe care nu o pot duce la desavîrsire mai multe peneluri, mai multe mîini. Si Descartes insista în mai multe locuri, face trimitere la aceasta metafora, zice: marile tablouri sunt rezultatul unei singure mîini. O singura mîna le-a pictat, daca intervin mai multe, nu poate fi un rezultat de excelenta. Evident, tot felul de argumente discutabile, dar care vin sa consolideze aceasta imagine generala a nevoii de singuratate si de realizare exclusiva. În sfîrsit, fac referire la o ultima

dintre aceste imagini, care este imaginea insulei – imaginea eului solitar, ca locuitor solitar al acestei insule. Eu gasesc deja acest *topos* la Francis Bacon, care vorbeste insistent despre suflet, sufletul desprins de toti ceilalti, ca despre o insula. Si ideea, obsesia, eului solitar pe o insula trece mai departe la Descartes – pentru ca, asa cum s-a remarcat, eul cartezian este un eu izolat pe o insula de certitudini proprii, eul cartezian este singur, înconjurat numai de certitudinile sale – pentru a ajunge la Berkeley, unde solipsismul vine sa aduca nota finala la aceasta justificare a individualismului: singurul lucru de care putem fi siguri sunt propriile perceptii, lumea fiecaruia dintre noi este lumea propriilor sale perceptii, suntem izolati pe o insula a propriilor noastre reprezentari. Si vreau sa spun, în treacat, si în încheiere, ca asa au si descifrat contemporanii mesajul scrierilor gânditorului englez. Fascinatia pe care ideile lui Berkeley a exercitat-o venea din faptul ca gânditori cum a fost de pilda Lichtenberg, autorul faimoaselor aforisme, au vazut aici *conditia umana*, conditia unui eu înconjurat numai si numai de creatiile sale mentale. Si sigur ca în felul acesta individualismul se înstapînește tot mai mult, pentru a fi apoi confirmat si de romantici, dar toate acestea sunt desigur substanta pentru multe alte comentarii pe care eu nu le mai pot face acum.

Sandu Frunza: Înainte de a-i multumi domnului profesor pentru modul în care a reușit, în felul său, să ne scoată din starea de solitudine, să ne aducă aici, să ascultăm împreună și să gândim împreună; înainte de a vă da cuvântul dumneavoastră, trebuie să precizez faptul că eu am început prin a sublinia interesul pentru *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, deoarece, majoritatea membrilor noștri fiind studenți la filosofie, primul lucru care le vine în minte atunci când spun Adrian Paul Iliescu este titlul acestei cărți. Așa cum s-a putut vedea din titlurile pe care le-am enumerat, preocupările domnului profesor s-au schimbat de-a lungul anilor ca tematica și ca accent destul de mult. Noi l-am invitat îndeosebi aici pentru preocupările domniei sale din câmpul filosofiei politice, și, așa cum știți, numele domniei sale este unul dintre cele mai prestigioase în câmpul creației filosofiei politice. Așa cum ați văzut, domnia sa a venit cu două cărți aici la Cluj. Aș vrea foarte mult să-l rog să ne spună câteva cuvinte despre cele două volume, și, în special, despre cel mai recent volum de care numele domniei sale este legat.

Adrian-Paul Iliescu: Va multumesc, este încă o plăcere și o favoare pe care mi-o faceți.

În primul rând acesta este un volum asupra pe care l-a editat Colegiul Noua Europă, și se intitulează *Singurătatea și nașterea modernității* – este în limba engleză, *Solitude and the Birth of Modernity*. Și aici dezvolt

mult mai analitic, cu argumente și cu o sumedenie de citate, câteva dintre ideile pe care le-am prezentat în această seară. Sigur că aceasta este o primă aproximare a argumentelor mele. Cartea are deja vreo trei-patru ani vechime, de atunci s-au adunat mult mai multe alte lucruri. Din păcate nu am prea multe exemplare aici, totuși câteva am, și, dacă cineva este interesat de subiect, sigur că le pun la dispoziție. Vreau câteva să pastrez și pentru bibliotecile Universității din Cluj, ale Clujului în general.

Cea de-a doua lucrare este rezultatul unui efort colectiv. Meritul meu a fost numai acela de a fi pus în mișcare imaginația, inteligenta, tuturor colaboratorilor noștri care sunt prezenți în aceste cărți. Și trebuie să spun că, din păcate, din Cluj avem un singur reprezentant, este vorba de profesorul Vasile Boari, care participă cu un interesant studiu despre corupția politică. Majoritatea colaboratorilor sunt din București și din Iași, și există și doi americani, care contribuie cu un studiu provocator, în care încearcă să demonstreze că societatea românească este o societate bolnavă, care are caracteristici foarte tipice unor dizabilități cunoscute și diagnosticate în psihiatrie.

Cum a luat naștere această carte? A existat un proiect de cercetare asupra culturii politice românești, asupra influenței pe care modelele culturale, tradițiile comportamentale autohtone le au asupra funcționării instituțiilor. Cu alte cuvinte, dacă pot să mă exprim mai studenteste, cum „naravurile” noastre denaturează funcționarea instituțiilor. Și autorii, din cele mai diverse unghiuri de vedere, abordează și analizează această

problema. Ipoteza pe care am încercat să o pun în mijlocul acestor cercetări a fost aceea că principala noastră înapoiere – înapoierea culturii și societății românești – este de ordin instituțional, și nu cultural sau tehnologic, așa cum se speculează. Și nici nu-i legată neapărat de ortodoxie. Ci este legată de neputința noastră de a face ca instituțiile să funcționeze. Și foarte multe dintre studiile din acest volum cercetează această interacțiune dintre mentalități și instituții. De aceea volumul se cheamă *Mentalități și instituții*. A apărut la o editură a Universității din București, care se numește *Ars Docendi* și se va găsi și în biblioteci. Nu știu dacă se va mai găsi în librării, pentru că tirajul este destul de mic, dar în biblioteci va fi cu siguranță, cine este interesat poate să caute anumite lucruri aici.

Noi continuăm explorarea acestei probleme, ba mai mult decât atât, încercăm să cream o bază de date în legătură cu mentalitățile care ar putea fi considerate tipice pentru cultura politică românească și influența lor asupra instituțiilor. Avem un *site*, care se numește www.political-culture.ro, și, în curând, și o revistă electronică, și sigur că oricine ar fi interesat de aceste teme sau de teme conexe, este bine venit alături de noi, să colaboreze, să participe la aceste cercetări.

Vasile Boari: O să încep eu, pentru că îl cunosc pe domnul profesor Iliescu de la Soveja, unde am avut întâlniri memorabile, sau, ca să folosesc o sintagma a lui Anton Dumitriu, admirabile. Din seria întâlnirilor admirabile pe care le-am avut, îmi amintesc că ati

pomenit atunci de această preocupare a Dvs. privind individualismul, tema solitudinii, s.a.m.d.. Am înțeles de acolo și am înțeles de aici, fără să citesc volumul pe care ni l-ați prezentat, că este doar un început, pentru că este limpede că tema depășește cu mult granițele modernității, în sens riguros, atât cât putem delimita riguros modernitatea de, să spunem, postmodernitate, s.a.m.d.. Dar, oricum, cred că veți ajunge inclusiv în secolul XX. Pentru că în timp ce vorbeți mă gândeam la afirmația foarte radicală și foarte tăioasă – în tonul, de altfel, al lui Sartre – pe lângă care judecățile celor pe care i-ați pomenit sunt de-a dreptul duioase, blânde. Sartre spunea “ceilalți sunt iadul”, “omul e o pasiune inutilă”, s.a.m.d., deci judecați cu mult mai tari. Dar revenind acum în modernitate: nu ati pomenit, dar sunt convins că aveți undeva în orizontul acesta și în deschiderea pe care o veți face prin cercetările Dvs. – îi veți avea în vedere pe David Hume și pe Adam Smith. Eu l-am studiat mai cu seamă pe Adam Smith și, pentru că el se considera chiar onorat de prietenia cu David Hume – el a plecat într-un fel de la ideile lui Hume din tratatul lui despre natura umană – în care Hume sublinia o idee într-un fel mult mai provocatoare decât aceste idei care se pliază exclusiv pe ideea solitudinii, pe un individualism exacerbat, anume ideea *ambivalentei* naturii umane. Există în om și disponibilitatea pentru solitudine, pentru introvertire, dar există în același timp și disponibilitatea pentru simpatie, deschidere spre celălalt – capacitatea omului de a empatiza cu ceilalți. Eu l-am studiat mai îndeaproape pe Adam Smith, ca unul care a dat, să

zicem, primele lectii cu adevarat consistente si sistematice despre cum se poate produce bogatia. Adam Smith a scris, dupa cum se stie, doar doua lucrari, amândoua fundamentale. Din pacate, cea de-a doua a eclipsat-o pe prima, si îl stim mai putin pe Adam Smith ca filosof al moralei, desi lucrarea lui despre teoria sentimentelor morale este o lucrare foarte interesanta. El publica în 1776 celebra *Avutia natiunilor* prin care întemeiaza, pune bazele economiei politice. Capitolul cu care debuteaza prima lucrare a lui Adam Smith se numeste chiar “Despre simpatie”. Aici el preia de la Hume ideea ambivalentei naturii umane, dar pune accent pe capacitatea noastra, pe capacitatea individului de a empatiza cu ceilalti, de a stabili aceasta relatie de simpatie cu celalalt. În schimb, el își socheaza de-a dreptul cititorii în momentul în care acestia deschid *Avutia natiunilor*, cea de-a doua carte a lui, în care afirma foarte transant ca nu de la bunavointa macelarului, brutarului, berarului asteptam sa ne fie servita masa, ci de la grija cu care acestia își urmaresc intereselor lor. Ne adresam nu altruismului din ei, nu umanismului din ei, ci ne adresam egoismului lor. Doi istorici germani au si introdus o sintagma care apoi va face cariera în istoria exegezei despre opera lui Adam Smith – „das Adam Smith–problem”. Ei se întrebau cum este posibil ca un filosof, ca un gânditor care a aparat cu atîta frenezie, care a pledat cu atîta frenezie cauza simpatiei în prima lui lucrare, sa vina acum sa spuna ca egoismul este decisiv. Si evident ca Adam Smith își duce ideea foarte departe. De fapt, el construiesc economia politica pe o premisa pe care

am putea-o numi antropologica, extrem de simpla în aparenta, dar care dezvolta niste efecte extrem de complicate, de sofisticate, pentru ca tot sistemul lui, tot ce el numeste sistemul simplu si clar al libertatii naturale se construiesc pe aceasta idee foarte simpla: exista în fiecare dintre noi, luat individual, o dorinta neîntrerupta de a-si îmbunatati situatia, într-un fel sau altul. Si cei mai multi, spune el, încearca sa faca acest lucru prin intermediul bogatiei. Aceasta propensiune – apropo de Hobbes, care spunea ca în natura individului exista propensiunea catre putere – este propensiunea catre bogatie. Deci exista în fiecare individ aceasta dorinta nepotolita de a-si îmbunatati situatia. Este un sentiment, care, spune Adam Smith, ne însoteste de la nastere pîna în mormînt, nu ne paraseste niciodata, de la copilul care da din mîini ca sa obtina o jucarie, si pîna la posesorul de avere care își face socotelile înainte de a trece în lumea cealalta – toti sunt preocupati de aceasta grija de a-si îmbunatati, într-un fel sau altul, situatia. Cred ca liberalismul pe care Dvs. l-ati studiat foarte serios, mai ales liberalismul anglo-saxon, s-a construit pe aceasta premisa a naturii umane ambivalente, a naturii umane în care se întîlnesc, se lupta cele doua tendinte: tendinta catre solitudine, catre individualism, cu aceasta capacitate a omului de a empatiza, de a simpatiza.

Adrian-Paul Iliescu: Va multumesc foarte mult. Excelenta întrebare si excelent exemplu, în legatura cu Adam Smith, ceea ce îmi da ocazia sa clarific un aspect al chestiunii, pe care l-am mai amintit în cursul

discutiei. Pare sa existe o permanenta duplicitate, sau ipocrizie, a acestor parinti fondatori ai gândirii moderne, care întotdeauna se simt obligati sa aduca elogiile obisnuite sociabilitatii, prieteniei, sentimentelor care îi apropie pe oameni, dar care, în momentul în care trebuie sa construiasca ceva, cum face Smith, care încearca sa defineasca mecanismul „mîinii invizibile”, în momentul în care trebuie sa dea niste sfaturi constructive, sau pozitive, cad din nou la supozitia solitudinii si a individualismului. Cazul lui Francis Bacon, de exemplu, care are un eseu despre prietenie în care întreaba retoric: ce-i viata fara prietenie? S-ar parea ca un apologet mai convins decît el al prieteniei nu exista. Dar cînd este vorba sa dea un sfat efectiv despre cum trebuie sa îti structurezi itinerariul existential, el spune: nu te lega de nimeni, pentru ca vei deveni vulnerabil. Vrei sa realizezi ceva? Toti oamenii mari au fost singuri. Asa trebuie sa fii si tu daca vrei sa realizezi ceva. Un al doilea exemplu, de acelasi tip ca si Adam Smith, este Descartes. Descartes face niste fasoane interminabile! Cînd spune: dar eu nu sunt infailibil, si de aceea vreau sa stiu ce cred contemporanii mei despre ceea ce spun. Sau afirma ca el nu are nici un merit, în fond, si ca nu stie mai mult, si nu poate mai mult decît ceilalti, si ca doreste sa stie si punctul lor de vedere. Pe de alta parte, cînd e vorba “sa puna jos” ceva substantial, pune metoda sa, care este (si asa o prezinta chiar el) pur individualista, si te dispenseaza de orice contributie a celorlalti si de orice dialog. Deci, în principiu, Descartes omagiaza dialogul. Dar contributia sa esentiala, efectiva, este un instru-

ment, care, daca ar functiona, te-ar dispensa de orice dialog, pentru ca ai avea mijlocul de a ajunge la certitudini în mintea ta, si l-ai pune la lucru absolut singur. Si, cum spuneati, excelent exemplu, asa se întîmpla si cu Adam Smith. Cînd vine vorba de un tablou general al spiritului uman, sigur ca aminteste si de prietenie, si de simpatie, si de ceea ce face parte din solidaritatea umana, dar, pe de alta parte, ca sa puna la lucru o anumita structura conceptuala, este obligat sa recada în individualism. Si la Montaigne se regaseste duplicitatea într-o oarecare masura, pentru ca lui Montaigne îi place sa faca putin parada de cinismul lui, dar si la el se regaseste. El are acele faimoase elogi ale prieteniei, pe care însa, toate afirmatiile lui precise despre ce înseamna viata si cum trebuie sa-ti construisti viata le infirma.

Vasile Boari: Cred ca ar fi trebuit sa va intitulati conferinta: “Despre ipocrizia filosofilor”!

Adrian-Paul Iliescu: Da, ma tem ca se poate vorbi despre asta, da.

Irina Kantor: Eu as avea doua întrebări scurte. Prima, care vizeaza substanta, a doua, care vizeaza metodologia cercetarii Dvs. În ceea ce priveste substanta chestiunii pe care ati abordat-o, si care, evident, se circumscrie ideologiei (si am înteles aici ca aveti o definitie foarte larga a ideologiei). Ati definit ideologia ca pe un efect al crizei, si asta este o definitie destul de frecventa, cel putin pentru secolul XX, sau

cel puțin, cu atât mai întărită în secolul XX. Este clar că individualismul, ca reflex al unei ideologii care are ca rezultat solitudinea, este un efect al unei crize. Care este baza de ridicare într-o secvență de timp atât de vastă? Dacă este vorba de ideologia individualismului ca efect de criză, care ar fi punctele comune, care revin în timp, ale crizelor? Care este temeiul, baza acestei crize? Să reformulez întrebarea: care sunt problemele pe care Bacon, Hobbes, Montaigne, Descartes, Pascal, s.a.m.d., și le pun, care sunt întrebările la care ei sunt nevoiți să răspundă ca urmare a acestei crize, și care este tinta lor? În ce fel doresc ei să rezolve această criză?

Pe de altă parte, metodologic vorbind, mie mi se pare, poate mă înșel, dar din punct de vedere metodologic cercetarea Dvs este comparativă. Metodologia aceasta a scos la iveală poate mai pregnant abordarea lui Hobbes față de Montaigne, față de Pascal, de care nu am vorbit. Cum anume v-a ajutat această metodă să clarificați acele puncte de criză care sunt comune în diverse momente ale istoriei, și chiar problemele comune pe care ei și le-au pus?

Adrian-Paul Iliescu: Eu nu am încercat să discut originea și substanța crizei care ar sta în spatele acestor frământări ale modernității, și la care individualismul ar fi o încercare de a răspunde, pentru că despre această chestiune s-a mai discutat, și nu aduc o contribuție originală în acest sens. Sintetizând, așa, într-o idee simplificatoare, există o lungă agonie, care începe în Renastere, și care continuă până în secolul XIX: este

agonia marilor sisteme simbolice premoderne. Agonia creștinismului – creștinismul nu-și pierde capacitatea de a capta mintile, dintr-o dată. Trecerea lui în planul al doilea începe în Renastere. Dar până când Nietzsche anunță că Dumnezeu a murit, sunt secole în care spiritul modern se frământă, și aceasta treptată retragere a creștinismului din viața spirituală, reducerea relevanței sale pentru soluționarea problemelor omului modern, constituie, evident, o criză a individualității – căci doctrina creștină era cel mai important suport istoric al solidarității, al frăției dintre oameni, al iubirii dintre oameni, s.a.m.d.. Înlocuirea marilor metafore, “fratele meu”, “seamanul meu”, “cel pe care îl iubesc ca pe mine însumi”, de către aceste metafore cinice, dacă putem spune așa, “oamenii sunt lupi unii față de ceilalți”, s-a făcut treptat. Și de aceea s-ar putea spune că criza este lungă, sau că este recurentă. Și e o succesiune, de fapt, de crize, la care spiritul modern încearcă să răspundă. Și sigur, încep să se contureze asemenea tipuri de răspunsuri: “e normal să fii egoist”, “celălalt e străin”; deci celălalt, care era fratele, sau seamanul sau un alt tu însuți, începe treptat să se contureze ca străin, ca față pe care o privești pe geam, față unui trecător.

Al doilea lucru care se prăbușește este universul simbolic al armoniei sociale premoderne, medievale. Și despre asta s-a scris foarte mult. Sociologii au cercetat îndelung problema asta – Norbert Elias, în *Procesul civilizației*, toți cei care au analizat procesul de naștere a spațiului privat. Și care au arătat că ruperea acelei armonii pe care societatea medievală pretindea că o

apara si o ilustreaza, a constituit o criza pentru omul modern, care dintr-o data s-a trezit aruncat, restituit, singuratatii sale, nu mai facea parte dintr-un întreg armonios care reprezenta comunitatea medievala, ci era un concurent printre alti concurenti, într-o lupta pe viata si pe moarte. Si asta a fost o criza care a durat foarte mult, pentru ca reconstituirea structurilor sociale, cum stim cu totii, a durat foarte mult, tot asa, din Renastere pâna la Revolutia din Anglia, pâna la Revolutia franceza, si chiar pâna la revolutiile de la 1848. Momente în care oamenii au încercat sa regaseasca o formula credibila care sa înlocuiasca presupusa armonie ideala din societatea medievala, si au gasit-o, sau au gasit-o în forme imperfecte pâna la revolutiile de la 1848. Sociologii au scris despre asta. Norbert Elias, în *Procesul civilizării*, vorbește despre metafora acestui *homo clausus*, „omul închis în sine”, care exprima solutia pe care credeau oamenii moderni ca trebuie sa o dea noului statut pe care îl întrezureau, îl constatau, construindu-se. Trebuie sa fie un *homo clausus*, o monada, ca la Leibniz, pentru ca nu mai fac parte dintr-un întreg, nu mai am locul meu rezervat, nu mai sunt un element al societatii asa cum o descria lumea medievala; trebuie sa ma regasesc altfel. Si, pâna la romantici, care sunt interesati de restituirea integrala a nobletii de creator solitar - ei insista permanent ca eul este un Dumnezeu, este un Creator solitar, ce produce o lume întreaga, a lui si numai a lui. Si aceasta era iarasi o încercare de a raspunde la întrebarea: „cum sa traim?”, de vreme ce nu mai formam cu totii o lume unitara, asa cum pretindea doctrina politico-teologica

medievala. Nu mai suntem parte a acestui întreg armonios, si atunci cum existam? Si, pâna la romantici, au existat aceste raspunsuri succesive. Deci, cred ca eul modern, eul privat modern asa cum îl cunoastem noi astazi, a avut nevoie de secole pentru a se cristaliza, distantându-se treptat de formula în care existase pâna în Renastere – si acesta pare a fi criza. Va asigur ca pentru a raspunde la aceasta întrebare ar fi nevoie de a face apel la analize sociologice. Si s-au facut, si sunt. Toate cartile despre individualism care au fost scrise de sociologi insista pe acest traumatism declansat de prabusirea ierarhiilor medievale, de prabusirea armoniilor pe care societatea medievala presupunea ca le apara si le confirma, s.a.m.d..

