

Horia Dulvac

Discursuri și părți



Redactor: *Ion Militaru*

Coperta: *Mihaela Chiriță*

Ilustrația copertei: *George Braque*, Atelierul

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
Dulvac, Horia**

Discursuri și părți / Horia Dulvac. -
Craiova: Aius, 2005

ISBN 973-700-042-0

821.135.1-4

© Editura AIUS, Craiova, 2005
pentru această ediție

Editura Aius Craiova

str. General Dragalina, nr. 102, 200539

tel./ fax: 0251-596136,

e-mail: editura@aius.ro

www.aius.ro

ISBN 973-700-042-0

Horia DULVAC

Discursuri
și părți



Argument

Vorbind de *discurs*, îl imaginăm având o anume frivolitate.

Îl asociem retoricii, căreia îi atribuim gratuități ce-o pot face suspectă.

În plus, discursurile (pluralul ne face și mai sceptici, alarmându-ne cu prolificitatea lor pe care o bănuim neautorizată) vor să ne schimbe convingerile. O anume inerție ne face circumspecți, suspectându-le de invadarea intimității și încercarea de *a lua locul* – ceea ce nu ar fi în întregime fals, dar nici în totalitate adevărat.

Cealaltă față a discursului este surprinzătoare. Vedem cum, în lumea expresiei, bătălia pentru supremație nu încetează, ea dă impresia că se produce cu mai multă cruzime.

Așa cum, dincolo de iluzoria concordie a părților unei grădini (ne face plăcere să imaginăm că frumosul e prin necunoscute mecanisme etic), se desfășoară un război pe viață și pe moarte, o tensionată decimare a speciilor, tot așa, în spatele cortinei estetice a discursului se află cruzimea competiției, a bătăliei dintre embleme și forme... Așa se face că asistăm, în

planul formelor, la toată recuzita teatrală a puciurilor, crimelor oedipiene și înlocuirilor.

În această bătălie în lumea expresiei, nu există milă și nici prizonieri, ci doar iluzii și percepții depășite de teribila miză a faptului împlinit.

Carnagiul formelor poate fi șocant, căci ne așteptam ca, cel puțin în lumea reflectărilor artistice, frumosul să facă ordine morală în jur.

Ce face la urma urmei ca miza aceasta a discursivității lumii să fie atât de importantă?

Discursul, expresia sunt importante, pentru că ele semnalează și îl fac vizibil pe *cel nevăzut*.

Fiindcă „realul“ nu poate fi disociat de reprezentarea sa, deținătorul mijloacelor de expresie se bucură de un monopol surprinzător și un nesperat instrument de putere.

Am putea spune că artistul este plasat într-un *locus* privilegiat. Situat la „vămile“ formei, el este primul intermediar, un fel de *en-grosist* al realității. Dacă „cuvintele creează realul“, atunci puterea e în mâinile celor ce manipulează expresia, dictatorul rămânând un simplu administrator. În plus, el trebuie să se argumenteze obositor „în act“, să își păstreze măcar monopolul faptului împlinit.

Dar odată căpătată această poziție, discursul pare că „a înnebunit“ și se comportă intolerant. În acest scenariu, el se lasă angrenat într-o luptă încheștată cu marginaliile, cu discursurile concurente ale părților. Ca vehi-

cule ale înlocuirii, părțile sunt purtătoarele unui mesaj alarmant, de-a dreptul paricid.

Slăbiciunea discursului este dată de vinovățiile sale înnăscute: ca orice putere, nu a venit pe un teren gol, ci a schimbat și el odată pe altcineva, poartă în sine *scenariul înlocuirii*.

Mesager al alterității (o formidabilă forță ce face ca lumea să dureze în acest mod ciudat, din criză în criză), *înlocuirea* își face loc în prim-planul scenei, întâi cu îndoială. Pentru început, e slab cotate la pronosticul reușitei, aproape fără șansă: greutatea zdrobitoare a faptului împlinit face ca prezentul să pară autorizat și de neclintit, schimbarea fiind la început percepută ca ilegală, vinovată.

Discursul începe prin a fi (ca în orice revoluție) *hermesul* schimbării, sfârșind prin a se instala el însuși ca forță generând interdicții. Miza ontologică vizată este privilegiul de a trasa negații, transformând astfel spațiul *posibililor* în zone de tip *da* sau *nu*, deci creând lumi.

Așa cum în ranița fiecărui soldat se află celebrul baston de mareșal, tot așa părțile visează să ajungă *discurs* .

Pe de altă parte, prin însăși rațiunea sa de a convinge (a se observa cum, dincolo de aparența sa colocvială, *a convinge* seamănă cu *a submina*), discursul poartă în pânțece *fœtusul* subversivității. Căci discursul e născut pentru o operație de *înlocuire* și se produce

într-un spațiu ocupat dinainte de altcineva, fiind astfel încă de la naștere *vinovat*.

Acest atentat al părților este factor activ al înnoirii, al depășirii închiderilor operate de discursul existent. Mai mult decât atât, o anume subversivitate colportată de *marginalii* acționează în spațiul faptului împlinit, scoțând prezentul din lipsa de soluții a propriilor închideri, făcând chiar posibil timpul, acțiunea în viitor.

Înlocuiri, vinovății, ideologii

Politologul și filosoful Jean Francois Revel considera că *ideologia* „e o întreită dispensă“: *intelectuală*, pentru că „inventează“ o realitate subiectivă, *practică*, pentru că lumea ideologicului elimină valoarea oricărui contra-argument și *morală*, fiindcă ea absolvă omuciderea, substituindu se de fapt noțiunilor de bine sau de rău. (J. F. Revel, *Cunoașterea inutilă*, Ed. Humanitas, Buc., 1993)

La o examinare mai atentă a resorturilor care au dus la inventarea acestui comod substitut, se va vedea că de fapt toate aceste trăsături decurg din aceea că ideologia e înainte de toate o *hermeneutică* aplicată „realului“ căruia îi confiscă atributele pentru a îl înlocui în cele din urmă definitiv.

După cum se va prezenta, cheia explicării paradoxalului statut pe care îl dobândește ideologia, modul straniu în care își anexează realul și aparenta reușită istorică a acestui demers, își au originea în arhetipalitatea *actului*, acel elementar pas prin care omul se distanțează de creatorul său, pentru a deveni distinct și exprimabil (deci la rândul lui subiectul unei aplicații de reflectare, hermeneutică).

Actul omului, cel făcător de istorie („Vedele“ vorbesc de două tipuri de făptuiri, una ce își are originea în *dorință*, constituind nucleul viitoarelor „reîntropări karmice“, și „făptuirea rituală“, prescrisă, recuperatorie) este prin definiție vinovat, marcat de semnificații morale și purtător virtual al unei ideologii.

Imaginea *actului* ia locul actului însuși, care nici nu mai poate fi conceput fără *reflectarea* sa. Așa cum mobilul *actului* a fost dorința de *substituție*, de înlăturare a unei puteri consacrate și înlocuire a ei cu voința proprie, în planul reflectării „paricidul“ este continuat prin înlocuirea „imaginii tatălui“ cu o imagine adecvată care să argumenteze valabilitatea ontologică a noului substituit („una din funcțiile ideologiei e fabricarea explicațiilor care o absolvă“ J. F. Revel).

În fine, având în vedere proprietatea *actului* de a fi *vinovat elementar*, așa cum am mai spus, trăsătură ce se extinde insidios asupra istoriei însăși, ideologia se constituie ca un paleativ al inerentelor dileme morale (care sunt în ultimă instanță probleme de logică a faptelor) ce îl însoțesc.

Ca multe alte invenții ale omului, ideologia s-a născut dintr-o nevoie de confort.

Comoditatea depășește condiția frivolă a unei *atitudini*, până la a deveni o tehnică, dacă nu un mecanism legitim de depășire a feluritelor

adversității: după principiul stării minimei energii potențiale, de ce n-am accepta nevoile existențului de a se plasa sub o minimă responsabilizare, maximă libertate de acțiune, maxim profit, minim efort?

Acest principiu e un fel instinctiv de *înlocuire*: puterea divină nu e „vinovată“, ea e neprihănită de acte, fiind lipsită de *poverile răspunderilor* sau ale vreunor complexe *morale* (în echilibru natural, ca și energia din fizică, puterea își caută prin orice mijloace starea sa optimă, un exclusivism bazat pe maxim confort).

Așadar zeii nu sunt vinovați pentru că nu se simt ca atare. Ei se află în postura de *a-responsabilitate* în mod firesc, așa cum apa ia calea minimei energii potențiale sau așa cum gravitația așează obiectele în situația unei cât mai reduse atracții grație masei lor.

Dincolo de vastul câmp aleatoriu pe care îl presupune similitudinea celor două situații, apariția moralei și ideologiei în traiectul existențial reprezintă un moment, obiectivat. „Rațiunea“ care a născut această paradoxală realitate secundă care este ideologia ar putea fi formulată aproape în câmpul evenimentelor științei, căci ea se găsește în „economia“ acțiunii individuale, în simetrii și logici ale înfăptuitului.

Înainte de a dezvoltă resorturile ce fac ca *acțiunea* să fie în mod acut responsabilă (și

deci, pentru a fi capabilă să reprezinte, să îmbrace haina ideologicului) să vedem ce chipuri conceptuale iau aceste realități.

Una din cele mai eficace (didactic) parabole relative la nașterea ideologicului este probabil povestea lui Cain și Abel.

Este vorba de frați, de multiplicarea tatălui în replici și impulsunile primare ce le animă pe acestea. După canoanele gândirii „aristoteliene“ unitățile ce compun dubletul, frații adică, sunt identici, sau în mod avansat asemănători. Când *unul* devine *doi*, printr o stereotipie numero-logică, entitățile multiplicat sunt imaginate ca fiind aceleași. Ele nu se află încă în raport de dizidență cu genul proxim și cu atât mai mult între ele, situație ce ar sta la baza ulteriorului asasinat. Cu alte cuvinte, *unul* ce desparte pe *unul* de *doi* e identic cu cel ce separă pe *trei* de *patru*. Unul este același indiferent în ce combinație numerică l-am așeza. Dar așa să fie oare?

Intervine forța alterității, cea care constituie motorul (al vieții în fond) diviziunii. Cain se află într o relație dezechilibrată cu fratele său, dat fiind dorința puternică de recuperare a poziției față de tatăl pierdut. *Unul* care îl separă pe unu de doi devine diferit de unitatea care constituie dubletul. Deși convențional numărul e același, el are de fapt conținut diferit, poziția sa este infinitezimal schimbată. Cadrul mental

aristotelian rămâne neschimbat, în timp ce o anume realitate metafizică a stărilor, descrisă de numere a suferit o infimă deplasare.

Cain îl ucide pe Abel devenind astfel „Unu“ – o încercare de a accede la condiția tatălui. Este vorba de *act* în genere, căci primul sens pe care l-a dat omul libertății sale a fost acela al „actului neautorizat“, după cum vedem, vinovat (situat în zona interdicției delimitată de o „normă“ inițial ontologică – „să nu!“ – care definea și câmpul moralei – a se observa că *interdicția* normei era chiar substanța plastică a verbului ce definea actul)

Crima spontană, aproape reflexă, ca și cum ar fi o funcțiune elementară a viului, reproduce primitiv condiția tatălui, care nu s-a manifestat altfel decât (el fiind fără atribut, o ființare pur și simplu) separând, operând distincții, ucigând.