La cea de-a doua întrebare nu stiu daca am un raspuns foarte convingator. Experienta mea este ca fiecare dintre acesti autori, si Bacon, si Hobbes, si Montaigne, au un mod de abordare propriu, pentru ca ei însisi lucreaza cu instrumente argumentative si retorice distincte. În cazul lui Hobbes, trebuie sa descifrezi argumentele lui cu privire la solitudinea originara a omului, s.a.m.d., la originile contractului. În cazul lui Montaigne, trebuie analizat pur si simplu sistemul confesiunilor lui, pentru ca el pretinde ca nu face decât confesiuni, ca se descrie pe sine însusi, si ca priveste în fata ceea ce altii nu au avut curajul sa priveasca. Deci as spune ca din punct de vedere metodologic – asta era întrebarea Dvs. – cercetarea este extrem de ingrata. Pentru ca trebuie sa treci prin autori ce-si construiesc subiecte foarte diferite, metode diferite de argumentare, si, repet, eu sunt înecat în

acest abis din care încerc din când în când să scot câte ceva cât de cât coerent. Reusitele sunt foarte parțiale, și sunt conștient de asta, dar subiectul mi se pare în continuare interesant, asta contează.

Virgil Ciomos: Vreau să vă mulțumesc pentru foarte pretioasele gânduri pe care ni le-ați împărtășit în seara asta, și să remarc excelenta diferență pe care ați făcut-o între individualism și solitudine, care mi se pare a fi foarte fructuoasă, și datoare de o perspectivă, pe care înțeleg că o urmați până la romantism și după. Și care face de asemenea ca să insist asupra unui punct important al expunerii Dvs, și anume că în lipsa unor argumente valide pentru a susține un asemenea tip de solitudine specifică modernității sau macar proiectului ei, mai curând decât realităților istorico-evolutive, ca să le spunem astfel, mulți dintre autorii denumiți ca părinți ai acestui spirit al modernității cad, pentru a spune astfel, într-un fel de elogiu al individualismului, în lipsa de, să spunem, alte argumente apropiate solitudinii. Pentru că, vorbind despre asceza legată de performanța a spiritului performativ al omului modern, ea se referă nu numai la viața publică, ci și la viața privată. Ați dat exemplul familiei, de pildă. Și atunci mă întreb dacă nu cumva acest tip de solitudine care ar putea defini spiritul modern, și sunt cu totul de acord cu această teză, nu poate să apară decât în situația în care o asemenea polarizare între spațiul public și spațiul privat e deja marcată, și dacă nu cumva lipsa de instrumente metodologice și de argumente, să spunem, de ordin conceptual al părinților modernității

n-a făcut ca statutul de, să spunem, de interfață, de intermediar, al solitudinii – pentru că poți să fii singur, însingurat și în mulțime, nu numai la tine acasă – a făcut să se confunde acesta solitudine cu viața privată, individualista, individuală, a – n-ai spune a omului modern, ci a ceea ce ar reprezenta un accent pus pe această simultaneitate între spațiul public și spațiul privat. Pentru că, în cazul în care acest tip de atitudine care ține de solitudine nu e asumat, atunci ar urma două alte atitudini, să spunem așa, maladive, sau psihotice, dacă putem să le spunem astfel. Ar fi un fel de perversitate pe de o parte, și melancolia, de care tocmai ați vorbit, pe de altă parte. Asta ar fi o remarcă. Aș vrea eventual să mă confortez într-o asemenea interpretare, dacă e cu adevărat un proiect de perspectivă și dacă urmărește o asemenea abordare.

În al doilea rând, tot timpul, cred, am avut în subtextul conferinței Dvs, apropo de această solitudine, și de retragere și de asceză – care poate fi abordată și într-un context weberian, apropo de spiritul capitalismului – am avut deci în subtext modelul unui călugăr ratat. Și în acest context – repet – nu ar strica poate să coborâți mai jos decât la părinții fondatori ai modernității, atâta vreme cât Weber ajunge chiar până la Sf. Pavel, și la ceea ce reprezintă pentru el vocația creștinului: *klesis*, care, tradus de Luther prin *Beruf* ajunge din nou în același spațiu al spiritului capitalist. Pentru că primul – dacă nu e interpretat nici în sens melancolic, nici pervers – care spune că trebuie să fim căsătoriti ca și cum n-am fi, că trebuie să fim avuți

ca si cum n-am fi, s.a.m.d., este Sf. Pavel. Si atunci poate ca retroactiv fiind vizitat crestinismul în ceea ce are el ca text fondator, ma gândesc - si aceasta este si în stilul modernitatii, de a reinstitui trecutul – poate ca modernitatea, prin acest demers asupra solitudinii, nu face decât sa clarifice, împotriva unei false interpretari medievale, ceea ce reprezinta, sa spunem, promisiunea unei vocatii care înseamna revocare a oricarui fel de determinatii a omului, sa spunem, premodern.

Adrian-Paul Iliescu: Sunt recunoscator pentru ca întrebările care s-au pus aici ma ajuta sa-mi clarific si sa-mi dezvolt argumentarea. Adica, am realmente sentimentul ca pot sa beneficiez, si ca am comunicat, deci dialogul continua, ceea ce nu mi s-a întâmplat peste tot, vreau sa va spun, nu întotdeauna. Si va sunt foarte recunoscator pentru asta.

Sunt într-un tot de acord cu ceea ce ati spus la primul punct. Adica legatura dintre aceasta polarizare între public si privat, si disputa eterna dintre *otium* si *negotium*. Vreau sa spun ca din Evul mediu, aproape de la sfîrsitul sec. XV si pîna în sec. XVIII, exista o opulenta de meditatie asupra subiectului *Viata solitara* sau *Viata sociabila*, *Otium* sau *Negotium*, Retrageri sau Participare – nenumarate carti, nenumarate dialoguri. E clar, cred, ca geneza acestei rupturi între public si privat a facut parte integranta din aceasta îndelungata criza a modernitatii. Si individualismul a fost, fara îndoiala, unul dintre instrumentele de legitimare a spatiului privat, si a revendicarilor fata de existenta eului privat, s.a.m.d.. Eu nu am insistat asupra acestui

lucru, pentru ca s-a mai scris despre asta. Si Charles Taylor în cartea sa, *Sources of the Self (Surse ale sinelui)* si multi alti autori. Dar fara îndoiala ca este o componenta centrala a întregii chestiuni. Într-adevar, nu aveau atît argumente, cît o nevoie de legitimare. Si atunci individualismul venea exact în aceasta directie.

Cea de-a doua întrebare, de asemenea extrem de interesanta, este ocazia pentru a spune ca aceasta cartutie la care am facut referire începea, de fapt, cu o scurta, din pacate, analiza a schimbarii care s-a produs în atitudinea fata de singuratate în trecerea de la Evul mediu la perioada moderna. Eu intitulam acest prim capitol asa: “Solitudinea ca izolare într-o relatie personala cu Dumnezeu”. Am urmarit si aceasta chestiune, dar mult mai putin decât pe celelalte. Evident ca protestantismul, tipul nou de sensibilitate care se naste, face parte din aceasta preocupare de a crea o alternativa fata de religiozitatea traditionala. Si sigur ca protestantismul a dat o sansa inegalabila solitudinii, si unui nou tip de religiozitate. În perioada moderna, solitudinea, cel putin în aspectele sale extrareligioase, devine scop în sine. Deci nu mai este instrumentul de realizare, ci devine, mai ales la romantici, scop în sine. A trai singur, sau a fi singur începe sa devina ilustrarea adevaratei conditii umane, si, de fapt, Hobbes si ceilalti care insista ca existenta originala e existenta solitara, pun, în fond, bazele acestei viziuni. Solitudinea este acum realitatea fundamentala a existentei umane. Este si utila, pentru marile performante. Dar înainte de a fi utila, deci instrumentala, ea este realitatea prima, în timp ce în religiozitatea medievala ea nu era asa, sau

parea sa nu fie asa. Aici singuratatea era numai un mijloc de a accede la divinitate. Dar, ma rog, cunostintele mele despre sensibilitatea religioasa medievala sunt limitate, si nu ma hazardez sa merg prea departe în directia aceasta.

Aurel Codoban: Trebuie sa va declar, si asta nu ca lauda, ci ca scuza, ca eu sunt sursa prezentei Dvs în biografia la semiologie, cum ziceam. Dar de ce ca o scuza – pentru ca m-am interesat mai putin de aceasta noua orientare, hai sa zicem, înspre politic; între cele doua carti o prefer pe cea legata de semn, evident. Si, ascultându-va, însa, mi-a facut foarte mare placere sa va regasesc, ca sa zic asa, cu o gândire la fel de subtila si de proaspata, si, cum sa zic, ma gândesc ca poate n-ar strica sa ma interesez în mai mare masura de povestea asta cu politicul. Apar doua întrebări. Între timp, una mi-a devenit usor clara, dupa discutii, dar una continua sa ramîna. Si am, nu stiu, un fel de schita de explicatie, va spun, sunt într-un fel novice, nu sunt asa de bun în teorii politice ca si colegul meu Vasile Boari, caruia trebuie sa-i reprosez ca-i face ipocriti pe filosofi. Îmi face placere sa-i atac pe filosofi, asa, dar nu vreau sa-i las pe altii sa-i atace. Povestea este alta însa. Întrebarea prima la care cred ca am o solutie, apoi explicatia, si apoi a doua întrebare, pentru care nu am o solutie.

Deci întrebarea la care cred ca am o solutie este asta: ma întreb, apropo de sensibilitate si de solitudine, daca nu cumva o prima formula a individualismului în Occident nu a fost totusi individualismul legat de dorinta. Dar asta era deja un lucru care mi se pare în

clipa de fata clar, pentru ca între timp m-am gândit, ascultându-va, si la o interesanta explicatie cred, si cred ca pot raspunde aici, asta e un punct de plecare. Daca eu nu ma înșel – nu este terenul meu de expertiza – eu îmi amintesc ca gânditorii englezi se intereseaza de aceasta constructie a omului, ca sa zic asa, singular, om care uraste, si care este adversarul celui alt om, ca o consecinta a razboaielor civile din Anglia. Este formula de a rezolva solidaritatea umana admitînd efectiv ura si reconstruind omul. Asta este ideea care mi se pare foarte interesanta, si aici este modernitatea, de fapt - renunțînd la o constructie a omului “de sus”, adica nu cautînd, cred ca asa se numeste, “cel mai mare divizor comun”, ci reconstruind omul “de jos”, “cel mai mic multiplu” comun, adica ura. E o reconstructie care are la baza frica si ura. Si e raspunsul la aceasta întrebare, cum se poate reconstitui statul modern, în conditiile în care omul nu este buna creatura a lui Dumnezeu, înzestrata cu toate virtutile – ci, dimpotriva, porcul de cîine care-si uraste seamanul s.a.m.d.? Cum poate fi reconstruit statul? Bun. Daca asa stau lucrurile, atunci am o întrebare care mi se pare fundamentala, si pentru care – pentru o solutie – ati pledat mereu, si cred ca s-a pledat mereu. Mi-a placut teribil de mult felul în care ati folosit gândirea de la începuturile modernitatii. Mi se pare foarte convingator. Eu cred ca este asa. Cred ca individualismul este într-adevar tendinta Europei. Cred ca esentiala constructie a Europei este efectiv individul. Si cred ca individul este cel care a distrus, de fapt, ca sa zic asa, totul, în Occident. A distrus traditia, a distrus comunitatea, a distrus încercările de a reface

comunitatea în maniera patologică. Pentru că eu cred că și fascismul, național-socialismul adică, și comunismul, au fost încercări de a reface societatea împotriva individului. Și că, de fapt, ceea ce a distrus comunismul n-au fost serviciile secrete, ci individualismul occidental. Și acum ultima mea problemă. Aici este întrebarea, de fapt. Am citit cu mare plăcere una dintre tezele despre Levinas. Am citit cu mare plăcere toată această foarte frumoasă și poetică poveste despre alteritate, despre atitudinea noastră față de celălalt, care este un fel de maiestate pentru noi. Sigur, e foarte frumos, povestile despre prietenie sună foarte frumos, apropo de filosofii pe care i-ati citat. Dar acesta este numai aspectul secundar; asta vine numai după individualism. Atunci, întrebarea mea este: ce se va întâmpla, de fapt, care este forța care se poate contrapune individului și individualismului? Sau nu este nici o forță și Europa va sucomba în urma acestei invenții care a produs-o, individualismul? Pentru că asta se manifestă și la nivelul politicii de stat. Constat că statele unite ale Europei nu se pot coagula, de fapt, pentru că și politicile statelor sunt individuale, și nu converg. Deci probabil că Europa risca să sucombe sub povara acestei invenții care este, probabil, una dintre cele mai puternice invenții în ordinea umanului, aceea a individului, care corupe tot, cariază tot, dizolvă tradiția, dizolvă comunitatea, dizolvă, în clipa de față, familia, poate, pentru a o reconstrui altfel. Există ceva care să împiedice acest solvent, acest agent dizolvant, care

este individul, în afara de Bunul Dumnezeu? Deci banuiesc că sunteți de aceeași parte, adică nu există..

Adrian-Paul Iliescu: Eu vă mulțumesc, în primul rând pentru că ați adus aminte un adevăr: eu sunt un renegat. Am făcut mulți ani filosofia limbajului. De fapt, fac și acum. Treptat însă am început să simt că pulsează ceva în domeniul acesta al istoriei ideilor, al filosofiei politice. Dacă voi avea vreodată timpul, o să încerc să arăt că e o legătură între obsesiile mele din filosofia limbajului și cele din filosofia politică. Dau un singur exemplu. Acest *topos* fundamental al filosofiei limbajului, încă înainte de modernitate, *lumea ca o carte*, chestiune care se regăsește clar și la Augustin și pe urmă la atîția gînditori moderni și la romantici. Este un fel de a folosi paradigma lecturii, pentru a aduce în prim plan solitudinea fundamentală a fiecărui om. Lumea este o carte, și omul este cel care trebuie să o descifreze. Și nici nu are nevoie de alții, pentru că efortul hermeneutic este esențialmente solitar. Vreau să spun că sunt lucruri foarte interesante despre constituirea paradigmei lecturii, în același timp cu această dezvoltare treptată a individualismului. Putina lume știe că cititorul medieval nu era un solitar. El citea cu voce tare și, în mare măsură, în familie și împreună cu alții, deci lectura n-a fost un act solitar, așa cum îl înțelegem noi azi. Formarea lecturii ca experiență privată e parte a aceluiași proces. O altă legătură între filosofia limbajului și individualism, este obsesia modernă pentru inexprimabil, care este o chestiune extrem de captivantă. Abandonînd vechea

reprezentare a raportului dintre cuvînt și realitate, lumea modernă începe să fie preocupată de inefabil, de inexprimabil. La romantici, și chiar înainte de romantici, la iluministi, asta devine o problemă absolut obsesivă: ce este inexprimabilul, în ce raport se află individul cu inexprimabilul, în ce măsură individualul se regăsește în inexprimabil. Și în cultura germană, în primul rînd, se află chestiuni extrem de interesante, la Hamann, la Lichtenberg, și pe urmă la romantici, apoi după romantici, și pînă la Wittgenstein. Deci eu îmi asum această condiție de renegat, dar sunt mulțumit de ea, fiindcă mi se pare că mi-am mutat obsesiile în alt domeniu, dar nu mi le-am schimbat fundamental.

Iar în ceea ce privește ceea ce spuneți, individualismul dorinței și reconstrucția omului “de jos”, cred că este integral adevărat. De la Quentin Skinner și de la alți interpreți ai genezei gândirii politice moderne, legătura dintre experiența traumatică a războaielor civile și individualism este suficient de convingător prezentată. Și această mutare a accentului pe poftă, dorință, apetit, începe să joace un rol central. Joacă un rol central și la Hobbes, și la alți gânditori care urmează. Ceea ce mă framîntă aici pe mine este întrebarea cum au putut totuși să uite atît de multe alte lucruri, și să sintetizeze imaginea omului în așa mare măsură în nevoie, dorință, și exclusivismul care decurge din asta? Pentru că e clar că asta a fost o experiență fundamentală. Suntem Euri distincte mai ales pentru că avem dorințe care se bat cap în cap și nu le putem totuși satisface. Deci, într-un fel, au descoperit jocul cu suma nulă: dacă eu câștig, tu trebuie să pierzi. Asta e

clar încă la Bacon, și pe urmă apare și la Hobbes. Dar de ce nu mai tin seama de nevoia noastră de atașament, de nevoia de Celălalt, de loialități etc. ?

Cea de-a doua întrebare mă dezarmează la fel de mult ca și pe Dvs. Fără îndoială, aveți perfectă dreptate că individualismul este o creație europeană. Americanii și-au adus și ei înșă contribuția, romanticii americani, Thoreau, și Longfellow, și mulți alții, au contribuit din plin la îmbogățirea recuzitei solitudinii. Thoreau, de exemplu, spune în *Walden* că dacă pleci singur la drum, poți să pleci cînd vrei; dacă înșă vrei să calătorești împreună cu altul, trebuie să-l aștepti pînă este gata, iar asta poate dura prea mult. Îți ia toată viața, s-ar putea spune. Și sunt foarte multe metafore ale solitudinii în gîndirea romantică americană din secolul al XIX-lea, dar, fără îndoială că, așa cum spun toți cei care cercetează cultura politică americană, în mod paradoxal, americanii sunt individualiști, și în același timp, foarte solidari, și nicaieri nu există atîta spirit comunitar ca la acești rau famati individualiști americani. Aceste studii pe care le-au făcut în ultimii ani Bellah și colaboratorii atestă că e un paradox american: ei sunt extrem de riguroși în individualismul lor, și, în același timp, cel mai bine inserați în structuri comunitare și asociații, s.a.m.d., ceea ce este foarte interesant. Ce va face Europa – suntem curioși cu totii să aflăm, nu știu.

Liviu Zapîrtan: Va felicit pentru alegerea titlului. Fiindcă dacă ati fi spus: individualismul, trasatura a modernității, as fi avut un milion de întrebări. Dar așa,

daca ati spus ca este elementul unei constructii ideologice, sunteti imbatabil, nu? E o constructie ideologica, este a Dvs. Întrebarea mea este sugerata si de ce spunea prof. Codoban, care, în ciuda faptului ca se misca cu atîta lejeritate pe alte spatii decît filosofia politica, vad ca gîndeste foarte bine si în acest domeniu, si daca va fi renegat vreodata, îl asteptam la Stiinte politice. Întrebarea mea este nascuta de o idee a lui Henry Mandreas, “Europa europenilor”. O constructie putin orgolioasa despre spiritualitatea europeana, unde înregistreaza, de pilda, individualismul evanghelic, formule de centrare a speculatiei filosofice pe fiinta reala, individuala. Întrebarea mea este – si duce mai departe gîndul lui Aurel Codoban; el vorbea de stat. Întrebarea mea este daca în constructia Dvs. este loc pentru solidarizarea în natiune a acestui individ modern, conceptul de natiune fiind prin excelenta unul al modernitatii. Chiar daca radacinile acestuia sunt, sa zicem, în *natio*, si chiar daca ele sunt reluate, stiu eu, în ideea de patrie. Dar ideea de natiune este consacrata de pacile westfalice, în 1648. Dvs ati facut excursul în problematica pîna dupa revolutia franceza, si chiar consacrarea în sec. XIX; ca secol al liberalismului. Si atunci va întreb: constructia nationala nu e un pas înaintea speculatiei filosofice? Nu cumva practica o ia înaintea filosofului – a miscarii filosofice?

Adrian-Paul Iliescu: Va multumesc. Bine pusa problema. Sigur ca, daca eu insist mereu asupra individualismului, creez impresia ca unilateralizez, si probabil chiar o fac, cu tabloul acesta al evolutiei

modernitatii. Sunt obligat întotdeauna sa sa ma restrîng la anumite argumente, si sa las la o parte multe alte lucruri. Dar sunt constient, si atunci cînd mi se pune o întrebare buna am prilejul sa raspund, si sa precizez chestiunea asta, sunt constient ca pentu a da o descriere cu adevarat adecvata acestor framîntari ale modernitatii ar trebui ca analiza sa mearga pe mult mai multe planuri deodata. Deci sa fie luat în calcul acest *topos* al individului si al singuratatii, dar si felul în care, simultan, se dezvoltă forme de viata care sunt diametral opuse individualismului, inclusiv nationalismul. Mi se pare ca lucrurile se completeaza, adica acest caracter de ideologie justificativa, sau de propaganda, al individualismului iese mai mult în evidenta prin faptul ca europenii, asa cum spuneati, faceau elogiul individualismului si în acelasi timp lucrau la constructia multor tipuri de comunitati, deci a unor realitati umane non-individualiste, inclusiv la constructia natiunii. Cred ca asta pune foarte bine în evidenta faptul ca individualismul era un instrument de legitimare al unor actiuni, nu descrierea unei realitati umane exclusive, asa cum încercau ei tot timpul sa sugereze. Pentru ca, pe planul realitatii umane efective, exista o solidaritate destul de puternica, si chiar si razboaiele civile, luate ca subiect de inspiratie pentru Hobbes, erau, simultan si dovada unui spirit de solidaritate dintre oameni, ca orice razboi, care scoate în evidenta ura, dar si solidaritatea. Exista ura dintre cele doua tabere, dar si solidaritatea dintre membrii aceleiasi tabere. Si tot asa si cu nationalismul, dar eu nu am facut o analiza speciala pe aceasta tema, desi probabil ar fi trebuit,

pentru ca în unele cazuri se împletesc extrem de bine toate aceste subiecte. De exemplu, la romanticii germani, *topos*-ul individualismului absolut în prim-plan permanent, toposul nationalismului, extrem de important, și, mai departe, toposul inexprimabilului, care este la romanticii germani în cea mai mare măsură

dezvoltat, toate acestea se leagă. Și probabil că o să ajungem să înțelegem mai bine modernitatea în momentul în care vom putea descifra această țesătură de legături. Dar ar trebui să avem un institut care să cerceteze treburile acestea, pentru că sunt foarte multe lucruri de văzut.