Un fel de „asta știu, asta fac“, clonele comportându-se elementar, fără alt mesaj decât acela de a-l elimina pe „celălalt“. „Celălalt“ este pentru unitatea aflată în multiplicitate o constrângere, o „normă“, un discurs străin.

A se observa în acest loc cât de intim se întrepătrund și comunică, deseori fără știrea noastră, aceste concepte. Totul pare a fi legat de disconfortul ontologic pe care îl creează prezența altcuiva în jurul tău. Dacă unei constrângeri exterioare (vorbit de *celălalt*) ori i te supui ori încerci s-o elimini, înseamnă

că am definit deja incipientele nașterii *normei*, care este interfața vizibilă dintre zonele *permis* și *interzis* definite de act.

Însăși formularea actului conține o negație cel puțin implicită, o interdicție ce face ca zona actului să fie distinctă de cea a non actului.

Vedem cum acest proces, multiplicarea entităților și nașterea unora din altele, generează și limbajul asociat actelor. (Georg Henrik von Wright, *Normă și acțiune*, Ed. Șt. și enciclopedică, Buc., 1982).

Morala își cultivă aici tainice afinități în act, în esența intimă a existenței, dar și în reflectarea de care nu se mai poate disocia.

Sângele crimei strigă însă strident, căci actul („ce se face pe pământ se leagă și în cer“), care e în genere debutul unei aventuri a căderii fără sfârșit, nu poate fi ascuns.

Cain este bolnav iremediabil de acțiune, în plinătatea faptelor, mânjit de gesturi și marcat de crimă. *Actele* urmașilor vor purta în mod legic genetica istoricului asasinat.

Același mecanism se perpetuează astfel în planul *puterii*, în genere.

Punctul critic al puterii e modul cum ea va fi fost obținută. Autoritatea este prin natura însăși a viului o calitate uzurpată care are drept punct de plecare acel „paricid originar“. Istoria e plină de astfel de exemple,

aproape că întreg efortul ei se consumă în a epuiza acest moștenit mecanism.

Criminalul rafinat care este personajul autocrat din istorie a descoperit însă un neașteptat truc: ideologia, un fel de reflectare ce te poate absolvi de răspunderi. Absolvită ideologic, crima nu e un păcat, ci gest abstract, aproape cosmic, aidoma actelor zeilor.

Noul artizan al puterii a înțeles, dincolo de orice rațiune, în urma unui contact direct și empiric cu această nouă realitate legată de fapte, că în dosul armelor e bine să așezi o învățătură foarte folositoare și confecționată cu meșteșug, ea dovedindu-se uneori de o eficacitate uimitoare, în stare să meargă singură, ca o mașinărie minunată, în timp ce armele se mai odihnesc.

Abilul actor care e urmașul lui Cain reușește prin jocul lui să se înșele chiar pe el însuși, pledând pentru nevinovăție deplină, devreme ce acționează *în numele* unei autorități proxime, fie ea chiar și legea. Săvârșită în abstract, sau în numele zeului autorizat, actul nu mai este prăbușirea îngrozitoare în determinații ulterioare și consecințe, ci este obiectivat și fără prihană, aidoma gesturilor zeilor.

Mai viclean decât Cain, abilul hermeneut, deținătorul puterii se înconjoară de o plasă protectoare de ideologie, a cărei funcțiune este după cum se vede aceea de confecționa *post*

factum un model plauzibil pentru politica faptului deja împlinit.

Așadar ideologia a căpătat destinația unui „bandaj“ peste rănilor moralei, un paleativ curent, dar eficient, un anesteziant. „Pentru majoritatea oamenilor dragostea față de religie nu diferă de celelalte patimi omenești“ și cum „la începuturile ei ideologia e un jărat de credințe /... /“ care se degradează până la a fi „un simplu sindicat al intereselor“, ne explicăm de ce oamenii exploatează confortul pe care ți-l oferă ideologia cu mult cinism.

În fond, ideologia e o hermeneutică aplicată unei realități căreia cu greu îi mai găsești locul: „cu toate că ideologia e lipsită de eficacitate, în sensul că nu poate rezolva problemele reale, fiindcă nu provine dintr-o analiză adecvată a faptelor, ea transformă realitatea mai mult decât ar putea-o – face cunoașterea cea mai exactă“. (Jean François Revel, op. cit., pag. 164)

Trebuie neapărat observat că ideologia are efect numai într-un spațiu al multiplicității. Cain nu invocă uciderea fratelui „în numele“ unui Dumnezeu care era de fapt foarte apropiat, o realitate transcendentă imediată. Ideologicul are se pare nevoie de un *număr critic* pentru a putea coagula realitatea unor „credințe colective“.

„Dacă vom considera că ideologia are, poate ca principală caracteristică impermeabilizarea la informație, vom observa că acoper-

rirea ideologică imunizează constelații întregi de credințe contra atingerii realului, aproape în toate domeniile gândirii și activității umane“ (Jean François Revel, op. cit., pag. 169). Dar „realul“ de care vorbim nu poate fi conceput în afara stării de *a fi reflectat* (însăși gândirea lui înseamnă de fapt o acțiune de reflecție, de traducere), astfel încât ideologia devine nu doar „parte“ a realului, sau fațetă a lui, ci face corp comun cu carnea realului însuși, impunându-se totodată și ca unică formă prin care avem la acesta acces.

Astfel, ideologicul ajunge să fie pentru omul comun al zilelor noastre o cât se poate de prezentă și consistentă realitate, căci (vorba Profetului ce marchează azi lumea), „nu cu pâine vă hrăniți, ci cu *cuvântul*“ (dacă nu e al domnului, se găsește întotdeauna cineva care îl va fi înlocuit).

Vorbind de vecinătățile lui Dumnezeu cel inaccesibil, întotdeauna cineva (un despot binevoitor) își va oferi serviciile de mediere, locuind puterea în stare pură cu întregul aparat al disculpărilor, refuzului și non-acțiunii.

Paradoxalul și perpetuu prezent al acestei istorii e acela că mulțimea este avidă să își absoarbă partea ei de „vinovăție“, ca pe un certificat de existență vital.

Teme false. Utopia *paradisului terestru*. Materialismul *hedonist*

Cel preocupat de idealuri va avea curând „de-a face cu virtuți“, exclama austriacul Wolfgang Kraus, vorbind de relația utopicului cu ideologia.

Lumea modernă, saturată de multiplicitate și alteritate nu se mai poate sustrage ideologiei. Spațiul public devine mai complicat, lumea se aventurează într-o hermeneutizare furibundă în care imaginea pare că vrea să se desprindă de suportul „realului“ care ne oferea liniștea certitudinii.

Nu mai știm dacă aceste îngrijorări ce excedează țin de cantitate, sau ideologicul trebuie supravegheat pentru că în relația sa cu utopia poate produce acele derapaje de care istoria „s-a fript“ și, prudentă, „sufală și-n iaurt“.

Principala problemă a utopicului este aceea că, lăsat liber, pare că se desprinde de idealuri (care insistă să își păstreze filiația cu virtuțile și morala) și să fraternizeze nesăbuit cu aventura.

În această relație, virtuțile „clasice“ și mai târziu cele teologice jalonează aspirația omului spre o exigență morală a societății.

Ceea ce fascinează și poate părea uneori de neînțeles este felul în care utopiile eșuează nu numai în sfera moralei, dar și în spațiul public, cel care ajunge să-și retragă suportul cu aceeași ușurință cu care l-a acordat.

E suficient să ne gândim la reacția publică față de regimurile totalitare, ca să realizăm frivolitatea comportamentului colectiv față de idealuri. Așa se face că unele discursuri care antrenau altădată mase de oameni pe stadioane pot fi calificate astăzi ca fiind deplasate, imorale sau lipsite de interes pentru preocuparea publică.

Explicațiile acestui eșec trebuie căutate în mai multe locuri. Pe de o parte, caracterul precar al acestei asocieri numită „masă“, o entitate cam fără contur și căreia Gustave Le Bon îi conferea capacitatea de a avea doar reacții primare.

O primă evaluare ar fi aceea că, aruncate în mase, virtuțile suferă o transformare care le poate face de nerecunoscut. După succesul virtuților teologice, cu un fel de apogeu în secolele XVIII și XIX, imaginea (iată că epoca post-modernă nu se mai poate dispensa de această reflexie) acelor *virtus*, cum erau numite de romani, a suferit un atac frontal: „psihanaliza, naturalismul, expresionismul au fost semne ale acestei revolte împotriva unei atitudini ce-și făcuse din virtute o față impunătoare. Mișcări sociale, cercetări

psihologice, piese de teatru și romane critice au întors această fațadă pe dos, descoperind ce se ascundea în spatele ei: și anume contrariul“ (Wolfgang Kraus, *Urmele paradisului*, ed. Fundației Culturale Române, Buc., 1997, pag.46)

Așadar, exigențele spațiului public care a evoluat, s-a schimbat și el odată cu istoria, fac ca virtuțile să fie rediscutate și așezate în ecuație cu idealurile, iar acestea din urmă cu utopia. Iar utopiile, mai ales cele animate de o mitologie identitară sau fundamentalistă, s-au dovedit a fi aproape cu tristă exactitate generatoarele unor *teme false* ale istoriei, generatoare la rândul lor de drame dacă nu de crime.

Caracteristica definitivă a unei *teme false* este aceea de a eșua în spațiul public, antrenând deodată cu prăbușirea propriei idealități, distrugerea concretului existențelor individuale – adică drame efective, individuale, personale...

Ne întrebăm care sunt capcanele idealurilor și de ce alăturarea lor de utopie poate da o combinație periculoasă?

Ca să folosim o definiție gata preparată: „Idealurile sunt proiecte ale unor dorințe ce depășesc cadrul realității și includ ceea ce în general este considerat a merita să reprezinte obiecte ale dorinței.“ (Wolfgang Kraus, op. cit., pag. 17). Evident că în spectrul dorințelor

individuale, elementar este idealul „fericirii personale“. Aplicat spațiului public, aceste „impulsiuni“ individuale au substanțializat ceea ce a rămas cunoscut sub numele de utopia „paradisului terestru“. Un loc în care utopia, ideologia, mitul, s-au întâlnit copios livrându-i individualității toate deziluziile de care au fost (și au fost!) în stare.

Utopia (despre care se știe ca un loc comun că vine de la grecescul *ou-topos*) este aspațială. Ea se produce adică pe tărâmul numit „nici un loc“, „niciunde“.

Făcând un inventar al lucrurilor pe care le au în comun idealurile și utopia, dar și al celor ce le despart, se poate observa că și unele și altele depășesc cadrul realității, dar idealurile „se corelează sub semnul unei profunzimi etice“.

În schimb, utopiile coabitează copios cu mitul. În plus, istoria secolelor trecute ne-a arătat că „prin falsificare, utopiile au fost transformate în idealuri, iar aceste false idealuri au condus la catastrofe“. (ibid.)

Așadar, au apărut ideologii în care acel *ou-topos*, golit de etic, a fost prezentat drept pragmatism social. Înțelegând riscurile de credibilitate ale idealului socialist, dacă acesta ar fi fost corelat cu utopia, marxismul a inventat revendicarea lui din obiectivitatea științei.

Deși „în totalitatea sa și în detaliu lipsa de trăinicie a unei asemenea încercări a fost

dovedită de istorie“, rămâne „surprinzător faptul că a fost posibil ca asemenea ipoteze riscante să fie considerate știință și să revendice pentru ele nici mai mult nici mai puțin decât exactitatea materialistă“ (ibid., pag. 49) (Am putea adăuga noi că este vorba de una din probele de cinism proprii regimurilor totalitare, în cazul de față să prezinți *utopia* drept *exactitate pozitivă*, clamându-i, în numele prestigiului științific, credibilitatea care legitimează să declari utopia atee, după ce ai golit-o de spirit, folosind ulterior toate instrumentele discursive ale metafizicii religioase ș.a.m.d.)