Ciprian Cherhat

Istvan Kiraly V., Moartea si experienta muririi. *In(tro)spectie metafizica si filosofico-aplicata* Editura Casa Cartii de Stiinta, Cluj-Napoca 2002, 154 p.

Înca de la titlu, lucrarea lui Istvan Kiraly ne introduce într-o abordare originala a raportului care poate exista între patru termeni definitorii pentru structura volumului: moarte, murire, metafizica si filosofie aplicata. Cu alte cuvinte: în ce masura *moartea, murirea, metafizica si filosofia aplicata* pot fi cuprinse într-un spatiu al discutiei în care acestea sa se îmbine, si care ar putea fi raportul acestor cuvinte sau concepte în acest spatiu al discutiei filosofice.

Axându-se pe acesti patru termeni, punctul de pornire al lucrării este problema mortii, întrucât ea nu este de fapt o chestiune vesnica si imuabila ci, dimpotriva, apare în mod necesar si organic o data cu nasterea si maturizarea fiecarei generatii. Tratarea

problemei mortii nu mai trebuie privita din perspectiva ei într-un inventar tematic al istoriei filosofiei, ci tocmai pornind de la faptul ca noi insine suntem expusi mortii. Sau, asa dupa cum Voltaire vorbea despre experienta al carui continut real nu este *faptul de a muri* ci mai ales *certitudinea ca trebuie* sa murim. În acest context apare strânsa legatura între moarte si murire. Murirea (experienta efectiva a mortii) nu înseamna diferitele feluri ale codificarii ei istorice, culturale, simbolice, sociale, antropologice – ci tocmai fenomenul experimentat al mortii.

Abordarea problemei mortii ca murire din perspectiva filosofiei aplicate este conturata sub un aspect diferit, întrucât filosofia aplicata nu mai apare ca o ramura sau disciplina filosofica recenta sau ca o “moda a filosofiei contemporane”, ci mai degraba ca o ipostaza actuala a filosofiei insasi. Autorul nuanteaza acest aspect al filosofiei aplicate în lucrarea “*Fenomenologia existentiala a secretului*” (ed. Paralele 45, Pitesti, 2001, colectia “Cartea de filosofie”), lucrarea de fata venind, într-un fel, în continuarea proiectului început privitor la filosofia aplicata.

Structura volumului nu este pe capitole ci pe ochiri pentru ca, asa dupa cum sustine autorul, prin ele vederea trebuie mai întâi degajata, dar si readunata si refocalizata apoi, intentia de baza a cartii fiind aceea de a înțelege faptul ca tematizarea filosofico-aplicata a mortii trebuie privita ca reîncercarea de a asuma si a raspunde la o sfidare ce ne încearca de fiecare data în mod cu totul existential.

CIPRIAN CHERHAT

Faculty of History and
Philosophy, Babes-Bolyai
University, Cluj, Romania

KEY WORDS:

death, experience, meta-physics, applied philosophy

Realizata asadar prin *ochiri* sau atingeri directe a problemei mortii si a experientei acesteia, lucrarea se fundamenteaza pe o metafizica a mortii, în momentul în care medităm asupra problemei mortii ca urmare a faptului ca moartea este un eveniment si un proces natural (adica o realitate fizica). Pentru a aborda problema mortii dintr-o perspectiva metafizica, autorul traseaza o schita istorica a termenului de metafizica, arătând ca “termenul de metafizica este pentru filosofie mai degraba o dificultate, o problema. Metafizica generala (ontologia ca sinonim al ei) trateaza proprietatile comune ale fiintarilor indiferent daca sunt de natura materiala sau spirituala”. Autorul accentueaza asupra aceluiași raport de sinonimie si în problema mortii, care astazi a devenit un subiect tabu datorita mentalitatii si comportamentului de consumator al omului concentrat pe satisfacerea si producerea nevoilor sale si care nu accepta cu usurinta sa fie tulburat de evenimentul si gândul sumbru al mortii. Moartea devine astfel o problema filosofica intrucât filosofia este singurul domeniu prin si în care noi ne putem confrunta autentic si propriu-zis cu problematica mortii noastre într-o modalitate care ne trimite si se deschide totodata si catre problematizarea si asumarea dificultatilor sale existentiale. Nu întâmplatoare este expresia lui Schopenhauer: “Daca n-ar exista moarte omul nu ar prea filosofa” care este chiar moto-ul lucrării, iar problematizarea mortii si a muririi este cu atât mai mult o sarcina a filosofiei intrucât consolarea nu face parte din atributiile ei.

Moartea reprezinta în sine problema centrala a vietii iar omul poate gasi certitudini în legatura cu caracteristicile sale existentiale fundamentale si cu existenta sa numai prin filosofie.

Pentru a atinge în întregime problema mortii trebuie sa privim lucrurile si din perspectiva mortii celuilalt, experientele legate de moarte fiind astfel legate de o dubla orientare. În primul rând o recunoastem si o experimentam pe de o parte ca fiind moartea celuilalt, moartea aproapelui iar pe de alta parte ea este viitorul immanent al vietii noastre de a sti ceva anume despre ceea ce înseamna a muri, adica murirea pentru muribund iar pentru acesta, pentru a experimenta moartea nu înseamna altceva decat a muri efectiv. Murirea nu se afla dincolo de experienta posibila ci se afla tocmai la limitele acestei experiente. În linii mari, autorul vorbeste despre *experienta muririi* din perspectiva perceperii ei de catre celalalt si totodata despre imposibilitatea înțelegerii efective a mortii celuilalt tocmai prin neparticipare. Cu alte cuvinte, murirea este unica si necunoscuta noua celor vii, dar este traita numai de persoana care va muri.

Fiind unica si necunoscuta celor vii, adica o experienta din care lipseste comunicabilitatea, nu putem considera ca, cei care au fost readusi la viata din experienta mortii clinice, au trecut prin acea experienta a muririi, pentru om problema mortii fiind de fapt problema vietii lui. Raportul nostru cu moartea este definit efectiv si de faptul ca propria noastra viata tot ne-ar confrunta cu propria noastra moarte chiar daca nu am cunoaste empiric moartea

celuilalt (Max Scheler) iar noi putem medita despre viata doar fiind in viata, dar numai in interiorul mortalitatii mele, ceea ce reprezinta de fapt frica de moarte.

Pentru a surprinde mai bine ideile referitoare la moarte de-a lungul istoriei filosofiei, autorul face o scurta trecere in revista a acestora, începînd de la Socrate, axîndu-se asupra eforturilor filosofiei si a religiilor de a elibera oamenii de frica de moarte cît si acela de a-i învăta arta de a muri sau nu-muri. Aminteste astfel despre Platon, Epicur, Seneca, Lucretius, Fierbach, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche oprindu-se mai mult asupra problemei mortii din perspectiva fenomenologica - Heidegger si Scheler.

Privind astfel în ansamblu ideile referitoare la moarte de-a lungul istoriei, putem vorbi de faptul ca ideea si esenta mortii este în fond independenta de orice experienta exterioara si ca ea trebuie conceputa mai degraba ca aparținînd esentei vietii si structurii ei ca atare. Putem privi viata ca fiind *trairia directiei mortii*, iar fenomenologic acest lucru poate fi surprins tocmai prin descrierea îmbatrînirii si a batrînetii. Altfel spus, moarta este un fenomen *a priori* si cert, un act prezent al vietii, putîndu-se vorbi despre un fenomen absolut al mortii care este prezent din momentul în care ne nastem si în toate etapele vietii pe care le parcurgem.

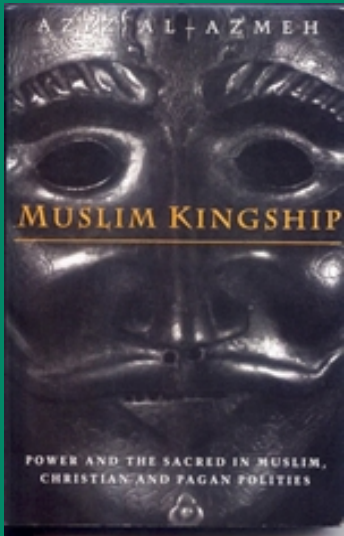
Se prezinta pe larg problematica mortii din perspectiva heideggeriana pentru care fiinta omului, fiinta Dasein-ului este definita tocmai ca *fiinta în- spre si*

întru moarte (*Sein zum Tode*) continuînd apoi cu obiectiile ridicate de Levinas referitoare la Heidegger.

O alta problema ridicata de autor este responsabilitatea etica, adica abordarea problemelor *fostitatii* si a *nimicirii* cuprinse în ideile despre moarte, deoarece ne arata o posibilitate legata atît de moarte cît si de trecerea în genere, ajungînd astfel la concluzia ca nu putem vorbi de faptul ca moarta în sine reprezinta în mod direct nimicire. Ca dovada stau generatiile care traiesc în mortalitatea lor proprie bazîndu-si fiinta exact pe lucrarile generatiilor deja disparute.

Nu lipsita de sens si importanta pentru întreaga lucrare este abordarea problemei libertatii, autorul facînd o paralela indisolubila între libertate si moarte: “fara libertate nici moarta, moarta umana si nici devenirea de a fi muritor nu este posibila”. Referindu-se la biologie se aminteste în paginile cartii ca intentia principala a biologiei este aceea de a atinge moarta în surprinderea vietii, aratînd astfel ca moarta, murirea fiintelor vii, chiar si în cazul mortii rapide este un proces: *procesul muririi*, chiar daca nu a reusit sa interiorizeze pe deplin moarta vietii. Totodata, atinge problema clipei mortii iar apoi certitudinea existentei ei.

În ultima parte (dupa ce a conturat facticitatea metafizica a mortii ca murire fixînd-o în orizonturile co-origine ale *sum*-ului cartezian si ale libertatii) ridica problema reflectiilor asupra întrebărilor: cînd vom muri? si cum anume vom muri? Este abordata si problema sinuciderii observîndu-se ca, de fapt, omul



ADRIAN COSTACHE

Faculty of History and
Philosophy, Babes-Bolyai
University, Cluj, Romania

nu decide asupra propriei sale morți ci doar asupra
cînd-ului și *cum*-ului ei, devenind astfel muritor
inautentic, anormal, tocmai făcîndu-se pe el mort. Aici
intervine și diferența dintre sinucidere și gîndul morții
de care s-a vorbit pe parcursul lucrării. Nu lipsita de
importanta este problema morții din perspectiva
hermeneutică pornind de la Gadamer care susține că
“sarcina hermeneutică în raport cu tematica morții
este de a recunoaște ceea ce este cunoscut” adică de a
recunoaște ceea ce se afla ascuns în ceea ce știm și
înțelegem.

În încheiere, autorul conturează relațiile dintre
medicalizarea morții ca fuga tradițională de moarte, cît
și ca o condiție a atitudinii metafizice. “Metafizica
nadajdăuiește să nege și să învingă moartea prin ne-
murire iar medicina să învingă moartea ca maladie
dusmanoasă ca trebuie transgresată și eliminată prin
tratamentul ei”.

În ansamblu, lucrarea propusă de Istvan Kiraly
surprinde prin originalitatea abordării problemei morții
din perspectiva filosofiei aplicate și punctele de întîlnire
ale acesteia cu metafizica, susținînd necesitatea
confruntării cu *factitatea* și caracterul specific de *factum*
al morții. *Factum*-ul metafizic este tocmai depășirea
conceptului morții și atingerea termenului categorial ei,
iar specificitatea factuală a morții este aceea că, deși o
cunoaștem, noi nu o putem totuși gîndi niciodată în
mod actual.

Adrian Costache

Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics*, Tauris, 2001

Aziz Al-Azmeh, widely known for his book *Islam and Modernities*, is a Professor at the American University in Beirut and now teaches *Islamgeisteswissenschaften* at the University of Berlin. His latest book in English, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* was published by I. B. Tauris Publishing House in 2001.

In times when international politics on the basis of the 11th September events or of the Iraqi matter forces us, through conceptual means, to consider the Islam question in terms of a radical distinction between *us* and *them*, this book demonstrates clearly that things are not really like that. This is the explicit aim of the author in this book: to remove Muslim politics in the Middle Ages from the exotic and incommensurable individuality attributed to them both by their own advocates and by standard scholarship, by writers and scholars both expert and inexpert. At a conceptual level this is done by analyzing the strong relation between power and the sacred.

KEY WORDS:

Islam, power, the sacred, Christianity, muslim kingship, paganism

Assuming as a starting point the idea that the essence of power is given by its manifestation, that power is always enunciative and never mute, Aziz Al-Azmeh studies the languages of power, either linguistic and conceptual or iconographic and tactile, from different times in the Middle Ages and from different religions. Nevertheless, the methodology adopted, as we read in the *Preface*, is not a comparative study and belongs neither to the evolutionist nor to the organismal models. "It indicates parallels, analogues and continuities conceived not as effects of abiding and continuing origins."

The institution of kingship was generally thought to be one which brings and maintains order and harmony (symbols of divinity) in the world, both the world of humanity and in some cases the world of inanimate elements. Because of this, as Aziz Al-Azmeh states, the institution of kingship obtains a "condition of liminality" between the sacred and the profane, the Gods and the mortals, and this in all religions.

The Egyptian pharaohs were seen in their time as identities that participated in the divine substance but who existed terrestrially, and were also seen as beings that held a multitude of attributes. The main characteristics that define the pharaohs are those of being seeds containing divine substance, the possession of functions assuring the maintenance of the world, and the status as objects of veneration and even of worship, but they were also mortals and worshipers of god.

In the Western world the first who saw their kings as mediators between mortals and gods were the An-

cient Greeks. Plato and Aristotle stated clearly enough that if the best man should become king then the best man should be worshiped. Following these philosophers, Christians assumed the same point of view regarding this matter. Was not Jesus Christ the king of kings, was not He the one who carried the seed of divinity in His veins, and was not He a mortal?

But this cosmic centrality of the king can be found in Muslim polities too. As the Prophet says, the caliph is God's shadow on earth. For Muslims, because of the uniqueness of God, there can be only one caliph who, like the Prophet, is elected by God Himself and entrusted by Him with the affairs of the world, as His trustee and vicar: "the caliph is God's caliph, his treasury God's wealth, his army God's army, his enemy the enemy of God."

As Aziz Al-Azmeh shows, this fact is not a mere coincidence but rather the necessary effect of a carefully developed process through which power was sacralized.

The basic scheme through which the power of the king was sacralized in the Christian world is a play of typologies which, through interpretation, finds similitudes and equivalences between different sacred textual fragments and between these and some contemporary personalities and institutions. In general it can be said that the essence of these typologies consists in incorporating parts of history and public life into a register of the divine rhythms.

For an outsider the Arabic corpus of political wisdom could appear to be just a repertoire of examples,

historical or not, addressed to the caliph and promoting correct actions. Nowhere is a theory of state or of kingship attempted. Still, as Aziz Al-Azmeh shows, this does not mean that the early Muslim polity sprang from nothing.

The sources of the Muslim political thought are constituted basically from a Persian legacy admixed with Greek philosophical concepts and the Muslim canon, although we cannot trace clear genealogies. We cannot say for sure that the wisdom came from the Persians and, in an auxiliary manner, from the Greeks, and that the philosophical notions came from the Greeks almost exclusively.

The Muslims assumed Aristotelian philosophical concepts but they did not assume Aristotle's philosophical anthropology as well. As Aziz Al-Azmeh, shows the specific Muslim worldview was a profoundly pessimistic one. "It was the universal consensus of medieval Muslim authors of all persuasions, writing in all genres, that the nature of humankind is such that its orderly collective existence can only be guaranteed by unrelenting maintenance on the part of a vigilant ruler."

This pessimistic anthropology, as Aziz Al-Azmeh says, is a very important aspect of Muslim tradition because, on the one hand, the inequality and unevenness implied by it were seen as the natural preconditions of order (in particular social order), and on the other hand, this pessimistic view towards humanity was the supreme reason for the existence of kingship.

In the medieval Muslim world people can be united as a society only through the intervention of kingship using a combination of political techniques that follow two axioms: that of cooperation among different parts performing different actions and that of hierarchy superimposed upon this functionally concatenated order.

"In other words, though what we might today call state and society are relative terms which are in practice inconceivable except in conjunction with each other, the primary and conceptually anterior moment in the constitution of this relationship is the state and not society. In the medieval Muslim conception, the body politic, whose locus is the king, constitutes the body social and maintains it. The relation is not the other way round."

But because of this artificiality and unnaturalness, society requires constant and continuous maintenance, the permanent manifestation of the absolute power. From this point of view it is not wrong to say that the primordial imperative in Muslim polities was an absolutist one.

One can speak about sociality and social order in the Muslim polities only on the basis of this imperative of absolutism. Of course along with the caliph Muslim polities knew the king as well. In fact the king and the caliph had almost the same sacral status, both being God's shadow on earth, but this does not mean that they were indistinguishable. But if a distinction between the two is to be made, this should be made assuming two specific things: first of all the pietistic and

ultimately eschatological vision of history, and secondly the designation of legitimate order by the juristic elaboration of public life, by juristic legitimization in its conception of the caliphate.

If we will approach the problem from the point of view of their sacred power we will see that caliphs are subordinated only to prophets, and that kings are subordinated both to prophets and caliphs; in other words the king is for the caliph what subjects are for the king. On the other hand, if we approach the problem from the point of view of the legal discourse we will see that the absolutist powers of the caliph are not derogated but delegated to the king. The king's power depends entirely on that of the caliph.

We can clearly understand from this that although Muslim polities knew both the king and the caliph, the imperative of absolutism remained untouched.

Up to now we have presented the strongest points of the book. But, in our opinion, there is one negative aspect too. After the Foucault moment in the history of philosophy it is clear for us that every time that the question of power arises we should take into consideration a certain distinction between two aspects or regimes of it. Starting with the consolidation of human society the essence of power was considered to be given by the fact that is a privilege of the few but, as Foucault shows, in Western world, this thing has changed in the Classical age when the power was thought to consist rather in its exercise. Power as exercise is a continuous production articulated and supported by human needs which are used

creatively by its internal dynamics on the one hand and, on the other, it simultaneously works at both micro and macro social level. This difference between these aspects of power is present in Muslim world, even though it is possible that the process of differentiation couldn't have followed the same history as in West. This is a fact that can easily be seen in *Muslim Kingship*. For example, the book shows that in Middle Ages not only the caliph, but also the caliphal *objects* were venerated for their supernatural powers. It is said that a provincial governor soaked in water the letters which he received from the caliph and with this water baked bread for feeding his family. But, besides this, we also can read that: "The torture, destitution, and often finally the execution of viziers and other senior officials occupies a notable place in the chronicles of the Abbasid caliphate, especially in the period of military anarchy." In our opinion it is indubitable that the reality exists, the two aspects of power are present in Muslim world, but the author doesn't draw a clear distinction at a theoretical level between them. And, by not doing so it is more harder for us to comprehend adequately the culture and the tradition he is talking about.

Nevertheless, assuming that *Muslim Kingship* aims only to suggest and not to exhaust the connections between power and the sacred in Muslim medieval world, and by comparison with what the book manages to show, the lack of this distinction does not seem to be a real problem.

Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*

University of California Press, Berkeley & L.A., 2001, 320 p.

This book is written by a professor of Sociology as a result of his researches in the Middle East and also in the United States. These researches are not only factual but are accompanied by an interpretation about the phenomenon of terrorism in its relation with religion. The latter appears to be more present in the public life at the beginning of the New Millennium than expected in a world where modernity and secularism are the rule. The main question is why religion reinforces, both ideologically and culturally, terrorist movements and (even worse) acts. Why is this dark side of religion present in this manner in postmodern societies? This is the type of questions posed by the author in this book, and the responses are given after detailed analyses on specific movements and interviews with key figures in contemporary terrorism.