Dar care sunt punctele de convergență dintre nevoia căutării „fericirii individuale“, o utopie ce răzbate la nivel social ca un ecou al impulsului metafizic de regăsire a lumii paradisiace pierdute și realitatea aplicării mecanismului acestei căutări a fericirii la nivel istoric și social?

„Toți oamenii, fără excepție, vor să fie fericiți“, spunea Pascal în ale sale *Pensée*. „Oricât de diferite ar fi mijloacele folosite de ei, toți urmăresc acest scop. Ce îl mână pe unul în război, iar pe celălalt îl împiedică să facă acest lucru: este aceeași dorință cu efecte diferite asupra celor doi“.

Cu toaste acestea, dincolo de bunele (sau subiectivele și întemeiatele) lor intenții, oamenii ajung să își facă „spațiul public“ insuportabil.

Una dintre explicații sau perspective este legată de modul straniu în care individualitatea aruncată în mulțime pare a își dizolva trăsăturile ce îi dădeau consistență: „Violența sentimentelor mulțimilor este și ea exagerată, îndeosebi la mulțimile eterogene, datorită absenței responsabilității. Certitudinea impunității, cu atât mai puternică cu cât mulțimea este mai numeroasă, iar noțiunea unei puteri momentane considerabile este datorată numărului de participanți, fac posibile pentru colectivitate sentimente și acte imposibile pentru individul izolat.“ (Gustave Le Bon, *Psihologia maselor*, Ed. Șt., Buc., 1991)

Plonjând în statistică, insul nu numai *pare* că își pierde inteligența, acționând în sensul obiectivelor unui organism primitiv, dar „în mulțimi, imbecilul, ignorantul și invidiosul sunt eliberați de sentimentul nulității și neputinței lor, pe care îl înlocuiește ideea unei forțe brutale, pasagere, dar imense“ (ibid.).

Iar în ceea ce privește discursul aplicat: „Mulțimea, nefiind impresionată decât de sentimente excesive, oratorul care vrea s-o seducă trebuie să abuzeze de afirmații tari. Exagerarea, afirmarea, repetarea, fără a încerca vreodată să demonstrezi ceva cu ajutorul

raționamentului, sunt procedee de argumentare familiare oratorilor reuniunilor populare“.

Fără îndoială că modul în care arată societatea depinde în bună măsură de acest tip de comportament. Căci, din moment ce mulțimile determină în mod substanțial tipul de acțiune socială, tabloul societății moderne e practic o proiecție a acestei „gestici“ colective, ca și cum mulțimea însăși l-ar picta.

Ori toate excesivitățile și „psihozele“ acesteia, se regăsesc, așa cum un artist își inoculează în operă propriile neliniști, în respectivul tablou: „Mulțimile nu cunosc nici îndoiala, nici certitudinea și merg mereu către extreme. Sentimentele lor sunt întotdeauna excesive. Bune sau rele, sentimentele manifestate de către o mulțime prezintă dublul caracter de a fi foarte simple și foarte exagerate. Din acest punct de vedere, ca și din atâtea altele, individul în starea de mulțime se apropie de oamenii primitivi, inaccesibili la nuanțe, văzând lucrurile în mare și necunoscând tranzițiile. În mulțime, exagerarea unui sentiment este fortificată prin faptul că, propagându-se extrem de rapid pe calea sugestiei și a contagiunii, aprobarea, al cărei obiect devine sentimentul îi sporește considerabil forța. /.../ Simplitatea și exagerarea sentimentelor mulțimii le ferește de îndoială, de incertitudine. /.../. Enunțul unei suspiciuni se transformă în evidență indispu-

tabilă. Un început de antipatie sau de dezaprobare care, la individul izolat, ar rămâne puțin pronunțat, devine numaidecât o ură feroce la individul în starea de mulțime.“ (ibid.)

Sociologii și politologii anilor '80 au descris (cu oarecare blazare) un tablou al societăților europene în care nevoile individuale, legitimate și consacrate prin globalizare, impun un soi de „stat fără imagine și fără chip“. Acest soi de „evoluție“ s-ar „caracteriza prin trei semne“.

Întâi, că „marile cutremure, schimbările violente“ nu mai sunt de actualitate. „Opozițiile dintre partide și clivajele de opinie pun în joc linii de fractură reduse și cu amplitudini slabe“, mediatorii de opinie hrănindu-se cu o „ideologie soft“. În al doilea rând, „populațiile se angajează din ce în ce mai puțin în afacerile publice și se simt pătrunse de un scepticism generalizat în fața marilor ideologii /.../.“ (J. J. Wunenburger, *Omul politic între mit și rațiune*, Ed. Alfa Press, Cluj, 2000)

Acest scepticism, care ar lovi cetățeanul dezamăgit de „epuizarea modelelor politice“, ar constitui sursa energiilor spre participarea la viața asociativă, „infrapolitică“, tip „societate de rețea“.

Paradoxal, presiunea exercitată de ideologic asupra omului obișnuit (ținta, aproape victima, unor tot mai frecvente radiografii sau

sondaje de opinie care îl hermeneutizează în mod aproape stânjenitor) îl poate împinge la o viață asociată cu elementele „simbolisticii primitive a puterii“, un soi de „tribalitate urbană“ prin resuscitarea forței primare a mitului .