The fact that violent acts find their justification in religion can be studied not only by analyzing the

deeds of those terrorists but also the ideologies and the communities that are behind the actual events and which make them possible. “Cultures of violence” are the basis on which the author’s research is directed, resulting in a cultural approach to terrorism. The first half of the book deals with the description of the cultures of violence that often make possible religious terrorism and the second half discusses the patterns found in those cultures in order to respond to the question about the necessary link between religion and violence.

Cultures of violence are not found only in the Middle East. The author starts with different Christian sects whose members, called metaphorically “Soldiers for Christ,” which is the title of the second chapter, are to be found in the United States and in Ireland. They are postmillennialist anti-abortion “crusaders” like Mike Bray and Paul Hill or members of Christian Identity movements like Eric Robert Rudolph and Timothy McVeigh, famous for the Oklahoma City federal building bombing. Their views are in some ways apocalyptic, the world being already engaged in a war in which the modern and valueless society confronts a Christian “subculture” for which a Christian kingdom must be established on Earth before Christ’s return, as in the version called “Reconstruction theology.” Irish nationalists from Northern Ireland are similar to the soldiers of Christ found in America. Adherents act as if secular laws do not apply to the followers of their movements, some of them being con-

HORATIU CRISAN

PhD Student, Faculty of
History and Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania
E-mail: htcrisan@yahoo.com

KEY WORDS:

terrorism, religion,
postmodern society,
terrorist movements,
violence

victed for murders that they do not regret for a single moment, despite their “Christianity”.

In the following chapters of the first half of the book we find historical descriptions, analyses, and interviews about Jewish, Islamic, Sikh and Japanese religious terrorism. Figures such as Yoel Lerner, Mahmud Abouhalima and Abdul Aziz Rantisi are interviewed and movements like the Palestinian Liberation Front and Aum Shinrikyo are analyzed.

The second part of the book tries to determine “the logic of religious violence,” which is seen as a “theater of terror” in the seventh chapter and as a “cosmic war” in the eight. The author considers terrorist acts to be mostly symbolic and not political or strategic in that they refer to something that is behind their actual target. The most obvious example is September eleventh, 2001, and the destruction of the Twin Towers: capitalism and American economic and political authority were the “real” targets, not just the two buildings, despite their value and position in one of the most important cities of the world. Thus terrorist acts become “performance violence,” which needs a dramatic time and space to happen and is opposed to tactics, being analogous to religious ritual, which was traditionally part of all public rituals. The result sought by the activists is always a symbolical one because of its significance compared to the possible strategical or tactical results. People will indeed believe afterwards that behind those concrete events lies a cosmic sense and that the movement capable of accomplishing these results has a huge power of action

in the real world. Terrorists are, in another way, obligated to such manifestation of their alleged power in a modern society where, as Don DeLillo prophetically expressed it in his 1980s novel *Mao II*, “only the lethal believer, the person who kills and dies for his faith” is taken seriously. Terrorism therefore is defined by the novelist and proves to be in this book “the language of being noticed,” the horrified audience constituting a necessity for the terrorist acts. According to one of the convicted Islamic activists interviewed by the author, Mahmud Abouhalima, the greatest threat to Islam is “media misrepresentation,” proving once more that the impact of terrorism is media-dependent and that its effect is merely symbolic.

The violent images broadcast through the media form, together with the religious meaning attached to them by the subsequent religious ideology, symbols which reflect a cosmic war conceived as a ritual scenario, situated beyond any possible earthly struggle. But not all religious symbols are ipso facto related with real violence, the meaning of symbolism being to surpass the violence contained in it. The question, then, is why the cosmic war becomes worldly war? How can symbols sustain real violence? The author starts from real-world conflicts that are in need of religious justification. The following criteria are thought to be relevant for the explanation of religious violence: an entire culture is thought to be on the verge of extinction, like Sikhism or Islam in certain parts of the world; when it is impossible to conceive losing the struggle before an adversary that is religiously opposed; or

when the worldly struggle cannot be won in due time and in “real terms,” the latter being symbolically transferred on another plane, a sacred place where God will decide who the ultimate winner is. As an argument for these theses the author reminds us that “the Arab-Israeli conflict, for example, was not widely regarded as a sacred battle from the perspective of either side until the late 1980s.”

The author also defines four stages of “symbolic empowerment” in the next chapter, “Martyrs and Demons,” which treats the stages through which the sides in the conflict pass as the symbolical perspective and interpretation deepens. The movements pass through a first stage in which they perceive the world as “a world gone awry”. The second stage is defined by the “foreclosure of ordinary options,” which is when those who are a part of cultures of violence see no possibility of improvement of the worldly circumstances in which they are captured. In the third stage takes place a “satanization of the enemy” who is seen as a force of evil, and then cosmic war appears to be in order for the world to make sense for the activists. The fourth stage is the most dangerous one because the communities that have arrived at this stage are extremely close to terrorism as an ultimate solution for regaining the lost power through a symbolic act.

The final chapter, “The Mind of God,” deals with the relation between extreme religious actions and public life. The spiritualization of violence made possible by religion gives huge power to terrorism, but the reciprocal effect is also important: because of these

extreme terrorist acts religion has another status in contemporary public life. This happens even though most terrorist groups are marginal within their society and are not always authorized by the clerical hierarchy. An example given by the author is Hamas, which only in Gaza was widely supported by the traditional Muslim clerics, elsewhere in Palestine being on the margins of “social respectability.” As a consequence, the function of terrorist violence is to promote “marginal religious movements into positions of power vis-à-vis their moderate, mainstream rivals.”

One of the conclusions of the book is that postmodern religious “rebels” aren’t completely abnormal or anachronistic. They are trying in fact to counter “modernism” understood as an opposite ideology, which in their view is reduced to individualism and skepticism.

The book ends with one question and five possible answers. The question concerns the outcome of the war opposing terrorism and secular states. The first two answers are based on governmental power and violence that can eventually destroy or dissuade terrorist groups. In the third case “violence wins” and the conflict will continue for a long period of time. This is the “solution” that terrorists desire and what in fact they are fighting for. The fourth and the fifth answers are based on a more metaphysical or ethical option: they involve the separation of religion from the political sphere, or “healing politics with religion.” In the latter option secular authorities will be obliged to embrace some of the religious values.



Marius Jucan, *Singuratarea salvata*. O încercare asupra operei lui Henry David Thoreau din perspectiva modernitatii americane

Editura Fundatiei pentru Studii Europene,
Cluj Napoca, 2001

Singuratarea salvata nu este doar o lucrare de bibliografie universitara. Subtitlul cu rezonanta academica a îndepartat, probabil, multi potentiali cititori, unii, prea tineri si prea sasisiti de bibliografii, altii prea ocupati si prea plictisiti ca sa ia un subiect de la zero. Adevarul este ca aceasta carte pretinde atentie, pentru ca autorul da impresia pe fiecare pagina ca spune ceva decisiv. Scriitura e densa, chiar si în lipsa atât de obisnuitelor astazi “draperii” de note, care au fost reduse la strictul necesar (poate chiar prea mult, lucrarii lipsindu-i bibliografia de la final).

Dar ce este aceasta carte si de ce ar trebui citita? Putem spune, într-o prima aproximare, ca, tematic, *Singuratarea salvata* este o reflectie asupra modernitatii printr-o revalorizare a unei perspective aparținând istoriei mentalitatilor aplicata operei lui Thoreau. Dar gândirea asupra modernitatii e aproape firesc asociata discursului filosofic (daca nu dam acestei sintagme sensul cel mai tare). În ce cheie ar trebui citita lucrarea? Teza noastra este ca ea solicita o lectura filosofica – iar audierea conferintei Prof. Adrian Paul Iliescu gazduita de SCIRI (Individualismul modern ca mitologie justificativa) nu a facut decât sa confirme faptul ca solitudinea, singuratarea, sunt concepte care ar trebui sa precepe mai mult pe cei implicati în studierea modernitatii de pe versantul filosofiei.

Care e relatia dintre singuratarea si individualism, în cadrul modernitatii? Este individualismul marele construct ideologic al modernitatii, în timp ce sentimentul singuratatii e doar raspunsul omului modernitatii mai mult sau mai putin recente la excesele acesteia, un fel de efect secundar al amfetaminei numita progres? Ori poate ca lucrurile ar sta altfel, cum sugereaza Adrian Paul Iliescu, si prima descoperire ar fi singuratarea, careia doctrina individualista vine doar sa-i dea un sens pozitiv? Este modernitatea o era a individului, sau una a singuratatii? Nu poate sa ne scape, desigur, diferenta de perspectiva a celor doua pozitii: cea dintâi pleaca de la cunoscutele lecturi filosofice ale modernitatii, si privilegiaza un anume set de termeni (ego cartezian, subiect, individ, centralitatea subiectului, rationalism etc.), în vreme ce a doua

LORIN GHIMAN

Faculty of History and
Philosophy, Babes-Bolyai
University, Cluj, Romania

prefera sa porneasca de la notiuni ca sistem simbolic, ideologie, spatiu public – spatiu privat, secularizare, progres, pragmatism, alienare, adica de la o perspectiva care ar tine mai degraba de antropologie, de istoria mentalitatilor, de studiul constructelor culturale, ideologice sau imaginale. Dar daca aceasta a doua perspectiva nu a ezitat sa foloseasca rezultatele investigatiei istorico-filosofice, recuperarea conceptuala a singuratatii (si ma refer aici la o recuperare explicita) în reflectia filosofica lasa de dorit înca. Singuratatea e relativul intramodern al melancoliei renascentiste. Iata ca miza acestei carti, sau, cel putin, a interpretarii noastre, se arata a fi foarte serioasa. *Singuratatea salvata* construiește un sistem conceptual doar aparent paralel celui filosofic. “Singuratatea” si conceptele pe care le antreneaza ocupa interstitiile grilei filosofice de gândire a subiectului, si o deformeaza. Marius Jucan reuseste sa construiasca un dialog cu niste absente textuale, care devine subtextul mereu în miscare al studiului sau – si asta cu o acribie si o coerenta terminologica mai putin întâlnite în ceea ce se cheama la noi îndeobste critica literara, alt motiv de a cere cititorului sa reconstituie filosofic aceasta carte. Prin aceasta reuseste mai mult decât sa reconfirme actualitatea operei lui Thoreau. Continuând acest fir, credem ca se poate, în cele din urma ajunge în preajma unei gândiri solide (ma refer aici mai ales la “priza” la realitatea factica) asupra modalitatilor de recuperare a resurselor ego-ului modern, în calitatea sa de subiect.

S-ar cuveni câteva exemple. Sa constatam mai întâi, alaturi de M. Jucan, ca singuratatea lui Thoreau nu este

una autarhica, nu e o forma de solipsism – si prin asta nici discursul despre aceasta nu poate sa fie astfel. Fenomenologia singuratatii - caci asta ne pare a fi solutia discursiva a lui M. Jucan - descopera cuplarea acestui concept cu altele, generând noi concepte care jaloneaza, pe masura ce textul înainteaza, explicitarea/ hermeneutica operei scriitorului american si a perspectivei acestuia în contextul problematic al modernitatii.

Întrucât e vorba de o singuratate în natura, aceasta singuratate, astfel relationata, permite accesul la individul complet, deschis atât salbaticiei si acceptând cruzimea scenelor fantasmaticе (p. 26), cât si propensiunii spre spiritualizare. Aceasta asceza moderna pare o “reductie la viata”, daca ni se permite aceasta licenta fenomenologica. Singuratatea, ca traire, presupune resemnificarea locuirii, deschizându-se tematica imaginarului gradinii, pe magistrala conceptuale trare – locuire – aflare de sine –realizare de sine – crestere spirituala - constiinta. Ca o paranteza, merita mentionata posibila paralela cu tematizarea levinasiana a locuirii, caci spatiul acestei recenzii nu ne îngaduie sa staruim asupra acestui aspect, ca si asupra multor altele. Ar fi de un cert interes investigarea în continuare a caracterului dual, real si imaginar, al locuirii (p. 59).

O alta deschidere de mare importanta în economia textului o reprezinta tematizarea experientei. Singuratatea în natura înseamna o constituire singulara a naturii si a individului deopotriva, la care contribuie inventia în actul reprezentarii, sentimentul naturii si, cel

mai interesant, capitalul reprezentat de dorinta (pp. 101 sqq). Irepetabilitatea, unicitatea punctuala a experientelor trasaturi care le face desirabile, reprezinta sursa dorintei. Acumularea/investigarea acestui capital de viziuni ale lui “a fi” (în contrapozitie cu modul lui “a avea”, exacerbat de societatea deturnata de la rosturile sale de ideologia progresului), ale lui “a fi cumva”, deci, este sursa retoricii eliberarii lui Thoreau, si, la mîna a doua, dar mult mai important poate, punctul de plecare pentru explorarea dualitatii tacere – discurs, vizavi de opera literara, de problemele comunicabilitatii, despre semnificatiile simbolice ale tacerii în literatura. Pentru Thoreau, ne spune autorul, dubletului societate - vorbire i se opune tacerea naturii, ramînînd ca acesta tacere sa suscite cautarea unui alfabet simbolic. Aici Jucan se apropie de o fenomenologie a scriiturii, realizata odata cu o hermeneutica secunda a operei lui Thoreau, daca prin aceasta din urma sintagma acceptati sa înțelegeti demersul de apropiere de ratiunea productiva care sta în spatele creatiei: “cum a ajuns sa faca asta?”. Dar ce se întîmpla cînd tacerea, ca indicare a unei absente, este a artefactului? Mai este vorba de un artefact? Dar daca aceasta tacere nu e simbolica, ci “efectiva”? (v. analizele lui M. de Certeau asupra picturii lui Bosch, sau romanele închise oricarei semnificari exterioare ale lui Quignard). Iata numai una din problemele asupra careia textul deschide, va trebui sa concedeti, destul de departe de modestia cercetarii pe care o lasa sa se înțeleaga titlul.

Capitolele III – V, în care se insista cu precadere asupra temei experientei, ofera o reluare în cheie proprie, însa cu un vocabular extrem de robust si relevant filosofic, a cîtorva “cuceriri” ale filosofiei secolului trecut, legate de problema facticitatii: eficienta, autenticitate, originaritate, heideggerianul *Jeweiligkeit*, locuirea levinasiana, *Lebenswelt*-ul husserlian, hermeneutica facticitatii si probabil altele, pe care nu le-am sesizat.

Cititorul atent va putea observa singur complexitatea temei singuratatii, tratata în aceasta lucrare cu o pasiune analitica ce depaseste încercările noastre de simplificare si rezumare.

Revenind la întrebarea privind relatia dintre individ si singuratate, sa punctam concluziile profesorului clujean cu privire la aceasta. Experienta singuratatii în natura modifica “relatiile de putere” curente modernitatii dintre om si natura: Thoreau nu vede în eroul sau un “domn al existentului”, iar capacitatile sale creatoare nu releva de acel Trieb faustic atît de prezent în constituirea individului romantic european. Simplu, virtutile singuratatii sunt terapeutice, ea fiind modalitatea de regenerare, restaurare a sinelui, ca punct de ridicare tocmai a acestui sine, ca “devenire la sine”. Cu alte cuvinte, nu o tema romantica, ci un principiu de constructie. Singuratatea e una experimentală, fara însa a bagateliza acest termen, iar punctul ei de întoarcere este, la urma, tot societatea. Este în opera lui Thoreau paradoxul societatii americane, dominata de un individualism exacerbat care însa coexista cu un spirit comunitar foarte solid.



KEY WORDS:

politics, security, NATO,
America, Romania

Am putea spune ca aceasta deloc de subestimat încercare asupra operei lui Thoreau nu este *din* perspectiva modernitatii americane, ci *da* o perspectiva asupra acesteia.

Lectura acestei carti solicita multa atentie, dar ea este cu prisosinta rasplatita. Apropiati-va de ea cu un *check-list* al problemelor cele mai importante ale reflectiei asupra modernitatii, si, la capat, nu veti fi surprinsi sa o gasiti bifata la toate punctele. Cititorul va fi câstigat, în acelasi timp, si ca cititor interesat al lui Thoreau. *Singuratatea salavata* releva de o posibila salvare a individului, poate prin normalitatea lui nenormativa (p. 119).

Lorin Ghiman

Romanian Journal of Society and Politics. Security in Romania / Security for Romania

Volume 2, Number 2, October 2002

Aparut cu putin înainte de summit-ul de la Praga, acest numar al RJSP - revista ale carei nivel academic, utilitate si interes public al ariei tematice sunt deja cunoscute cititorilor JSRI – a suferit, cum era poate firesc, si dupa cum se indica si în *Editorial Statement*, o usoara modificare a temei, care se concentreaza pe relatia României, si, în general, a tarilor din centrul si estul Europei, cu NATO. Este privilegiata astfel prima parte a subtitlului tematic: securitatea pentru România. Voi încerca sa ma concentrez asupra acelor aspecte care demonstreaza cel mai clar utilitatea si actualitatea acestor materiale, care nu au fost concepute, cum ar putea sustine unii sceptici, doar pentru a face publicitate “cauzei românești”, în proximitatea reuniunii Aliantei Nord-Atlantice din noiembrie 2002.

Aceasta recenzie va încerca sa invedereze, pe lînga necesitatea stringenta a existentei unor opinii si a unor expertize competente, neutre (i.e. din afara puterii, fie ea militara sau civila) în problemele reformei sectorului

securității din țara noastră – asupra carei necesități avertizează de altminteri în mai multe rânduri, autorii articolelor tematice – și alte aspecte care demonstrează relevanța acestor abordări în “cea mai recentă” realitate. Ma refer aici, desigur, la realitatea de după invitarea României (împreună cu celelalte 6 state), la problemele care se ridică acum pentru securitatea în și pentru România, precum și la războiul din Golf, la acesta din urmă însă nu cu patima care se pune în general în discutarea celei mai “fierbinti” realități – ci cautând să indice răspunsurile implicite care se dau în unele din articolele publicate cătorva întrebări care preocupă opinia publică în legătură cu intervenția forțelor anglo-americane în Irak. În acest punct articolele tematice oferă câteva clarificări conceptuale importante pentru înțelegerea situației; mă voi margini să le trec în revistă, lăsând deoparte aplicarea lor efectivă într-un model explicativ al conflictului.

Mai întâi, să observăm, împreună cu Ronald H. Linden (*Introduction: Romania, NATO, and the New Security Environment*) schimbarea pe care o suferă conceptul de securitate, atât pentru Alianță, cât și pe plan mondial, putem spune, în noul mediu internațional, cel de după caderea regimurilor comuniste și a Cortinei de fier. Apariția unei noi situații, precum și a unor probleme de securitate adesea neașteptate (vezi de pildă atacurile teroriste de la 11 septembrie 2001) necesită o reformă a sectorului securității, i.e. constituirea unei noi paradigme de înțelegere a securității, care se îndepărtează de modelul tradițional, care mizează pe sinonimia apărare – securitate, datînd din perioada

Războiului rece. O bună introducere în aspectele teoretice ale acestei problematice o oferă articolul semnat de Adrian Miroiu, *National and International Security the Dawn of the XXI Century: The Romanian Case*. Acest proces de reformă angajează deopotrivă NATO, UE, și țările dornice de a se încadra în aceste organisme internaționale. Se înțelege astfel de ce intrarea în NATO, și în mod similar în cazul accesului în UE, necesită în primul rând o “schimbare calitativă a concepției de apărare națională” (Peter M.E. Volten, *Romanian Security and Defence Policy Reform from a Western Perspective*). NATO operează trecerea de la o comunitate de apărare similară pactelor din perioada interbelică, de exemplu, la una de securitate, termen care include acum și aspectele stabilității individuale și comune, în domeniul social, economic și politic. Dacă în perioada deja vetustă a Războiului rece, considerentele geopolitice primînd, au fost admise în Alianță și state a căror atașament față de valorile democrației era discutabil, acum nu mai e cazul. Un aspect de interes deosebit pentru integrarea în structurile NATO, referitor la cele indicate aici îl reprezintă relația dintre armată și autoritățile civile, caruia i se acorda un spațiu important în articolele lui Stephen Blackwell, *Reform and Institutional Cooperation: Romanian Civil – Military Relations and the Accession Processes to NATO and the European Union*, respectiv Marian Zulean, *From Warsaw to Prague: The Dynamics of Civil – Military Relations in Romania after 1989*. Ele vin să dea diferența specifică dintre cele două *acquis* (pentru admiterea în NATO, respectiv UE).