Un al treilea simptom ar fi acela că, în fața unei asemenea perspective a „abandonului ideologic“, există pericolul ca „instituția politicului să supraviețuiască cvasimecanic, ca o cochilie goală, nemaivând o adevărată misiune proprie, aceasta fiind în prezent transferată asupra experților consultanți/.../“ (ibid., pag. 159)

O asemenea punere în ecuație, în care „declinul politicului“ potențează forța primară a mitului, slăbiciune care revendică în mod imperios acțiunea politică, aidoma unui motor de neoprit în doi timpi, face ca riscurile utopiilor, ale mitologiilor istorice generatoare ale atâtor drame și crime, ale *falselor teme* ale istoriei să nu fi fost niciodată abandonate, ci, ca o secure a războiului, îngropate în loc memorat pentru a fi dezgropate.

Diversele teme ale fericirii pământene, *paradisului terestru* ca promisiune ideologică, s-au dovedit a fi, pe cât de seducătoare ca intenție, pe atât de încărcate de neprevăzute și grave consecințe, producând, atunci când intrau în impact cu libertatea individuală, o serie de acte criminale sau încărcate de orori.

Această depreciere a prestigiului mitului în viața publică politică a ajuns în epoca noastră la cote atât de înalte, încât istoria modernă ajunge să se întrebe de pildă dacă nu cumva „Republica lui Platon este prototipul tuturor utopiilor“, sau dacă „Platon este strămoș al totalitarismului, sau inițiator al unei cetăți spirituale“.

Preocuparea omului legată de fericirea personală, extinsă la nivelul societății, a creat o adevărată obsesie istorică și ideologică legată de acest subiect. Aici, limitele rațiunii sunt trecute ca o graniță ignorată, amestecându-se speranțele legate de *viața de dincolo de moarte* cu *realitatea* prezentului

Idealul este debarcat din ambarcațiunea realului și pus să graviteze în zona utopiei: „idealul, al cărui obiectiv este plasat /.../ dincolo de realitate, este înțeles greșit dacă apare convingerea că se oferă mai mult decât numai șansa unei apropieri deseori modeste. /.../ Lipsa simțului măsurii: aici, chiar limba spune că s-a măsurat greșit. Cine vrea să devină înger pe pământ se transformă ușor în neom, cine încearcă să zămislească paradisul zămislește mai degrabă un iad“ (ibid., pag.38)

Dimensiunea paradoxală a *utopiei fericirii terestre* este aceea de a eșua în plan colectiv. „Fericirea“ poate fi aplicată numai ca noțiune individuală și chiar și așa cu dificultăți, căci ea este un concept ce ține de „utilitatea

idealurilor“ care „s-a manifestat în chip surprinzător în domenii considerate a fi deosebit de reale și exacte; și anume în fizică, în matematică și geometrie. Acolo se folosesc conștient idealizări, cum ar fi punctul, cercul, dreapta și „i“ (rădăcina din minus 1) care sunt abstracții „ireale“. Și legea căderii libere din fizică este o lege care nu poate fi observată în forma sa pură. Totuși, prin folosirea acestor concepte s-au obținut succese impresionante, așa cum o dovedește întregul mediu ambiant tehnic/.../ Un matematician ori un fizician nu va susține niciodată că aceste concepte ori legi pot fi transpuse exact în realitate. Este vorba de idei și idealuri“ (ibid.)

Frustrată în asigurarea fericirii se simte și societatea democratică. Handicapurile ei sunt legate de excesul de tehnologie, de sistem, care aduc în planul existențelor individuale o performanță abilitate de „satisfacere a plăcerilor“ având drept consecință „insuficiența reflecției“.

Aceste slăbiciuni au fost preluate ca teme favorite de propaganda societăților totalitare, care la rândul lor sufereau de excesul de putere ce sufocă mortal nevoia naturală a omului pentru libertate. Spre deosebire de materialismul dialectic, materialismul democrației vestice nu are o dominantă ideologică, ci una hedonistă. În timp ce statele comuniste în care s-a înfăptuit „materialismul dialectic“ – și o dată

cu ele și oamenii care trăiesc acolo au de suferit consecințele contradicțiilor sistemului, „materialismul hedonist“ a avut parte de un succes neîngrădit, de mari proporții. (ibid., pag. 75).

Între utopia paradisului terestru și „materialismul hedonist“, omul este animat de aspirația spre libertatea care rămâne una dintre temele mereu actuale, încărcate de idealitate și provocări.

Discursuri și părți

Alungarea din Paradis este, nu doar momentul de debut al tuturor istorisirilor despre om și *aventurile* sale, ci și începutul unei „dezordini“ universale...

Dezordinea salvează de la moartea care ar putea surveni prin dictatura monotoniei. Totodată, ea este și începutul unei *discursivități* a lumii, căci despre un sistem (cristalin, de pildă) care poate fi descris printr-o singură sintagmă (cea care face regula, logica aranjamentului atomilor în rețea), orice altceva am spune în afara logicii ce-i dă aranjamentul spațial al rețelei, este fie fals, fie redundant.

Vedem totodată cât de profund încărcată de implicații și *vinovății* este dizidența la ordinea și descriptibilitatea univocă a acestui Paradis. El este o lume pe care o considerăm perfectă, în imaginarul individual acesta se confundă deseori cu *raiul*, care este pentru om *locusul* prin excelență lipsit de vinovății, unde te întorci după ce mori.

Acest soi de reflectare dă informații mai degrabă despre *cel ce reflectă*, adică despre psihismul individual, decât despre obiectul reflectării, paradisul rămânând aceeași entitate

atât de bine clădită în raționalitatea sa intrinsecă, încât nici nu poate fi detașat în părți, nu poate fi descris.

Așadar, Paradisul adamic era descriptibil printr-o singură sentință, și din această cauză incapabil de discurs.

Acest lucru a devenit posibil prin apariția *părților*, a multiplilor, un soi clone *adamice*. Dizidență acestora a constat nu neapărat prin simplul fapt de a se fi hrănit din fructul interzis (ceea ce ar putea fi interpretat și ca generarea unei metafizici a digestiei), ci mai degrabă prin aceea că s-au făcut *vinovați* pentru impietatea de a opune discursului univoc al paradisului, alte tipuri de discurs.