Ceea ce intereseaza poate mai mult actualmente, si sta în aceste articole la baza discutarii unei chestiuni atunci la ordinea zilei, adica argumentatia pro sau contra largirii Aliantei, este, pe de o parte, clarificarea pozitiei NATO si a membrilor sai vizavi de atacurile teroriste de la 11 septembrie, urmate de atacarea Afganistanului, iar apoi fata de razboiul contra Irakului, iar pe de alta, eventualele neînțelegeri dintre membri în privinta razboiului din Golf, si în ce masura releva de agende diferite ale Statelor Unite si a Uniunii Europene, sau chiar, cum se spune uneori, de un posibil diferend. Punctul de vedere american este excelent surprins în cele doua articole din sectiunea de discutii, semnate de doi reputati specialisti, Jeffrey Simon, *NATO at Crossroad: Can It Cope With Post-September 11th and Enlargement Challenges?*, si William E. Odom, *To Enlarge Yes, But How Much and How Fast?*. Realismul american e evident atunci când se ia în serios faptul fundamental ca, deocamdata, singura tara care are capacitatea de a sustine un conflict militar este SUA. “Partea americana” este constienta de rolul pe care îl are înca de jucat în Europa, si de utilitatea NATO nu ca o platforma a intereselor americane ci, în cele din urma, ca forma de coagulare a unei conceptii privind stabilitatea si dezvoltarea durabila în zona, si nu numai. Eforturile UE de a încropi o forta militara comuna, fara aport american, sunt vazute ca incapabile sa asigure, pe termen lung, stabilitatea unei regiuni cu o lunga si succulenta istorie de conflicte. Pe de alta parte, una din principalele probleme recunoscute este asigurarea unei convergente de

pozitii între Statele Unite si aliatii sai de pe cealalta parte a Atlanticului, în lipsa acesteia viitorul Aliantei devenind incert. Viitorul Aliantei trebuie decis de comun acord, pastrând fina balanta în privinta pozitiei americane, între paznic oarecum exterior si cap al grupului, amîndoua aceste pozitii prejudiciînd pe toata lumea.

Este evident ca NATO este o organizatie al carei rol si statut sufera modificari, de la momentul 1989 încoace, care cauta sa se adapteze la o realitate internationala cu evolutii imprevizibile. Consider, ca o paranteza, ca atacarea Irakului este, din perspectiva actualei autodefiniri a Aliantei de care releva, pasul urmator, consecvent cu invocarea de catre ceilalti membri ai Pactului Nord-Atlantic a Art. 5, dupa atacul terorist din 11 septembrie. Chiar daca, sa o spunem, consecventa, coerenta, au, în plan politic, minusurile lor, iar eforturile si hotarîrile pe care le cere uneori “pazirea” acestor attribute fara alta justificare, le aduce în proximitatea unei conceptii idealiste (ca sa nu spun ideologice) asupra politicii internationale. Asta este ceea ce afirma, oarecum, si A. Miroiu, vorbind despre o oscilatie realism – idealism în pozitionarile teoretice americane.

Lasînd în urma partea tematica, sa spunem cîteva lucruri si despre excelentele articole de cercetare cuprinse în acest numar. Primul dintre ele, semnat de Liliana Pop, *Where the Domestic Meets the International: The Role of the International Financial Institutions and the EU in Romania's Post-Communist Transformation*, prezinta dialectica *sui generis* a relatiilor dintre partea româna si



MARIA GYEMANT

Faculty of History and
Philosophy, Babes-Bolyai
University, Cluj, Romania

institutiile financiare internationale si UE, care duce la transformari ale regimului economic si administrativ de la noi. O lucrare care ar trebui sa înlature suspiciunea pe care multi români o mai au fata de aceste institutii, si care ofera o imagine asupra dinamicii procesului de modernizare, care, pe termen lung, ne poate face titularii unui bine temperat optimism. Articolul lui Laurentiu Stefan, *Data and Research on Romanian Political Elites*, este în acelasi timp extrem de interesant si dezamagitor. Autorul da o imagine despre stadiul actual în cercetarea elitelor politice în general, precum si în România, propunând apoi o perspectiva de studiu proprie si un plan de recuperare a lipsei de materiale si analize empirice, din aceasta perspectiva. Întrebarile care ghideaza acest gen de analize, si aplicarea lor pe realitatile românești, foarte bine puse, ramân însa, în spatiul acestui articol, dedicat tocmai prezentarii stadiului în care se afla o disciplina, fara raspuns, si acesta este singurul motiv al dezamagirii. Nu ne ramîne decît sa asteptam o cît de rapida materializare a acestui plan de lucru, a carui realizare ar fi mai mult decît profitabila pentru disciplinele sociologice si politice si care ar putea, de ce nu, juca un rol poate si mai important, în viata civica.

Maria Gyemant

Adrian Paul Ilescu, *Solitude and the Birth of Modernity*

Ed. Cris, Bucuresti, 1999, 120 p.

Solitude and the Birth of Modernity propune o noua perspectiva din care poate fi abordata modernitatea. Asa cum autorul marturiseste, tema solitudinii l-a preocupat vreme îndelungata conducîndu-l pe aceasta cale ale carei concluzii sunt pe cît de demne de luat în considerare pe atît de nelinistitoare. Privind din edificiul freudian al analizei psihologice, autorul constata ca imaginea consacrata a modernitatii ca mars triumfal al individului catre emancipare are toate sansele sa se dovedeasca a fi o simpla iluzie, fateta lucitoare a unei izolari defensive provenita din diverse inadaptari la marile schimbari sociale si religioase. Capitolul *Solitude as Isolation in a Personal Relationship with God* dezvolta problema asa-numitei “privatizari a mîntuirii” (“privatisation of salvation”, p.18),

KEY WORDS:

solitude, modernity,
individualism, Descartes,
Montaigne, Hobbes

interpretata ca o tentativa de sustragere de la dezordinea religioasa provocata de colapsul comunitarismului specific Evului Mediu. Daca pîna în acest moment omul se definea prin grupul religios la care apartinea, izolarea fiind considerata un pacat, în modernitate el își dezvoltă o relatie personala cu Dumnezeu care evoluează pîna într-acolo încît fiecare ajunge a fi creatorul propriului sau Dumnezeu. Iar aceasta poate fi interpretata ca un demers egoist, o eschivare de la responsabilitatea fata de celalalt. În contextul unei dezordini de ordin religios, în care marile sisteme metafizice devin irelevante, omul modern adopta ca model calauzitor istoria, scena a violentelor, furiei si egoismului, doar pentru a se confrunta cu înspăimîntatoarea realitate ca oamenii, departe de a se iubi între ei, sunt caracterizati de ura împotriva tuturor celorlalti, care este starea lor naturala. Alaturi de acest soc al urii (“the shock of hatred”), apar alte descoperiri de acest gen, precum constientizarea interioritatii inaccesibile a fiecarui individ si consecinta ei, anume faptul ca toti sunt straini unii fata de altii. Astfel stînd lucrurile, solutia fireasca este izolarea, ca reactie la un nou fenomen, care este oroarea de multimi si de diversitatea lor naucitoare si ostila.

Acesta este cadrul în care autorul își inserează teoria, anume ca pe lînga individualismul “bun”, mult laudat de opinia generala, acel individualism activ care îndeamna la emancipare si autonomie, ca o prescriptie valabila pentru fiecare si ai carei exponenti sunt însufletiti de o dorinta altruista de a lumina, exista un

individualism “rau” , pasiv, care însoteste acest fenomen ca o umbra si care, pe scurt, e un fel de “vreau sa fiu lasat in pace”. Miza lui Adrian Paul Iliescu este ca acest individualism “rau” poate fi gasit la radacina oricarei teorii ce privilegiaza sinele. Dupa parerea lui, initial a existat tendinta de izolare ca si consecinta a spaimei si dificultatilor de adaptare ale unor oameni fortati sa se confrunte cu mari schimbari, si abia apoi teoriile individualiste ce sprijina autonomia si autosuficienta fiecaruia au venit sa justifice, sa legitimeze înstrăinarea pana la urma egoista a acestora. Prin aceasta el discreditează orice filosofie ce aduce în prim plan lumea interioara a individului, deoarece aceste filosofii apar ca simple legitimari ulterioare ale unei retrageri lase în fata dificultatilor unei lumi în schimbare, constructuri umane împodobite cu o aura mistica si nu adevaruri absolute privind natura umana (p.17).

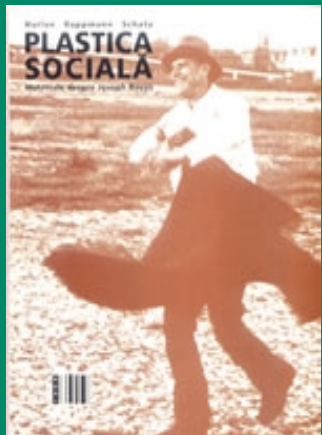
Pentru a-si argumenta pozitia, autorul abordează lucrarile acelor filosofi care sunt de regula socotiti initiatorii acestui curent individualist, anume Montaigne, Descartes si Hobbes. Fiecare dintre acestia este pentru Adrian Paul Iliescu un exemplu relevant de izolare. În primul caz e vorba de izolare sociala, în al doilea de izolare intelectuala, iar în al treilea de izolare politica. În cazul lui Montaigne discutia se concentrează asupra planului social. Într-o prezentare, ce abunda de citate, a operei filosofului, autorul sustine ca Montaigne *pare* doar ca urmărește prin izolare eficacitatea actiunilor sale cînd de fapt întregul lui efort e menit sa justifice o profunda dezamagire fata de

lumea în care traieste. Pe de alta parte, Descartes își datoreaza descoperirea, anume reductia pana la nivelul cogito-ului, exclusiv unui elitism intelectual care îl face sa desconsidere orice descoperire stiintifica de pâna la el. În cazul lui Hobbes se insista pe cunoscuta sintagma *homo homini lupus* pentru a se sustine ca filosoful era convins ca lupta pentru putere, care e starea naturala a omului, e o forma de individualism irrational bazat pe opresiune si dusmanie si, deci, omul e condamnat la o stare de permanent razboi care-i face viata mizerabila si, mai ales, solitara (“every man is enemy of every man [...] and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish and short” *Leviathan*, Ch. XIII, p. 79). Doar ca Adrian Paul Iliescu face abstractie de faptul ca Hobbes vorbeste aici de starea naturala *în opoziție* cu statutul omului în societate si e departe de a sustine un mod de viata solitar. Dimpotriva, el recomanda *contractul* între oameni, care e piatra de temelie a unei societati, deci a vietii în comun, drept solutie pentru depasirea vietii violente si solitare proprie omului în stare naturala. Rezerve similare pot aparea si în cazul lui Montaigne si al lui Descartes. Daca aici tendinta catre izolare, o oarecare preferinta a singuratatii, e mai evidenta, totusi demersul acestor filosofi e mult mai mult decat justificarea unor inadaptari. Daca Montaigne este dezamagit de compatriotii sai, daca Descartes își subestimeaza contemporanii, toate aceste amanunte ale vietii lor personale sunt irelevante când sunt discutate operele lor. Si de vreme ce aceste opere exista pentru ca oricine sa aiba acces la ele, este clar ca

oamenii acestia nu s-au retras cu totul din societate ci, dimpotriva, își împartasesc concluziile, fie ele rezultate al unei meditatii solitare sau ale unor dispute publice, si, implicit, se raporteaza la cei care urmeaza sa le primeasca.

Acuzatia adusa lui Montaigne, anume ca nu recunoaste nici un alt individ înafara de sine si, în consecinta, ideile sale sunt doar o demonstratie de forta si nu o recomandare pentru fiecare individ, nu o pledoarie pentru o delimitare adecvata între public si privat (Ibidem., p.44), este nefondata. Scopul lui Montaigne nu e sa faca filosofie sociala, ci sa analizeze structurile intime ale individului, iar faptul ca se refera la sine ca obiect al analizei este doar dovada înțelegerii situatiei care, recunosc, a pus în încurcatura multi filosofi, anume ca nu avem acces la alteritate decât prin analogie cu propria noastra persoana.

În ce-l priveste pe Descartes, A.P. Iliescu sustine ca opera lui Descartes se naste dintr-o izolare voluntara ce apare ca si consecinta a dezamagirii provocate de disputele scolastice si de frecventele erori ce intervin în acestea. Citînd din *Discurs asupra metodei*, autorul conchide ca aderarea lui Descartes la legile si principiile statului sau e un compromis provizoriu menit sa-l scuteasca pe filosof de conflicte. Iar argumentul final al teoriei ca Descartes era adeptul izolarii este ca a refuzat orice colaborare, fiind convins ca o opera perfecta nu poate avea decât un singur autor. Dar aici trebuie mentionat ca Descartes nu e *împotriva* a tot ce pune între paranteze. El își rezerva doar dreptul sa *verifice* toata aceasta cunoastere si nu numai ca nu



ALEX MOLDOVAN

MA in Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania.

E-mail: moldofilus@yahoo.com

neaga nimic, dar e gata sa reaseze la locul ei orice cunoastere care se dovedeste întemeiata în urma unei cercetari amanuntite. Iar în ce priveste refuzul de a colabora, este evident ca descoperirea lui Descartes este unul din acele puncte de cotitura ale filosofiei, o revelatie care nu poate fi înțeleasa de oricine. Reductia nu poate fi explicata, predata, ea trebuie asumata de fiecare pe cont propriu, de aceea sunt de înțeles rezervele lui Descartes. Dar de aici pana la a afirma ca Descartes era un spirit solitar si, mai mult, ca aceasta tendinta e rezultatul unei înfrangeri, a unei incapacitati de adaptare, mi se pare exagerat.

Înteleg ca ideea acestei carti, cum ca la baza teoriilor individualiste exista semne ale unei înclinatii catre solitudine, își are punctele ei tari, iar argumentarea este puternica. Dar aceasta solitudine, felul în care e privita ca rezultatul unor slabiciuni, al unor frustrari, si mai ales ca adevaratul fenomen la care se raporteaza întreaga modernitate devine un minus atât de pregnant asezat în fata oricarei opere filosofice de valoare scrisa de la Descartes încoace încat mi se pare de preferat ca, în loc sa anulam... întreaga filosofie clasica germana, spre exemplu, sa ne punem un mic semn de întrebare dupa ultimul cuvânt al acestei lucrari.

Alex Moldovan

Volker Harlan, Rainer Rappman, Peter Schata – Plastica sociala. Materiale despre Joseph Beuys
Editura IDEA, Cluj-Napoca, 2002, 159 p.

Necunoscut, practic, la noi cu exceptia cercurilor strâmte ale specialistilor în domeniu si a adevaratilor pasionati de arta contemporana, artistul german Joseph Beuys (1921-1986) este la ora actuala un nume pe care nici un dictionar de arta care se respecta nu îl poate ignora. Lucid si utopic în acelasi timp, ca orice vizionar, el este la aceasta ora o adevarat institutie a culturii occidentale, un model si un reper. Implicarea constanta în viata sociala îl va mentine în centrul atentiei, al scandalului chiar, fapt dezirabil în fond pentru cineva care promoveaza o schimbare radicala a structurii sociale, aducându-i numerosi aderenti. Firestii detractori nu au facut decât sa-i consolideze pozitia. Cartea se ocupa – prin interviuri, discutii si

KEY WORDS:

Beuys, contemporary art, political activism, conceptual art, Fluxus

comentarii ale celor trei autori - în special de acea parte a activității lui Joseph Beuys care ține de activismul politic. Lucrarea de fata, aparuta în traducerea lui Sorin R. Tigareanu în aceleasi conditii grafice cu care Editura Ideea ne-a obisnuit, pastreaza – la cererea expresa a editorului german – forma editiei germane. Si asta în beneficiul cititorului.

Asociat pe parcursul carierei sale cu diferite miscari novatoare ale anilor '60, '70 – în special cu arta conceptuala si cu miscarea Fluxus – el reuseste, cu usurinta pe care doar spiritele puternice o poseda, sa-si pastreze nealterat timbrul specific. Arta conceptuala neaga necesitatea existentei unor obiecte artistice de felul celor care ar putea fi expuse si depozitate într-o galerie; ea se manifesta prin declaratii, *happening* -uri, prezentari ale travaliului artistic si exemplificari ale procesului de geneza, toate purtând marca efemerului în ceea ce priveste corporalitatea lor, dar cu o atât mai durabila persistenta în memoria celor implicati direct. Miscarea Fluxus, nascuta în 1961 la New York, trimite înca din denumirea ei la „starea de flux în care se dizolva artele”, la faptul ca, prin manifestari ca anti-poezia, anti-muzica etc., totul devine arta, oricine poate deveni un creator. Arta si anti-arta nu se exclud, ci se completeaza reciproc.

Fara a renunta la partea de mestesug artistic efectiv pe care orice veritabil artist o poseda, Beuys alege sa-si puna îndemânarea în slujba unui singur ideal: transformarea radicala a sistemului politic, revenirea la originara democratie prin distrugerea politicianismului. De unde pâna unde, însa, “plastica sociala” si ce vrea

o astfel de ciudata sintagma sa însemne? Solutia pe care Beuys o propune vizeaza o cale practica de iesire din impasul la care a dus gândirea occidentala – duala, construita pe cupluri antagonice de termeni cum ar fi marxism vs. crestianism; proprietate privata vs. proprietate de stat – prin restabilirea suveranitatii individului asupra clasei conducatoare. Partidele politice, expresie initiala a sistemului democrat caracterizat de guvernarea prin delegati, nu mai reprezinta pe nimeni. *Organizatia pentru Democratie Directa prin Referendum*, pe care el o înfiinteaza si o conduce, desfasoara o serie de actiuni menite a duce la constientizarea problemelor. Singuri oamenii trebuie sa ia puterea în mâini la nivel decizional si sa actioneze direct – nu prin vot periodic, ci prin plebiscite si referendumuri organizate în legatura cu cele mai importante probleme – asupra socialului vazut ca materie prima, ca si câmp de lucru al fortei creatoare a fiecaruia dintre oameni. “Oamenii vor deveni atunci <<sculptori, modelatori sau arhitecti ai organismului social>>, daca vor ajunge la <<reprezentari mai profunde despre organismul social.>>” (p. 33). Arta = libertate, fiecare om = un artist. De abia atunci când fiecare dintre oameni își va activa potentialul creativ si va trece de la starea pasiva la o continua modelare a societatii, a arhitecturii acesteia, se va putea vorbi despre o împlinire – crede Beuys – a destinului demiurgic al omului Dumnezeu. Arta nu mai are a se ocupa de sterile si hedoniste reprezentari ale realitatii, ci de însasi modelarea ei. Ideea nu este noua, formula(re) da. Nu mai târziu de sfârșitul secolului al



PETRU MOLDOVAN

MA Student, MA Program
in Culture and Communi-
cation, Babes-Bolyai
University, Cluj, Romania
E-mail:
pmmoldovan@yahoo.com

XIX-lea, Nietzsche avansa teoria omului ca opera de arta, ca încununare apoteotică a muncii filosofului sau artistului pedagog asupra altuia, dar în special asupra lui însuși. Aici este însă vorba de o acțiune concertată, de o sincronizare perfectă între actanții sociali, tocmai de o înfrângere a individualismului și de o repotentare a comuniunii de indivizi.

Democrația perfectă este un mit, o proiecție utopică. Din fericire, există indivizi care nu știu asta, sau nu vor să învețe. Pentru că este extrem de facil să te ascunzi în dosul exprimarilor sententioase și să refuzi luarea de poziție; cu mult mai greu este să ai nebunia de a încerca să schimbi ceva. O veritabilă lecție despre ceea ce democrația înseamnă cu adevărat, despre însăși esența fenomenului: un neîncetat și de neînlocuit *agon* între toate forțele implicate în viața publică, iar la un nivel mai general, între ceea ce, printr-o tristă ironie a istoriei, s-au dovedit în cele din urmă a fi două tabere – de multe ori opuse până la ireconciliabil: poporul și reprezentanții săi, omul și statul.

Petru Moldovan

Moshe Idel, Hasidism între extaz și magie

Ed. Hasefer, București, 2001

Demersul lui M. Idel își are punctul de plecare în câteva aspecte ale hasidismului care au fost considerate drept marginale în abordările academice. Potrivit acestuia, magia și mistică, trebuie analizate dintr-un punctul de vedere al unui model religios complex în care aceste două aspecte sunt considerate ca faze ale unei concepții mai cuprinzătoare. Propunând o asemenea abordare, M. Idel accentuează ideea că în cele mai multe cazuri, hasizii nu considerau extazul ca un tel final al demersului lor, deoarece aveau un scop spiritual în plus: să antreneze emanția divină în sprijinul comunității. Magia este descrisă ca un mod de viață coerent din care fac parte misticismul și arta conducerii. Acest mod de viață încorporează experiența celor dreți, *tzadikimii*, alături de un ideal mai larg, adică o încercare de a contribui la bunăstarea umililor discipoli ai *tzadikului*. În acest context se

accentueaza ideea unei întoarceri a misticului hasid de la experienta lui extatica, la calitatea lui de “învatator”, de stâlp al comunitatii sale.

În descrierea diferitelor fenomene hasidice drept mistice sau magice, M. Idel este înclinat sa vada în ele încercari de explicare pe de o parte, a contactului cu divinitatea, iar pe de alta parte, a rolului pe care misticul îl are în comunitatea iudaica, precum si atitudinea acestuia fata de materialitate. Prin sublinierea magiei si a teoriei ei, autorul doreste conturarea unei imagini mai cuprinzatoare care sa fie în stare sa justifice aspectele legate de experienta în toata diversitatea lor si, totodata, sa tina cont de mai multe surse decât au avut în vedere alti autori.