Vorbind despre dezordine, vedem cum ea apare în lume de mână cu informația care face interfața ce delimitează noua situație descriptibilă. Abia atunci când se poate *vorbi* de articulațiile componente ale *întregului* în termeni distincți de întreg, devine posibilă independența părții.

În această schemă, avem deci două tipuri de discurs. Unul este al modelului original, iar termenii discursului sunt aceia ce descriu rațiunea internă a ordinii ce dă omogenitatea. O ordine atât de puternică încât nu e posibilă distincția, articularea, vorbirea. Un asemenea sistem are, spunem, entropia nulă: nu poate fi descris decât cel mult în termeni de existență,

de tipul „eu sunt cel ce sunt“. Această afirmație înseamnă de fapt *funcția* după care se ordonează virtualele *părți* ale lui Dumnezeu (Vorbind despre părți ale divinului, se comite de fapt blasfemia elementară, căci esența naturii divine este izotropia, omogenitatea, proprietatea acesteia de a fi aceeași, în același timp, peste tot).

Celălalt discurs a devenit posibil abia în act: din *rațiuni* care vor rămâne probabil pentru totdeauna inexprimabile, partea nu doar s-a separat, dar este și purtătoarea virtualității întregului.

Acesta este începutul epicului și singurul mesaj substanțial pe care îl poate aduce orice povestire: nimic în afara schemelor interne ale acestui exil nu poate fi rostit.

Condamnat să rățăcească în *act*, omul a devenit, cum ar spune fizicienii, un generator spornic de „entropie“: contestatar, dizident prin naștere, bietul Adam pare că nu face decât să provoace dezordine.

„Creșteți și vă înmulțiți“: iată o sentință care, dacă ar fi fost cu putință, i-ar fi produs Creatorului sincere regrete. Prin această poartă a slăbiciunilor, o sarabandă de „multipli“ i-a invadat *intimitatea*.

Cumplita disipări a ființei, produsă de căderea în numericitate, i s-a opus însă în mod salvator, aptitudinea de comunicare a alienatelor *părți*.

Odată oglindindu-și locul și chipul în „tabloul“ reprezentând „paradisul în cădere liberă“, dezordinea a căpătat sens.

Dincolo de universul propriu, individualitățile au descoperit posibilitățile de proiecție pe care le oferă „spațiul public“, acea vacuitate în care se adăpostesc *generalurile*.

Norbert Wiener considera că dezordinii generate de om i se poate opune comunicarea: „remediul pentru entropia care aduce frământare în lume“.

Acest fel de a vedea lucrurile presupune că lumea e alcătuită din *părți* a căror relaționare e mai importantă decât natura legăturii lor. Este cunoscutul *model cibernetic* în care „lumea este susceptibilă de a fi interpretată în termeni de informație și comunicare“, (David Le Breton, *Despre tăcere*, Ed. All, Buc., 2001, pag. 15 și urm.).

Dezideratul prim în acest tip de hermeneutică este „reducerea entropiei acțiunii omenești“. Comunicarea duce la clarificarea locului pe care părțile îl ocupă în întreg, adică la ordonare, la reducerea acelei „incertitudini entropice“.

O comunitate e deseori descrisă conflictual. Mesajul transmis de exemplarele care sunt părți într-un sistem este acela al definiției „locului“, poziției ocupate.

Una dintre epicile cele mai frecvente, este *lupta*: unul din indivizi vrea să ia locul (a se

observa localizarea spațială originară – cu timpul, acel loc ajuns să țină mai mult de relaționare) celuilalt și reușește sau nu.

Paradigma înlocuirii pare a fi entitatea elementară a epicului, așa cum anticii imaginau fărâmițarea substanței până la limita indivizibilității – *atomosul* care servea poate mai degrabă unei cuantificări a gândirii.

În oricare dintre situații, povestea sfârșește într-un fel care dă chiar *ordinea* grupului. Cu alte cuvinte, potrivit acestei perspective, dacă două exemplare se luptă între ele, trebuie să citim în asta un conflict comunicațional care reglează o stare entropică. Comunicarea schimbată cu prilejul derulării acestei „epici a conflictelor“ generează o micșorare a cantității de dezordine.

Nu am putut să nu fiu șocat de similitudinile pe care le trădează sistemele democratice cu acest fel de hermeneutizare. Pentru observatorul din această perspectivă, epica unei tragedii grecești, povestea lui Oedip de pildă, e „cumințirea dezordinii“, așezarea lucrurilor în lăcașurile lor. Lăcașurile de care vorbim sunt un fel de „centre ale ordinii“. Lumea care urmează (universul *post-conflict*) se sprijină pe aceste situații „favorizate statistic“ (atitudini și reacții comune, legi), astfel încât, atunci când vom fi puși în fața unui conflict al istoriei să exclamăm: „Da, asta e Oedip“,

schemă în jurul căreia se va structura întreaga noastră înțelegere ulterioară și care va „re-duce entropia“ lumii pe care o reflectăm.

Există o anume neliniște legată de virtuale excese ale libertății exprimării.

Rudolf Arnheim (*Arta și percepția vizuală*, ed. Tehnică, Buc. 1978), exclama că „arta e pe cale să se înece în vorbărie“. Se manifestă într-adevăr o îngrijorare a spațiului public în a primi diferite tipuri de discursuri particulare. Perspectiva din care am vorbit până acum presupune o triere prealabilă a mesajelor individuale printr-o relaționare conflictuală între părți și o justă așezare în „rețea“.

Această libertate de exprimare nu duce așadar în mod paradoxal la creșterea dezordinii, ci la reducerea ei, prin clarificarea locului pe care îl ocupă partea într-o mulțime și subordonarea poziției sale unei rațiuni și a unui discurs preexistent. Dacă fizicianul poate primi împăcat o astfel de formulare, celorlalți, sintagma „entropie a acțiunii“ le va suna cel puțin neliniștitor.