M. Idel propune o perspectiva diferita atât de abordarea lui Buber cât si de istorismul lui Scholem. Pentru M. Idel, aparitia hasidismului nu este rezultatul unei confruntari între cartile antice cu cele moderne; deoarece, motiveaza M. Idel, prin raspândirea unei carti nu se naste un fenomen spiritual major. Asumptia lui Idel este ca maestrii hasizi au avut la dispozitie o literatura mistica variata. Criteriul cantitativ ar avea importanta doar daca este pus în legatura cu dovada raspândirii unor concepte calitativ diferite, iar propunerea lui M. Idel este luarea în considerare a cât mai multor posibilitati înainte de a alege una ca fiind cea mai influenta. Aceasta abordare poate avea ca rezultat un punct de vedere mai larg în ceea ce priveste importanta misticii evreiesti în înțelegerea misticismului hasidic. Problema centrala în dezvoltarea gândirii mistice evreiesti pentru M. Idel nu

este legatura dintre diferite scoli în cadrul unui continuum istoric, ci ideea ca se poate observa, în fiecare dintre manifestarile gândirii mistice iudaice, si foarte bine în hasidism, ca o serie de alegeri au fost facute dintr-o varietate de alternative existente. Coexistenta unei varietati de paradigme mistice în cadrul misticismului iudaic poate explica modul în care hasidismul a reusit sa repuna în circulatie un întreg set de concepte mistice care erau marginale în lurianism sau sabatianism. Prin luarea în considerare a tuturor paradigmelor, ceea ce Idel numeste “panorama mistica”, si din posibila întrepatrundere a acestor elemente unele cu altele, putem ajunge la o înțelegere mai corecta a fenomenului complex care este misticismul hasidic.

Prin folosirea unei teorii a modelelor, M. Idel vizeaza o metodologie care se adreseaza numitorilor comuni ai multor forme de mistica iudaica pentru a descrie interactiunile si integrarile lor, dar care lasa loc si schimbarilor istorice. Aceste modele apar ca moduri de organizare a uriasului si disparatului corpus hasidic într-un meta-limbaj religios semnificativ. În acest context gânditorul spune ca formele importante ale spiritualitatii evreiesti nu au aparut ca rezultat al confruntării istoriei, crizelor istorice sau a altor situatii socio-economice cu misticismul, ci din sinteze între aspiratii religioase, personalitati, idealuri, nomenclaturi si temeri, pe de o parte, si diferite modele mistice, pe de alta parte. Cuvântul “model”, în acceptiunea lui M. Idel, trimite mai degraba la acele moduri de gândire despre care se crede ca existau în mistica iudaica

prehasidica, decât la sistem sau structura. Aceasta se datorează faptului că modelul propus combină un *modus operandi* cu un *modus vivendi*.

Termenul de extaz este folosit de Moshe Idel cu sensul de stergere temporară a personalității proprii, situație care apare atunci când cineva este posedat de puterea divină sau de prezența ori spiritul divin. Iar datorită accentului pus pe controlul naturii se poate face deosebirea clară între magie și teurgie, cea din urmă fiind încercarea misticului de a determina o schimbare în infrastructura divină.

M. Idel admite că deși condițiile istorice pot modela nevoile și aspirațiile indivizilor care aparțin unei anumite generații, totuși, acele tipare care oferă un răspuns, existau deja, prin adaptare și selectare. Dar modelul devine semnificativ pentru un tip de literatură ulterioară, nu prin simpla citare, ci dacă a fost fecund. Privitor la termenii “mistica” și “mistic”, M. Idel restrânge discuția la una din formele de mistica iudaică care constituie mistica hasidică: forma extatică așa cum a fost ea formulată de Abraham Abulafia și inclusiv de cabaliștii safedieni. Din punct de vedere istoric și fenomenologic modelele mistic și magic împartasesc câteva trăsături importante.

Chintesența modelului mistico-magic este definită de M. Idel ca desfășurarea unei experiențe interioare, mistice, care constă într-o unire cu Dumnezeu, adesea precedată de un sentiment auto-provocat al “nimicului”, o extindere a conștiinței urmată de reîntoarcerea la această lume și atragerea în jos a

energiei divine prin realizarea ritualului, iar apoi prin distribuirea acestei energii și altora.

Modelul mistico-magic este omniprezent în literatura hasidică, ceea ce demonstrează caracterul central pentru toate formele majore ale hasidismului secolului al XVIII-lea, dar și pentru gândirea hasidică ulterioară. Aspectul mistic al acestui model poate fi conceput ca tehnica magiei care se străduiește să realizeze idealul, și anume atragerea magică în jos a influxurilor divine. În el se îmbină experiențe mistice intense, atinse prin folosirea practicilor anomice, cu practica ulterioară a poruncilor care în acest caz au o încărcătură mistico-magică; ele sunt cele care atrag și conțin divinul în lumea aceasta, la fel cum o fac Sefirot în lumea cerească. M. Idel presupune că o abordare sistematică a dezvoltărilor în gândirea mistică iudaică, ce poate explica mai bine modificările ulterioare în hasidism, este mai bine ajutată de un punct de plecare experiential, decât de premise teoretico-teologice. Magie și extaz, realizări materiale și spirituale, cuprind, sub diferite aspecte, fenomene de intensă viață religioasă, iar concentrarea asupra modului în care ele interacționează asigură o mai bună explicație a hasidismului. Pentru aceasta, M. Idel analizează două tipuri de practică iudaică: rugăciunea și studiul Torei. Atunci când modelul mistico-magic se referă la rugăciune, poate fi privit ca o combinație a celor două modalități religioase: misticul și profeticul. Atitudinea mai puțin personalizată a religiozității mistice poate fi comparată, în opinia lui M. Idel, cu partea mistică a modelului, în timp ce aspectul atragerii în jos,

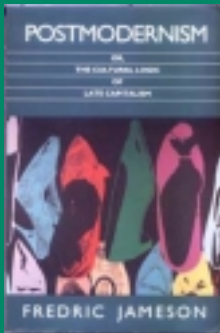
întoarcerea în societate pentru a împarti înfluxul și abundenta, ar corespunde religiozității profetice. Studiul Torei, în practică, înseamnă o atomizare a textului studiat și credința magică în textul canonic, considerat a fi un talisman sacrosant. Subliniind aspectul rostirii rugăciunii, mistică hasidică răspunde în acest mod la *kavanot* din rugăciunea lurianică ce accentua contemplarea literelor scrise.

Pierderea caracterului de supremație al *kavanot* lurianice printre hasizii secolului al XVIII-lea este conform lui M. Idel o consecință a adoptării și răspândirii conceptului talismanic al rugăciunii, deci nu o impunere a unei alternative mistice. Accentele magice ale lui Cordovero sunt vizibile la primii învățatori hasizi, doar că, în discuțiile lor, este perceptibilă o transformare a magiei în mistică. Aceasta tendință a devenit ulterior dominantă în dezvoltarea rugăciunii hasidice. În cazul hasidismului, cele două modele, cel mistic și cel magic, au contribuit la apariția unor tendințe similare printre misticii evrei din secolul al XVIII-lea. Modelul mistic a influențat presupunerea hasidică conform căreia presupozitia spirituală este una crucială în vederea dezvăluirii secretelor textului sau pentru întâlnirea experientială a acestora; în timp ce modelul magic prefera să privească textele canonice, în special Biblia, ca pe o entitate talismanică. Abordarea psihologică, ne spune M. Idel, este cea care argumentează că sistemele teozofice complexe trebuie înțelese așa cum sunt reflectate în personalitatea umană, mai ales sub aspect spiritual. Aceasta predispoziție către abordarea unui text sfânt pare

crucială pentru atitudinea hasidică, și nu doar în privința problemelor de hermeneutică, ci și pentru modul de viață hasidic în general. Fără presupunerea unei asemenea abordări entuziaste a vieții mistice par greu de înțeles unele atitudini hasidice.

Presupunerea că simpla citire a Torei atrage influxul ceresc în litere ridică, în opinia lui M. Idel, problema statutului recitării altor texte canonice. Textele canonice au un statut ontologic, iar conținutul lor specific reprezintă un tip special de eveniment care poate fi reprodus prin recitarea textului respectiv. Tzadikul este persoana care îndeplinește modul de rugăciune hasidică și studiază Tora pentru sine, el este unealta acțiunii divine. Tzadikul imită, jos, pe cel de sus, primind ordin să transmită influxul spre lumile de jos.

Studiul lui M. Idel a încercat să arate că maestrul hasizi au adoptat și au transformat o varietate de elemente mistice și magice, concepte și practici. Prin analiza modelului mistico-magic a arătat că gândirea și experiența hasidică sunt caracterizate de un efort susținut de a menține la un loc cele două extreme, spiritualul și materialul, ca parte a unui sistem atât religios cât și social. Hasidismul nu este doar o popularizare a Cabalei. El are și un conținut care reprezintă atât o continuare cât și o semnificativă divergență în raport cu tipurile anterioare de gândire. Astfel, hasidismul apare descris într-o manieră densă ca o modalitate religioasă care a combinat trasaturile preaxiale și axiale. Aceasta sinteză a fost decisivă pentru înțelegerea răspândirii ei în rândul maselor și a atractivității ei pentru elita.



Gabriel Troc

Fredric Jameson, Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism

Duke University Press, 1991

Afirmatia conform careia traим în epoca postmoderna se sprijina pe trei piloni principali: (i) recunoasterea faptului ca ideile de progres, de rationalitate si de obiectivitate stiintifica care au legitimat modernitatea occidentala nu mai sunt acceptabile, în principal datorita tendintei acestora de a înabusi sau de a nu considera diferenta culturala; (ii) demiterea convingerii dupa care arta “înalta” sau avangarda în arta si cultura ar fi mai importanta decât arta “joasa” (de masse, pop sau formele artistice catalogate ca “subcultura”); (iii) asumarea imposibilitatii de a separa strict “realul” (originalul) de “copie” sau “naturalul” de “artificial” în situatia istorica în care noile tehnologii de productie (incluzându-le pe cele care produc si disemineaza informatii si imagini) cunosc o dezvoltare si o întindere fara precedent¹.

Departa de a reprezenta o totalitate fara fisura, care poate fi cuprinsa intelectiv printr-o serie de determinatii stabile ce pot fi descrise univoc,

postmodernul semnifica mai degraba un câmp de semnificatii care se distribuie neuniform si chiar autocontradictoriu atunci când este implicat în caracterizarea istorica a epocii contemporane, în descrierea particularitatii ei culturale ori în evaluarea teoriei sociale. Este atunci posibila o tentativa de sistematizare teoretica a sa? “Neîncrederea în metapovestiri”, “caderea în desuetudine a dispozitivului metanarativ de legitimare” – care ar caracteriza cel mai precis postmodernul, dupa diagnosticul lui Lyotard² - nu interzice dintru început o astfel de încercare?

Raspunsul unuia dintre cei mai importanti gânditori ai postmodernului, Fredric Jameson, este ca disparitia metapovestirilor cere ea însasi o naratiune teoretica, chiar daca una “imperfecta si impura”, aproximativa si ezitanta uneori, care este în mod necesar parazitara fata de alte sisteme (în special fata de cel modern), ale caror reziduri si valori inconstient preluate marturisesc ca epoca postmoderna nu este o epoca culturala de o noutate radicala. Mai mult, nararea postmodernului (ca repovestire a modernului în forma sa tîrzie) poate prelua în mod legitim continuturi ale unor “vechi” sisteme teoretice integratoare. Cu toate “peripetiile” prin care a trecut în secolul XX, marxismul ramîne, crede Jameson, perspectiva teoretica care poate da cel mai bine seama de mersul epocii, deopotriva în privinta transformarilor recente ale sistemului social si economic ca si în cea a prefacerilor din sfera culturii. Privit prin paradigma interpretativa a marxismului (a carui tinta – nu trebuie uitat - a fost înca de la Marx o

GABRIEL TROC

Lecturer, Ph.D., Faculty of
European Studies, Babes-
Bolyai University, Cluj,
Romania

KEY WORDS:

postmodernism,
metanarratives,
postindustrialism,
commodification,
Jameson, late capitalism

interpretare a istoriei pentru o evaluare justa a modernului), postmodernul nu este dominanta culturala a unei ordini sociale cu totul noi (dupa cum sugereaza utilizarea unor concepte de genul “societatii postindustriale”), cât reflexul si simptomul unei noi modificari sistemice a capitalismului. Teoriile postmoderne poarta, alaturi de alte generalizari sociologice ambitioase precum “societatea de consum”, “societatea media”, “societatea informatională”, “societatea electronica *high tech*”, sau mai sus amintita “societate postindustrială” o asemanare de familie în ceea ce priveste evidenta lor misiune ideologica de a demonstra – “spre propria lor usurare”, constata nu fara ironie Jameson – ca noile formatiuni sociale nu se mai supun legilor capitalismului clasic, respectiv primatul productiei industriale si omniprezenta luptei de clasa. Desigur, traditia marxista care s-a îndirjit sa patreze nealterate aceste precepte a devenit între timp prafuita. Jameson remarca însa o exceptie notabila, si anume analiza economistului Ernest Mandel, care în lucrarea *Late Capitalism* (1978) încearca nu doar sa anatomizeze originalitatea istorica a noii societati ci si sa demonstreze ca ea reprezinta, fata de momentele precedente, stadiul *cel mai pur al capitalismului*. Luând ca reper aceasta dezvoltare teoretica Jameson întreprinde o vasta analiza³ a configuratiilor postmodernului, analiza care subîntinde principiul dupa care orice forma de expresie postmoderna sau vis-à-vis de postmodern – apologetica sau dezaprobatore, deopotriva – este în acelasi timp si *în mod necesar* o

atitudine politica, implicita sau explicita, fata de natura capitalismului transnational de azi. Perspectiva marxista are meritul, crede Jameson, de a oferi dincolo de analiza sincronica a culturii si o perspectiva istorica, într-o epoca în care periodizarea pare a fi mai problematica ca oricând. Continuitatea – destinul modern al capitalismului – e contrabalansata la Jameson de analiza rupturii produse o data cu emergenta unui dominant cultural: postmodernismul. Fara a fi un stil, dupa cum se asuma adesea, postmodernismul exprima mai degraba o conceptie integratoare care permite prezenta si coexistenta unor serii de trasaturi subordonate si în acelasi timp foarte diferite.

De unde provin însa “succesul” si “cariera” cu totul exceptionale pe care conceptul de “postmodern” si derivatele lui le-au cunoscut-o începând din anii '80? Putem vorbi, fara îndoiala, de un succes de vreme ce conceptul e implicat în ipostaze dintre cele mai diverse, aparînd ca fiind la fel de potrivit atunci când este utilizat în aspectele cele mai cotidiene ale vietii ca si în evaluarea estetica, etica sau politica. Ipoteza pe care Jameson o supune testarii este ca *postmodernismul* raspunde unei nevoi ideologice fundamentale, respectiv aceea de a coordona noi forme ale practicii si ale habitusurilor mentale si sociale cu noile forme ale productiei si organizarii sociale produse de modificarile naturii capitalismului – noua diviziune globala a muncii – din ultimii ani⁴. Nu e greu sa recunoastem sub aceasta formulare elaborata vechiul precept marxist al echilibrării relatiilor de productie cu fortele de productie. Însa ceea ce urmareste Jameson încearca

tocmai sa depaseasca o astfel de abordare care lasa loc distinctiilor analitice marxiste clasice de genul “baza”, “structura”, “suprastructura”. Acestea nu mai sunt potrivite într-o situatie ca cea de azi în care *celalalt* fata de societate – Natura – s-a disimulat în totalitate, daca nu cumva s-a “sters” în întregime din experienta cotidiana. Ceea ce i-a luat locul e un *environment* artificial, un mediu “produs” de catre om în toate detaliile lui si care încorporeaza o reflexivitate abundenta; o tehnologie devenita “mediu” prin sedimentarea unei enorme munci umane si anti-naturale care este stocata în “masinariile” din jurul nostru, careia i s-a pierdut istoria si care are capacitatea de a masca caracterul ei artificial. Curente actuale de reflexie asupra acestei situatii tind sa acorde dezvoltarii tehnologice o logica proprie (în speta teoria “societatii postindustriale”) considerînd-o ca unic motor al modernitatii tîrzii⁵. Marxismul însa, dupa Jameson, gaseste resursele pentru a evalua prezentul prin prisma unei noi periodizari a raportului dintre tehnologie si capital, periodizare care ofera un tablou mai complex al situatiei contemporane. Pot fi astfel urmarite – si aici Jameson îl urmeaza pe Ernest Mandel – trei momente ale revolutiei tehnologice în interiorul capitalismului si determinate de catre acesta: tehnologia producerii motoarelor cu aburi începînd cu 1848; tehnologia motoarelor electrice si cu combustie interna începînd cu 1890 si tehnologia producerii aparatelor electronice si nucleare începînd cu 1940, moment care releva azi, prin producerea masinilor programate care se auto-reproduc, telosul revolutiei tehnologice ca întreg. Cele

trei faze corespund la trei stadii ale capitalismului – de piata, monopolist si transnational sau de consum – ultimul, departe de a fi inconsistent cu doctrina clasica a marxismului, reprezentînd si forma sa cea mai pura, o expansiune prodigioasa a capitalului în arii care, pîna nu demult, nu au fost supuse comodificarii. Fiecare dintre aceste stadii este reflectat printr-o ideologie particulara care legitimeaza dominatia si colonizarea asupra “Naturii si a Inconstientului”.

Postmodernismul ar fi – crede Jameson – ideologia (sau mai degraba, pentru a ocoli dezbaterile din jurul acestui termen, “logica culturala”) a stadiului din urma a capitalismului tîrziu.

Postmodernismul e vazut ca discurs dominant ce tinde catre hegemonie si care are capacitatea de a exprima ca *totalitate* o practica sociala extrem de fragmentata si de a comanda ca orizont mental colectiv o structura a sensibilitatii (*structure of feeling*, termen preluat de la Raymon Williams) prin care sunt re-interpretate si re-adaptate teorii, idealuri, valori, sentimente de esenta moderna. Discursul postmodern exprima o ruptura “blînda” în interiorul unui sistem mai vechi; o revolutie radicala si totusi familiara, care în plus are meritul de a fi avut deja loc; o re-aranjare a practicii si o “re-scriere” a sistemului prin care intelectualii si ideologii promet sa dea deoparte, sa elimine tot ceea ce pare limitativ, plicticos sau nesatisfacator în legatura cu modernul, modernismul si modernitatea. Noutatea pe care postmodernismul se considera chemat sa o exprime, ca si continuitate pe care o disimuleaza tine, dupa Jameson, de conditia

“capitalismului târziu”, un concept utilizat azi mai puțin în accepțiunea originară a scolii de la Frankfurt (“societatea administrată”, caracterizată de rețeaua întinsă a controlului birocratic și de interpenetrarea intereselor guvernamentale cu cele ale marilor afaceri), cât într-o accepțiune ce încearcă să acopere trasaturi complexe mai puțin evidente sau chiar inexistente cu treizeci de ani în urmă: afaceri transnaționale, diviziune internațională a muncii, o dinamică vertiginoasă a schimburilor bancare și relațiilor bursiere, îndatorarea țărilor din Lumea a Treia, noi forme de interacțiuni media, automatizare și computerizare pe scară largă, deplasarea producției către zonele avansate din Lumea a Treia, împreună cu consecințele sociale ale acestei mutații, incluzând criza producției tradiționale, emergența categoriei *yuppies*, ascensiunea socială globală spre bunăstare și consum (*gentrification*). Schimbările aduse de această nouă dispunere a capitalului afectează cu rapiditate la scară globală, fiecare însă fiind afectat de această dinamică, constituind-o (mereu după ce schimbarea s-a produs deja) și fiind constrâns să se integreze într-un aranjament social în permanentă mobilitate. Ceea ce termenul de “târziu” din conceptul de “capitalism târziu” semnifică este că ceva s-a schimbat profund, că lucrurile stau diferit, că s-a trecut printr-o transformare a lumii vietii care este într-un anumit fel decisivă, chiar dacă incomparabilă cu transformările convulsive ale modernizării și industrializării, - o transformare mai puțin perceptibilă și dramatică însă cu atât mai mult definitivă și atot-cuprinzătoare. Postmodernismul

exprimă transformările din sfera culturii care însoțesc aceste mutații și deopotrivă “dilatarea” culturii până la dimensiunile unei “a doua naturi”, o expansiune care a condus la o “acculturatie a Realului în întregime” prin comodificare, estetizare, informatizare.

(Comodificarea, transformarea în marfă, este desigur – într-o logică consecvent marxistă – elementul principal al acestei transformări.) Noua *structura a sensibilității* ce caracterizează orizontul mental al epocii postmoderne nu a apărut, se înțelege, peste noapte. Dacă premisele dezvoltării tehnologice ale capitalismului târziu existau deja la sfârșitul celui de-al doilea război mondial – care au avut ca efecte reorganizarea relațiilor internaționale, decolonizarea coloniilor și stabilirea fundamentelor pentru apariția unui nou sistem economic mondial (Cf. Mendel) -, din punct de vedere cultural premisele noii structuri a sensibilității rezidă în amplele transformări sociale și psihologice din anii '60, care au reușit să “steargă” de pe harta mentalității colective o bună parte din reziduurile tradiționaliste. Este însă vorba într-adevăr doar despre premise, căci situația socială și ideologică a mijlocului de secol XX (paradoxală: sfârșitul penuriei de după război și debutul consumismului e însoțit de miscări de contestare fără precedent, centrate pe o resurrecție explozivă a reprezentărilor sociale utopice) oferă într-o bună măsură “negativul”, reperul față de care postmodernul se instalează și al cărui eșec îl fac explicit (două exemple: erodarea încrederii în schimbarea socială radicală; acceptarea comodificării).

Până în acest punct am expus fundamentele teoretice pe care analiza lui Jameson se sprijină și în

jurul careia interpretările diferitelor configurații ale postmodernului converg. Chiar dacă nu reprezintă cea mai originală parte a dezvoltării sale teoretice, singularitatea poziției sale trebuie remarcată: spre deosebire de alți gânditori inițial marxisti, care s-au redefinit ulterior ca structuraliști, post-structuraliști, post-marxisti, Jameson crede și demonstrează convingător că alianța dintre marxism și postmodernism nu este una imposibilă, cu condiția de a duce marxismul dincolo de dogmă. Și mai ales de a identifica cu exactitate care este obiectul unei analize pertinente asupra prezentului. Din acest punct de vedere analiza sa se desfășoară în mod deosebit de a lungul ultimelor două asumptii ale lui Simon During pe care le-am expus la începutul acestui capitol (transformările din sfera culturii și a reprezentării realului) decât în jurul problematizării raționalității și progresului. Acestea din urmă sunt văzute ca un bun inalterabil al modernității și reprezintă măsura în care suntem în continuare “în modernitate”⁶.

Ca urmare transformările din sfera culturii sunt lecturate de către Jameson în mod deosebit în linia opoziției *modernism – postmodernism*, relație în care sfera modernismului este largită de la cea conferită de sensul obisnuit dat conceptului în istoria esteticii către atitudini sociale, morale și chiar politice – fără a pierde însă, desigur, sensul original în care este utilizat.

Dezvoltările din arhitectura sunt creditate de către Jameson ca exprimând cel mai bine sensurile pe care le presupune conceptul (sau) de postmodernism. Opțiunea nu este întâmplătoare: dintre toate artele

arhitectura este cel mai vizibil și mai apropiat legată de domeniul economic, cu care – prin intermediul comisiunilor și a valorii terenurilor – are o legătură nemediată. Nu e de mirare, crede Jameson, – și din nou nu este întâmplător – că cele mai multe realizări arhitecturale postmoderne adapostesc mari companii transnaționale sau sunt comandate de acestea. Tot în acest domeniu modificările din producția estetică ca și teoretizarea acestora au cunoscut anvergura cea mai spectaculoasă. Mult mai clar decât în alte arte sau domenii, pozițiile postmoderniste în arhitectura sunt inseparabile de o critică implacabilă a modernismului radical (de genul celui practicat de Le Corbusier, Mies, etc. – în special “stilul internațional”⁷) acuzat de distrugerea mecanismului orasului tradițional și a culturii micilor comunități care îl alcătuiau.

Modernismul, prin transformarea clădirilor în sculpturi virtuale, produce o ruptură în spațiul dezvoltat organic și afișează un elitism profetic al cărui mesaj autoritar vizează schimbarea întregului ansamblu urban.

Modernismul arhitectural întruchipează în habitat Utopia modernului filosofic. Ca și în proiectul Iluminist, tot ce este reziduu tradițional trebuie interzis: “ornamente, policromie, metaforă, umor, simbolism și convenție – toate au fost puse la index, iar toate formele de decoratiune, ca și referințele istorice au fost declarate tabu”⁸. În opoziție, postmodernismul practică un soi de *estetism populist* – combinând eclectic stiluri dintre cele mai diverse: de la elemente clasice la elemente de Pop-Art, în încercarea de a realiza o dublă comunicare: atât către un public

larg, care beneficiaza de realizările arhitecturale, cât și către un grup restrâns de specialiști sau esteticieni. Jameson vede în această strategie o caracteristică generală a postmodernismului, respectiv aceea a “stergerii frontierei (modernismului avangardist) dintre cultura înaltă și cultura așa-zis de masă sau comercială ca și emergența unor noi tipuri de texte informate cu categorii, forme și conținuturi ale acelui tip de cultura industrială denunțate cu pasiune de toți ideologii modernului, de la Noul Criticism American până la Adorno și Școala de la Frankfurt”⁹. Întreg postmodernismul de altminteri ar fi fascinat de întreg acest peisaj “degradat” al culturii kitsch-ului, seriailor TV și colecțiilor de *Reader's Digest*, al reclamelor, motelurilor, *talk-show*-urilor, filmelor de categorie B, *paperback*-urilor cu biografii populare, romantate, SF și “mistere neelucidate”. Spre deosebire de modernism care putea “cita” astfel de repere, tocmai pentru a-și afișa mai clar elitismul și critica implicită (Joyce, de pildă), postmodernismul le asumă și utilizează ca material propriu. Acest fapt nu înseamnă însă că postmodernismul ar reprezenta doar opoziția față de modernism, fapt care în logica reactivă a modernului ar însemna poziționarea postmodernismului ca simplu stadiu al acestuia. Este vorba despre o semnificație mult mai amplă și mai adâncă. Pentru a înțelege această semnificație trebuie să luăm în considerare, argumentează Jameson, poziția socială a modernismului, exprimată prin repudierea sa de către burghezia victoriană și post-victoriană, pentru care formele și etosul ei au fost percepute ca fiind

disonante, urâte, obscure, scandaloase, imorale, subversive și în mod general “antisociale”. Joyce și Picasso nu numai că nu ne mai par azi disonanți, ci sunt receptați mai degrabă ca “realiști”, iar aceasta ca urmare a unei canonizări și instituționalizări academice a modernismului, al căror debut poate fi localizat în timp începând cu sfârșitul anilor '50. Generațiile următoare îi vor recepta pe modernisti ca și “clasici”; chiar revolta acestora e într-un anumit sens canonizată, acceptabilă în cel mai înalt grad. Programul “revoltei” este dus mai departe de către postmodernism – fapt ce ne releva opoziția relativă modernism-postmodernism; primul fiind “încorporat” de cel de-al doilea. Diferența majoră este că toate excesele postmoderne – de la obscuritate și conținut sexual explicit, până la psihologia sordidului și expresiile deschise de sfidare socială și politică, forme care transcend imaginația celui mai îndrăzneț modernism – nu numai că nu mai scandalizează pe nimeni, dar sunt rapid instituționalizate, devenind parte a unei culturi oficiale publice a societății occidentale. Explicația pe care Jameson o dă acestui fapt este aceea că *productia estetica de azi a fost integrată în întregime în productia de bunuri*. Și nu într-un mod accidental, secundar ori “decorativ”: *productia estetica este productia pur și simplă*. “...urgenta economică înnebunitoare de a produce valori noi de bunuri care să para originale (de la îmbracaminte la aeroplan), cu o viteză din ce în ce mai mare, alocă o funcție și o poziție structurală din ce în ce mai importantă inovației și experimentului estetic. Astfel de necesități economice determină recunoașterea unor variate

suporturi instituționale pentru noua artă, de la fundații și granturi până la muzee și alte forme de patronaj”¹⁰. „...imaginile, stilurile și reprezentările nu sunt accesorii promotionale ale produselor economice, ci chiar produsele în sine.”¹¹

Prin contrast, un alt autor care încearcă să dea o sinteză asupra postmodernismului, Steven Connor, se mulțumește cu o viziune mai puțin ambicioasă față de cea a lui Jameson, evaluând postmodernismul și discuțiile din jurul acestuia ca fiind îndeosebi o “afacere internă” a lumii academice. Și aceasta din două perspective: una care vizează practica producției culturale și o a doua care are în vedere legitimarea producerii și manipularii cunoștințelor.

În primul rând ar fi vorba de o importantă schimbare de accent care s-a produs începând din anii ’70 în relația dintre producția culturală și critică. Producția culturală a început să asimileze, să încorporeze din ce în ce mai mult critică, discursul auto-referențial, auto-evaluator. Fiecare text se dorește din ce în ce mai mult să fie și propriul sau meta-text. “S-a ajuns la o remarcabilă suprapunere și interdependentă între sfera culturii și cea a criticii...creațiile postmoderne au fost prezentate și au ajuns să se prezinte ca activități cvasi-critice conștiente de sine...”¹² Ca urmare, dacă dorim să aflăm relevanța postmodernismului, crede Connor, întrebările noastre trebuie să se orienteze mai degrabă către această explozie a reflexivității (care s-a afirmat sovăitor și sectar începând din anii ’50 în toate disciplinele academice și care a fost confirmată sau

validată epistemologic prin faimosul “raport asupra cunoașterii” a lui Lyotard) și mai puțin asupra înțelegerii postmodernului ca teorie critică autonomă *asupra* culturii contemporane. Consecința - importantă - este că în condițiile suprapunerii textului și meta-textului și, mai larg, a discursului cu metadiscursul, nu mai există o perspectivă exterioară de evaluare critică a postmodernismului, un “loc accesibil de abordare a problemei postmodernismului din afară” sa, deoarece se tratează postmodernismul, chiar și sub forma unei analize detașate sau a unei critici negative, oricum ostile, presupune să devii parte integrantă a sa.”¹³ Dacă Jameson concepea postmodernismul ca un dominant cultural al lumii contemporane, opinia lui Connor pare să-l definească, mai restrâns, ca un “dominant formal” al producției culturale academice.

Cea de-a doua perspectivă provine din răspunsul la întrebarea “cui servește dezbateră din jurul postmodernismului?” Connor preia aici o ipoteză a unui alt cercetător britanic, Terry Eagleton, care susține că “deconstrucția” postmodernă este strategia prin care academia se repliază în fața discursului de contestare venit dinspre mișcările sociale ale anilor ‘60 și ‘70, care au pus întrebări incomode privind academia și practica sa elitistă. Postmodernismul este expresia unei crize valorizate pozitiv, o “criză teoretizată, sanctificată, absorbită și asimilată de academie ca un nou set de tehnici textuale sau ca o injectare de capital intelectual proaspăt venit să-i prelungească la nesfârșit resursele aflate pe cale de epuizare.”¹⁴ Dinspre aceleași mișcări lumea academică

(în special științele umaniste) este forțată să-și lărgască și să-și diversifice competența culturală asupra unor domenii văzute anterior ca neapartinând sferei culturii sau ca fiind sub-culturale.

Postmodernismul a fost paradigma prin care aceste domenii au fost scoase din marginalitate și aduse “în centrul” reflexiei asupra societății contemporane, oferind în același timp un material inepuizabil de fenomene culturale spre analiză teoretică și în același timp lărgind baza pe seama căreia academia își poate constitui legitimitatea.

Revenind la viziunea integratoare a lui Jameson, mă rezum în final la enumerarea principalelor trăsături constitutive pe care gânditorul american le alocă conceptului de “postmodern”: o nouă “lipsă de adâncime” care se regăsește deopotrivă în teoria contemporană și într-o cultură cu totul nouă a imaginii sau simulacrului; o slăbire prin consecința a istoricității, atât în relația cu Istoria publică cât și în noile forme ale temporalității private; o relație “schizofrenică” a eului cu sine însuși; o relaționare constitutivă adâncă a socialului cu o tehnologie cu totul nouă, care este ea însăși doar o ipostază a unui sistem economic mondial cu totul nou; în fine, “pastisa” ca formă stilistică predominantă de exprimare.

Note:

1 Cf. Simon During, *The Cultural Study Reader*, Routledge, 1993, pg. 170

2 În Jean François Lyotard, *Condiția postmodernă*, Babel, 1993, pg.15

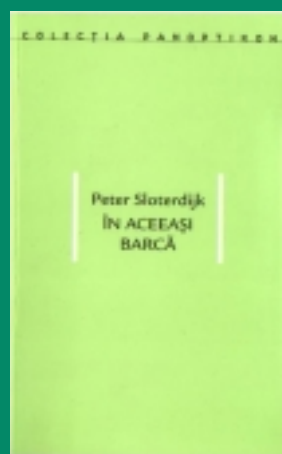
3 Analiză defasurată în voluminoasă lucrare *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University, Press, 1991, lucrare pe care o urmăresc aici.

4 *Op. cit.* pg. xiv

5 Într-adevăr, Daniel Bell, “parintele” teoriei în cauză, desprinde conceptul de “societate postindustrială” de “capitalism”, afirmând că cele două funcționează după două scheme conceptuale distincte. Schema societății postindustriale s-ar referi la dimensiunea socio-tehnică a societății, în timp ce capitalismul ar viza doar dimensiunea socio-economică. Periodizarea pe care Bell o concepe cuprinde următorii termeni: societatea preindustrială (bazată pe o economie esențial *extractivă*: agricultura, prelucrarea primară a diferitelor resurse naturale); societatea industrială (centrată pe *fabricatie* și care utilizează energia și tehnologia mecanică pentru producerea bunurilor discrete); societatea postindustrială (cu o economie a *procesării*, în care telecomunicațiile și computerele sunt strategice pentru schimbul de informații și cunoștințe). Preponderența informației și cunoașterii în societatea postindustrială schimbă în bună parte caracterul produselor, de la cele discrete către produsele virtuale, care – se iluzionează Bell – vor deveni “bunuri comune”, sustrăgându-se logicii pieței și a capitalului. Cf. Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, 1973, în L. Cahoon (ed), *From Modernism to Postmodernism*, Blackwell, 1996, pg. 423-426.

6 Din acest punct de vedere Jameson este unul dintre puținii analiști ai postmodernului care nu se găsește pe o poziție ireconciliabilă cu una dintre cele mai importante evaluări critice a teoriilor postmoderne – este vorba de eseuul lui Jürgen Habermas : *Modernitatea – Un proiect neîncheiat*.

7 Curent ce însumează tendințele funcționaliste, antiornamentale, geometriste din al doilea sfert al sec. XX. “Stilul internațional se definește ca rezultat al unui efort de tip rationalist, în condițiile standardizării elementelor de



**AUREL BUMBAS-VOROBIOV:
VALENTINA BUMBAS-
VOROBIOV**

**MA students, MA Program
in Culture and Communi-
cation, Babes-Bolyai
University, Cluj, Romania**

construcție, ale supunerii acestora la simplitatea și rigoarea volumului geometric...[stilul] se dezvoltă pe baza unor legi matematice clare, de largă generalitate, cu o mare capacitate de abstractizare...arhitectura creată în acest stil nu se mai referă la tradiții locale, naționale, ci devine mai curând o caracteristică a civilizației secolului XX.” – Constantin Prut, *Dictionar de arta modernă*, Albatros, 1982. Reacția unuia dintre cei mai importanți teoreticieni ai postmodernismului în arhitectură, Robert Venturi, se referă îndeosebi la acest stil: “Arhitecții nu își mai pot permite să fie intimidați de limbajul moral puritan al modernismului ortodox din arhitectură. Prefer elementele hibride mai degrabă decât cele “pure”, compromisul mai degrabă decât “sinceritatea”, ceea ce este distorsionat în dauna abordării “limpezi”, ceea ce e ambiguu față de ceea ce e “articulat”, perversul deopotrivă cu ceea ce e impersonal, plictisitorul împreună cu “interesantul”, ceea ce tolerează mai degrabă decât ceea ce exclude, redundantul în dauna simplului, cea ce este inconsistent și echivoc decât ceea ce e direct și clar. Sunt pentru o vitalitate ravasită mai degrabă decât pentru o unitate evidentă.” Robert Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture* (1966), în L. Cahoon (ed), *Op. cit.*, pg. 326. Ironizând deviza ce exprimă esența modernismului arhitectural, “*Less is more*”, Venturi propune formula “*Less is bore*”.

8 Charles Jencks, în *What is Post-modernism?* (1986) *apud* Stuart Sim, *Post-modern Thought*, Routledge, 1999, pg. 82

9 Fredric Jameson, *Op. cit.*, pg.2

10 *Ibidem*, pg. 55

11 *Idem*, în *Postmodernism and Consumer Society*, *apud* S. Connor, *Cultura Postmodernă*, Meridiane, 1999, pg. 64. Ideea este dezvoltată și de către alți autori postmoderni, în special de către Jean Baudrillard.

12 Steven Connor, *Op.cit.*, pg. 18

13 *Ibidem*, pg. 25

14 Terry Eagleton, *The Post-Modern Aura: The Act of Fiction in an Age of Inflation*, 1985, în S. Connor, *Op. Cit.* pg. 24

Aurel Bumbas-Vorobiov; Valentina Bumbas-Vorobiov

Peter Sloterdijk, În aceeași barcă, Eseu despre hiperpolitica (traducere de Ovidiu Tichindeleanu și Konrad Petrovsky) Idea, Cluj, 2002 Dispretuirea maselor, Eseu asupra luptelor culturale în societatea modernă (traducere de Aurel Codoban), Idea, Cluj, 2002

Cartile lui Sloterdijk au apărut în colecția Panopticon a editurii Idea, în anul 2002, fiecare cuprinzând câte un eseu publicat inițial în Germania în 1993 și respectiv 2000. Astfel suntem ajutați să plonjăm în framântările recente ale unui gânditor contemporan. Dorința de a prezenta cele două eseuri printr-un singur text este întărită nu numai de faptul că ele aparțin aceluiași autor, ci mai ales de convergența analizelor autorului către critica tabloului societății contemporane. Parcursul eseurilor sale cuprind analize ale istoriei civilizației și ale politicii,

oferind solutii hermeneutice unor texte filosofice semnificative. Finalul ambelor eseuri conflueaza catre un câmp de reflectie ce are în centru realitatea contemporana surprinsa ca „o societate a omului nou si a ultimului om ... o întreprindere fara substanta – un câmp cu nenumarati vectori” (*În aceeași barcă*, p. 60), care „trebuie sa se bazeze pe faptul ca diferenta dintre învingatori si învinsi la piata sau pe stadioane nu marturiseste sau nu produce nici o deosebire de esenta, ci reprezinta mereu doar o lista de pozitii revizuibile” (*Disprețuirea maselor*, p. 75). Peste pulberea ideilor care traverseaza necontenit eseurile sale se aseaza un umor ce mizeaza pe posibilitatile limbii în conjunctie cu ideile. Aici umorul nu este menit sa usureze lectura, ci e destinat mai de graba unor lectori nelinistiti de expunerea în permanenta la pretentiile de nivelare a valorilor si la solutiile globalizarii.

În primul eseu politica este gândita drept arta a posibilului, care încearca sa dezamorseze un paradox pe care conceptul de umanitate îl implica. Acest paradox este faptul ca „apartinem celor carora nu le coapartinem”. Drumul initiatic al eseului dezvoltă trei cadre mari: paleopolitica, politica clasica si hiperpolitica. Pentru aceste trei cadre autorul gaseste trei metafore plastice: primul cadru este simbolizabil prin plute „pe care mici grupuri de oameni plutesc în deriva”(15); al doilea cadru ar corespunde „artei navigatiei de-a lungul coastelor, cu galere statale si fregate regale, pornite catre destinatii îndepartate si riscante, bazându-se pe o viziune a Marimii”(15); ultimul cadru este cel al „superferiboturilor care,

aproape imposibil de manevrat din cauza marimii, brazdeaza o mare de naufragiati, iar în timp ce coca navei este amenintata de tragice turbulente, la bord se tin conferinte înfrigate despre arta posibilului”(16). Trioul metaforic sugereaza o coapartenenta ce nu poate fi surmontata, si careia ne supunem prin nastere.

Paleopolitica nu se confunda cu perioada marilor civilizatii, o precede, aduce omul la prezenta prin „miracolul repetitiei omului prin om”, asigurând „secesiunea de batrîna natura” constituind fiinta-hoarda capabila sa „cloceasca” oameni si sa transmita „peste uriasa perioade de timp calitati tot mai riscante si mai luxuriante” (19). Coapartenenta în hoarda este data „de faptul de a se auzi reciproc”, ceea ce face din hoarda „o cutie de rezonanta” si din membrii ei „cavitati ecoacustice”, astfel lumea si adevarul pentru locuitorul hoardei sunt „ceea ce este cazul sa fie” si „acel ceva de care se poate ancora”. Paleopolitica este arta posibilului „în mic – arta de a se limita la putin de dragul celui mai mare bun, cel al vietii însufletite” (24).

Politica clasica este obsedata de marime, ia arta posibilului si o experimenteaza la dimensiuni mari, dorind sa solutioneze „folosirea omului de catre om”. Aceasta obsesie a Marimii face sa fie puse în relatie cât mai multe grupuri de oameni, ajungând sa descrie cosmosul ca pe „o casa mare”, deschizând nevoia unei marimi geo-demografice, dar si a unei cosmo-metafizice. Acest viraj megaloman are simptome vizibile în inventarea necesitatii unui demers educational ce orienteaza de la mic la mare spre o

metagîndire care va avea ca atlet propriu pe *homo politicus*. „Lumea politica este tot ceea ce este cazul sa fie în interiorul celui mai mare cerc”(30), pentru lume statul fiind „o mare mama metaforica ce leaga cetatenii într-o comunitate imaginara a pîntecului”(31), iar conducerea se defineste „ca puterea sau capacitatea de a folosi oamenii ca mijloace” (33). Acest mare cerc cosmic își datoreaza frumusețea unui centru divin sau monarhic, pentru el manufacturîndu-se oameni puternic individualizati prin „antrenamente filosofice”, pe de-o parte, iar pe de cealalta parte producîndu-se „mase umane manevrabile ce vor fi destinate muncii de jos” (38).

Succesoarea politicii clasice este arta posibilului aplicata unei epoci industriale ce trebuie sa își asume „moartea lui Dumnezeu” si deci a ierarhiilor care organizeaza cosmosul. Termenul care aduna laolalta nu mai este centrul divino-monarhic, ci „drepturile omului”, domeniul gîndirii se situeaza acum între „ceva” care piere si un „cumva” pe care îl cere „ingratul defunct”. Ceea ce piere este o epoca agrara si acel „cumva” se defineste în functie de „caile de acces la gari, la terminale si la legaturi”(42), grijile politice si le atribuie masa, populatiile urias distantate se constituie „în comunitati metabolice hibride”, suferind nu de „megalomanie”, ci de „holomanie”. Globalizarea dizolva ultimele forme ale politicii clasice oferind „o lume fara forma”, „o societate fara identitate”, un spirit postmodern „al lipsei de fond”, statul devenind „un castel de nisip”, iar la orizont se ridica „o internationala monstruoasa a ultimilor consumatori”,

iar pe fondul acestor mutatii apar reactii nationalisto-psiho-patoide. Aceste conditii îl determina pe autor sa confere culturii un rol terapeutic definind-o „ca pe un set de sonoritati care acordeaza coapartenenta pentru ca populatiile sa interpreteze împreuna” (50). În acelasi timp cultura este cea care cere, prin frînarea implantarii democratiei în unele parti ale lumii, o hiperpolitica – arta a coapartenentei, necesar de implementat. Ea va tine seama de esecurile anterioare, de revolta reactiva, de „individualismul de apartament al metropolelor postmoderne”, de socialismul care se înfaptuieste ca asocialism, de dubla figura a omului ca om nou si ultimul om, interesat de „micile bucurii de zi si de noapte”, dezinteresat de reproducere, angajat fara întoarcere, dar mai ales trebuie sa tina seama ca jocul ei social e necesar sa-i lase si pe cei din viitor sa cîstige.

Autorul își încheie într-o nota optimista eseu subliniind la limita sferelor paleopoliticii si hiperpoliticii necesitatea de a pastra ca deziderat „arta repetitiei omului prin om”. Toate acestea ne fac sa credem ca hiperpolitica nu poate si nici nu vrea sa resusciteze absolutul si nici sa se deghizeze în el. Mai de graba ea ar putea fi garantul persistentei comunitatilor în absenta Absolutului.

Cel de-al doilea eseu își camufleaza tema în chiar titlul sau. Expresia „dispretuirea maselor” ascunde un sens dublu, atît pe cel în care masele sunt obiect al dispretului cît si pe cel în care masele sunt cele care dispretuiesc, iar tema eseului este ilustrarea acestei treceri. Tinînd seama de cele prezentate anterior discutia despre mase este posibila datorita desfacerii

Marimii și transferării tensiunilor posibilului către mase. Pretextul discuției îl oferă pentru autor ideea hegeliană după care în modernitate masa este capabilă de subiectivitate, dar și analizele lui Elias Canetti din *Masa și putere*, pentru care masa ca „negru de oameni” trăiește din voința sa de descărcare, dezvoltând în adunările sale adevărate forțe de supt. Acestor repere li se adaugă reflecțiile autorului asupra masei de tip contemporan care nu se mai adună fizic, ci participă la programe de divertisment, membrii ei „plutesc liber”, ea este „un agregat gazos”, urmarea este că ceea ce orientează societatea ei sunt „simbolurile mijloacelor de comunicare”, ea își pierde reperul corporal și apetenta revoluționară, devenind o masă „fără potențial, o sumă de microanarhisme și individualități”, trăind în particulele ei, iar diferența dintre cele două tipuri de masă poate fi dată de „diferența dintre descărcare și divertisment”(19). Ceea ce este comun celor două tipuri de masă este venerarea de tip carlylic, „această înseamnă a subordona realitatea proiecției și, fără a considera însușirile obiectului admirat, a da frâu liber cerinței obiective de idealizare, transfigurare și supraevaluare”(21), iar obiectul adorării nu e căutat pe verticală ci „vis-a-vis, la aceeași înălțime”, ceea ce face ca cei admirați, lideri sau staruri, să fie „teribil de apropiați de admiratorii lor stupizi”.

Ceea ce aduce modernitatea este stergerea verticalității ca simbol al transcendenței, ducând la amenințarea egală a tuturor, transformarea disprețului adresat maselor în dispreț față de orice transcendență.

Are loc o stergere a diferențelor pe verticală din ordin burghez, ridicarea primatului egalității prin naștere și în consecință refuzul diferențelor naturale și înlocuirea lor prin „diferențe făcute” și acceptarea doar a „constructelor sociale”. „De acum, nu mai există fapte reale, de acum există numai interpretări. ... nu există stăpâni, există numai procese de supunere, nu există nici un talent, există numai procese de învățare, nu există geniu, există numai proces de producție. Nu există autori, există numai proces de programare – și programatori programați”(65). Trăind din aparente talentul și geniul devin suparatoare, „democrația învinge arta”, iar fenomenul luptei culturale este cel care ne orientează către „legitimarea și originea diferențelor” într-o lume dornică să le anuleze.

Ceea ce numim cultura de masă urmează același drum al transformării diferențelor verticale în diferențe orizontale, făcute pe baza egalității, ducând la sinonimia dintre identitate și indiferență, reușind să organizeze o lume totalmente medie. Autorul crede că recuperarea diferențelor mai este posibilă acolo unde recunoașterea și succesul sunt obținute prin rezultate proprii deoarece ele ar fi „auto- și co-producătoare de diferențe”. Expresia *Exercices d'admiration* oferită de Emil Cioran „este deschisul pentru strafulgerarea marii diferențe care nu ne stă la dispoziție” (78).

Eseul diagnostic se încheie cu sugestia de a accepta cultura care provoacă „masă în interiorul nostru pentru a decide împotriva ei însăși” (78) și care produce „o diferență spre mai bine, care, ca toate diferențele relevante există de atâtea ori și atât timp cât este



facuta”(78). Cultura este vazuta deci ca ceea ce poate rupe planul monoton al valorilor pe orizontala pentru a produce un relief polimorf destinat meditarii nu producerii.

Daca ar trebui sa formulam o concluzie în ceea ce priveste necesitatea lecturii celor doua eseuri, am putea spune ca ele sunt destinate doar unor minti care își doresc nelinistea drept alternativa la „micile placeri de zi si de noapte”. Savoarea textelor cere gustul unor lectori dornici de meditatie si capabili de perceptii deosebite, nu unor nostalgici ai absolutului sau unor producatori de valori nivelatoare.

Codruta Cuceu

Întâlniri la Ierusalim
organizate si consemnate de Costel
Safirman si Leon Volovici, Editura
Fundatiei Culturale Romane, Bucuresti,
2001, 415 p.

Întâlnirile culturale de la Ierusalim, cu acuratetea si naturalitatea necenzurata a stilului oral, ce caracterizeaza relatarile despre ele din cartea intitulata *Întâlniri la Ierusalim*, vin parca sa contrazica ceea ce Culianu diagnostica la sfîrsitul erei comuniste, cînd vorbea, exagerînd retoric despre o disparitie a culturii romane. O carte precum cea prezentata aici poate constitui dovada clara a existentei unei nebanuite vitalitati, a unui prea plin cultural romanesc, pulsînd si în “diaspora intelectuala” cauzata de comunism.

Întâlnirile culturale de la Ierusalim prilejuiesc, de regula, unor invitati de marca ai Cercului Cultural si o întîlnire cu Cetatea ce stîrneste spiritual, provocînd în om o anumita stare de profunda reflexivitate, dublata de o senzatie de împlinire spirituala, poate de eliberare.

CODRUTA CUCEU

MA Student, MA Program in Culture and Communication, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. Translator of *After the Absolute* by Leonard Swidler (2003) codrutaliana@yahoo.com

KEY WORDS:

Jerusalem, Jewish culture, Romanian diaspora, Leon Volovici, Matei Calinescu, Liviu Ciulei, Nina Cassian, Mircea Eliade

Ierusalimul este orasul în care, dupa cum spunea Liviu Ciulei, în una dintre relatari, “arhitectura creste din peisaj si nu insulta cu nimic peisajul”, unde religiile si culturile lumii se întâlnesc cu tot atîta naturalete.

Oamenii remarcabili care au avut ideea unor asemenea întâlniri culturale, dar si puterea sa le faca sa aiba loc, iar mai apoi sa ne faca pe noi, în egala masura, partasii acelor dialoguri revelatoare sunt doi prieteni: Leon Volovici si Costel Safirman. Leon Volovici a emigrat în Israel la începutul deceniului opt, dupa o cariera de istoric literar la Iasi, lansîndu-se în studii de istorie si cultura evreiasca. Costel Safirman lucreaza la Cinemateca din Ierusalim, spatiu public foarte cunoscut, cautat si frecventat mai ales de catre originarii din Romania.

Ideea calauzitoare ca origine sau initiativa a demersului acestora este izvorîta din trairile au încercate de majoritatea intelectualilor israelieni care s-au format în cultura romaneasca si au contribuit la edificarea ei, iar, odata ajunsi în Israel, prin anii '70-'80, doresc sa mentina legatura cu aceasta si sa pastreze valorile în care s-au format, adaptîndu-se, totodata, unei lumi diferite. Efortul adaptativ la o alta cultura si la alte valori este în buna masura, comparabil cu al acelor intelectuali romani care au ales mai de timpuriu calea exilului în Occident, împinsi fiind de nevoia lor acuta de exprimare libera, alungati de conditiile unei cenzuri severe impuse de regimul comunist. De fapt, multi dintre invitatii Cercului Cultural de la Ierusalim sunt oameni de cultura de origine romana care si-au trait maturitatea intelectuala în

Occidentul european sau în Statele Unite ale Americii care ofereau, în primul rînd, libertati de gîndire, de afirmare profesionala si de expresie. Prin urmare, dialogurile devin ele însele marturii vii ale realitatilor romanesti din perioada comunista, dar si ale experientelor pe care le-au avut în “noile patrii”. Asa cum sugereaza Leon Volovici în discutia sa cu Nina Cassian, asemenea experiente ne ofera o imagine mult mai clara, esentializata si abstractizata, daca nu întrutotul obiectiva a vietii culturii din care provin. Se pare ca “distanta” poate oferi, în asemenea cazuri, si detasarea necesara unei obiectivitati, ce devine, uneori, aproape stiintifica. Dar dezvaluirile privitoare la Romania comunista expuse în aceasta carte de catre invitatii Cercului Cultural nu sunt nicidecum de natura strict stiintifica, desi ele pot capata valoare de marturii istorice, ci ramîn, mai degraba, dovezi afective, trairi subiective ale “dezradacinarii”, ale “înstrainarii”. Din marturiile acestea strabate o oarecare parere de rau ca Romania n-a putut ramîne scena unor exprimari libere ale intelighentiei romanesti, razbate o suferinta a înțelegerii experientelor exilului, traite ca provocari adaptative mai dificile pentru unii. Dimpotriva, pentru altii exilul a constituit însasi posibilitatea exprimarii unui anumit “sintetism” al existentei, asa cum sustine aceeași poeta, Nina Cassian, care, traînd în SUA de multa vreme, nu vede Romania de la distanta, întrucît ea *este înca în Romania*, asa cum *este*, în egala masura, *în orice parte a lumii*.

Este vorba, deci, de o punere în cu totul alti termeni a problemei apartenentei la o “patrie” sau alta,

la o cultura sau alta, de afirmarea unui “internationalism” cultural, de regasirea unui simplu si oarecum reductiv dar sintetic, în egala masura, sentiment de apartenenta doar la umanitate. Acest sentiment de apartenenta, mereu problematizat si intimidat, constituie una dintre dramele lumii evreiesti; într-o alta perspectiva el ofera acestei lumi libertatea de a se înțelege pe sine si de a putea fi privita de ceilalti ca “liantul intelectual al umanitatii”.

Începuta în 1993, dupa spargerea blocului comunist, seria acestor convorbiri culturale ar putea fi împartita pe mai multe coordonate: dialoguri cu scriitori, prozatori sau poeti, dialoguri cu publicisti, cu regizori, dialoguri cu oameni de stiinta sau politologi. De exemplu, sunt evocate în carte întâlnirile cu Nina Cassian, sosita în Israel ca oaspete al Festivalului International de Poezie de la Ierusalim, Radu Cosasu, ce traieste, deopotriva, în Romania si în Israel - unde își lansase, la Tel-Aviv, cartea *Matusile din Tel-Aviv*, lucrare semnificativa întrucât discuta, între altele, destinul intelectualilor evrei în Romania, privind lucid si critic, dar neadmitând ruptura dintre lumea romaneasca si lumea evreiasca, ideea ca cele doua culturi ar fi incompatibile, si ca pot fuziona, Norman Manea, profesor de literatura europeana la Bard College, în America, ale carui lucrari, traduse în 13 limbi, dezbat tema holocaustului, episodul deportarilor în Transnistria, criza de natura existentiala, psihologica, culturala, a artistului în conditiile desfasurarii sale într-un regim totalitar. Norman Manea este totodata autorul incitantului eseu *Felix culpa*, aparut dupa '89,

unde dezvaluie si dezbate problema angajarii politice legionare din anii '30 a lui Mircea Eliade, implicare ce revine, pe larg, în mai multe din dialogurile consemnate în carte. Un alt invitat al Cercului Cultural este scriitorul si eseistul Virgil Duda, autor a cel puțin doua carti importante, semnalate si în dialogurile sale cu Leon Volovici si Costel Safirman, *Romania. Sfîrsit de decembrie* si *Avis si destinul*, exemplare descrieri din interior ale destinului comunitatii evreiesti din Romania.

Cele mai multe dintre dialogurile purtate la Ierusalim au, de fapt, ca tema principala tocmai încercarea de reconstituire a conditiei oamenilor de cultura, în special a scriitorilor, deoarece multi dintre ei au fost obligati de conditiile politice din est sa emigreze si sa renunte la limba lor materna sau de cultura, sa caute alte cai de exprimare în diferite perioade ale secolului XX. Una dintre problemele transant evocate în acest sens, este cea ridicata de Costel Safirman, care încearca sa-si explice constatarea oarecum trista ca aceste personalitati ale culturii romane din secolul abia încheiat nu au reusit sa se afirme decât în strainatate, înregistrându-se prin anii '70-'80 o adevarata alungare a valorilor culturale din spatiul romanesc; iar acei putini intelectuali care au ramas au cazut victime compromisurilor cu regimul comunist neizbutind sa se adune în miscari reale de rezistenta politica.

Unii intelectuali foarte critici, precum Culianu, acuza o anumita pasivitate si un anumit oportunism sau pragmatism al intelectualului roman, care a preferat sa faca anumite compromisuri doar ca sa poata sa-si

continue activitatea, fie și în acest mod cenzurat. Eliade, pe de altă parte, suspecta cultura română de marginalitate. Invitat, la rîndul său, al Cercului Cultural de la Ierusalim, Matei Calinescu explica situația aproape la fel de critic ca și Culișanu. Autorul cărții *Amintiri în dialog*, dovada vie a perioadei de “teroare ideologică” remarcă îndurerat un provincialism al atmosferei culturale românești, combinat cu ciudate complexe de superioritate pe plan european sau chiar universal. Provincialismul acesta se manifesta printr-un exagerat accent de cultura folclorică devenită asincronă o dată cu depășirea perioadei romantice și cu intrarea în secolul XX. Este posibil ca manifestarea acestui etnocentrism să fi fost, și în spațiul românesc, una dintre cauzele antisemitismului al cărui stigmat îl poartă întreg secolul trecut. O perspectivă ușor diferită observăm la intelectualii care au rămas în țară în perioada comunistă și care au profitat de perioadele de “îmblînzire” sau “semiliberalizare” ale regimului și au încercat să-și scrie cărțile. Ei au reprezentat, totuși, doar rezistența intelectuală și culturală, mai puțin una politică. Unul dintre reprezentanții “acelei generații recuperate”, o generație care a reușit să se salveze de formarea în direcția ideologizării brutale, a fost poetul Ștefan Augustin Doinas. Acesta vorbește în numele celor care își asumă cu responsabilitate și luciditate compromisurile și se străduiesc să le depășească. Tăcerea a fost unul dintre aceste compromisuri. Ștefan Augustin Doinas, care, alături de Ion Negoitescu, Aron Cotruș, Marcel Petricor, Ion D. Sîrbu, Nicolae Balota și alții, a fost victima unor procese, “montate”

artificial de comunisti, pentru a-l reduce la tăcere, și pentru a evita o revoluție ca cea din 1956, din Ungaria, n-a avut dreptul să publice pînă în 1964, după ce ieșise din închisoare.

Dar oricare ar fi fost alegerea lor, în măsura în care se poate vorbi de alegere în contextul comunismului, aceea de a rămîne în țară sau de a pași pe calea exilului, cred că se poate afirma că există un sentiment general de victimizare a oamenilor de cultură în totalitatea lor, nu doar a celor de origine evreiască din România comunistă. Ei au fost într-atît de victimizați în comunism, încît se poate vorbi, iar dialogurile din carte atestă acest lucru, despre o *criză de exprimare a culturii românești chiar după '89*. Aceasta cultură se prea obișnuise poate cu o anumită încifrare sau încriptare, care au constituit secretul supraviețuirii, al existenței ei, iar socul libertății adus cu sine o cautare febrilă de noi modalități de exprimare în toate planurile artistice: literatură, teatru, film.

Extrem de relevante pentru restabilirea punctilor, a dialogului intercultural între români și evrei mi se par a fi cuvintele regizorului Liviu Ciulei, exprimate la Ierusalim, prin care acesta afirma că “schimbul de experiență în lumea culturală poate să ne învețe că e mai importantă înțelegerea decît conflictul”. În ce măsură a existat un conflict cultural, manifestat prin antisemitism, între români și evrei și în ce măsură conștiința românească este în stare să-și asume groaznică culpabilitate pentru ce i s-a întîmplat poporului evreu este, desigur, tema fundamentală a dialogurilor adunate în această carte. În context este

evocata frecvent și poziția unor reprezentanți ai generației '27, ca Eliade, de pildă, vizavi de problema evreiască și implicarea lor în mișcările politice legionare sau aderenta lor la ideologiile extremei drepte. Dosarul Eliade este discutat amanunțit în incitantele dialoguri cu Norman Manea și Matei Calinescu.

În privința raporturilor dintre romani și evrei de-a lungul perioadei comuniste și neocomuniste foarte des abordată este chestiunea existenței unei atitudini antisemite în România. Nicolae Cajal, Președintele Federației Comunităților Evreiești din România, desigur contestă antisemitismul ca fenomen în România, acceptă existența antisemitelor ca individualități, unii cu atitudini extremiste atât de cunoscute și mediatizate. Dimpotrivă, Leon Volovici constată prezența antisemitismului în spațiul românesc, dar remarcă interesul intelectualilor romani pentru valori iudaice, de exemplu pentru mistică iudaică. Edificator, în acest sens, este dialogul cu profesorul Moshe Idel, expert în

cabala și mistică iudaică, ale căror cărți sunt traduse, citite și comentate și în limba română. Dialogul este interesant și extrem de important, deoarece Moshe Idel face însemnate precizări și aduce câteva explicații legate de Cabala. Nu sunt neglijate, însă, nici discuțiile cu regizori și actori, precum Mircea Danieliuc, Radu Gabrea, Mircea Saucan, Victor Rebengiuc, Mariana Mihut și Victoria Cocias, care oferă o imagine a evoluției teatrului și cinematografiei românești, înainte și după '89, sau colocviile prilejuite de operele unor personalități precum Paul Celan, Irina Gorun sau de editarea *Jurnalului* lui Mihail Sebastian. Remarcăm apoi întâlnirile ocazionate de oferirea premiului Sebastian Costin lui Lucian Raicu, Alexandru Sever și Iordan Chimet.

Cartea despre întâlnirile de la Ierusalim, datorată lui Leon Volovici și Costel Safirman reprezintă un veritabil model de dezbateri culturale, de valorizare a unor dialoguri interculturale.