Am observat deja că această presuposiție, ce stă la baza unei *cibernetici a discursului*, este consubstanțială unui model metafizic. Lumea este în cădere, omul primordial a fost condamnat la multiplicitate (a apărut o adevărată *grădină* formată din *mai mulți*

adami) și la alteritatea gesturilor (primul om a avut la dispoziție actul nepermis, pe care l-a săvârșit, în timp ce gesturile recuperatoare, au intrat în sfera ritualității, oamenii de azi trăiesc în entități structurate de diferite relaționări și gesturile lor sunt ca atare).

Pe măsură ce specia se adâncește în jungla prolificității, actele omului devin tot mai complexe. Aceasta este „entropia ce aduce frământare în lume“ după modelul cibernetic.

În acest univers, „mașinile destinate comunicării participă și ele la reducerea entropiei, ele opun dezordinii replica permanentă a informației, a cuvântului care semnifică“ (David Le Breton, op. cit.).

„Replica permanentă a informației“ este *feed back-ul* menit să tempereze cumva neliniștea că omenirea a pierdut controlul înmulțirii, al ordinii primordiale. Din această perspectivă, importanța acestei „bucle de control“ informațional își are resursele în *nevoia de memorie* a oricărui sistem, reprezentând un paleativ al nevoii de ezoteric.

Vedem cu surpriză cum ideologia modernă a comunicării (care face din informație garantul controlului pe care îl are asupra lui însuși un *sistem deschis*) prosperă copios ca pe un mușchi fertil pe terenul acestei *metafizici a multiplului*.

Să ne gândim o clipă la dificultățile pe care le are gândirea în a hermeneutiza un sistem a cărui *alteritate* e singura formulă de supraviețuire: nici nu apuci bine să gândești, că elementele mulțimii s-au și înmulțit, făcând să apară o mulțime nouă, ca dintr-o pălărie de prestigiu. Se cuvin aici două precizări: întâi, alteritatea e formulă de supraviețuire a lumii, pentru că omul e o ființă existentă *în timp*. Pe de altă parte, el nu poate concepe sfârșitul timpului, care ar fi buza de prăpastie a înțelegerii și gândirii.

Ca un fel de colosal truc pentru a scăpa de acest blestem, viul „se înmulțește“, adică individualitatea se perpetuează în *alt ins*. Așa supraviețuiește *memoria* speciei și pentru aceasta ea are nevoie de comunicare și *discurs*.

În al doilea rând, de ce alteritatea ridică dificultăți de reprezentare, e ușor de înțeles. E ca în copilărie când erai pus să numeri puii galbeni de găină de o mobilitate ce îi făcea imposibil de determinat.

Acestei incertitudini spațiale îi adăugăm și una „numerologică“: mulțimea oamenilor va fi cu greu reprezentată în termeni de cantitate pentru că, de pildă, în fiecare secundă se nasc aproximativ trei oameni și mor doi.

Ne aflăm în fața unui fenomen mai degrabă ondulatoriu: a vorbi aici despre număr și asociatele sale mentale e inadecvat.

Unui asemenea sistem pare să îi fie proprie imaginea asociată și sugestia, devreme ce numărul este atât de lipsit de conținut.

Pentru a putea controla un astfel de sistem deschis, trebuiesc alte instrumente decât țarcul închis al corpuscularității și numericității.

O mulțime aflată într-o incertitudine numerică nu are nici coordonate spațiale clare. O entitate *în spațialitate* stă confortabil în raport cu granițele sale. Interfețele cu mediul ambiant sunt foarte clar delimitate: „până *aici* se întinde mulțimea puilor de găină“ și acel „*aici*“, de interfață, e marcat de un anume element – puiul acela cu aripa deplasată, să zicem.

Dar ce ne facem când în intervalul dintre o privire și evaluare, numărul puilor de găină s-a schimbat și în sistem au apărut noi identități, necunoscute pentru subiectul hermeneutizant?

De asemenea, vom observa că un astfel de sistem, aflat în rapidă alteritate cum este acela al mulțimii oamenilor, are dificultăți de hermenutizare în temporalitate, în sensul că nu putem gândi această lume la un moment dat, pentru că o dată încheiată și soluționată prin procesul gândirii, lumea se va fi schimbat: vom avea alt univers, cu unii locuitori diferiți, pe care mintea nu numai că nu i-a soluționat, dar nici măcar nu i-a luat în considerare spre a fi gândiți.

Toate aceste elemente sunt argumente la importanța relaționării și informației: în cazul

de față, noul pui de găină care vine pe lume, într-un moment în care subiectul gânditor era neatent, sau preocupat să numere, să hermenețizeze lumea anterioară, nu aterizează pe un teren absolut gol, fără condiționări sau predispoziții.

El, cel venit pe lume are un „loc virtual“ (am putea spune un *Khora*, așa cum l-a gândit Platon sau interpretat Derrida) în care se așează imediat ce a apărut din virtualitatea fertilității și, subordonat acestor articulații ale organismului, va intra în comunicare și dialog.

Astfel, informația conservă memoria, pentru că dialogul pe care este pus să-l poarte individul coborât din potențial în „real“ este unul despre *trecutul* sistemului, despre amintirea primelor mecanisme ce l-au generat.

Nevoia aceasta de ordonare prin limbaj a *poziției* părților, impulsul spre autoaranjare și *feed-back* al sistemelor cibernetice trădează, subliniem încă o dată, imperativul conservării memoriei, care este deopotrivă o nevoie metafizică (se perpetuează identitatea tatălui divin) cât și una logică (rațiunea dominantă a insului în specie este aceea de a accede la raționamentul generalului, care este înscris în genetica speciei; predestinatul sens al elementului în *multiplu* este acela de a servi, chiar și prin dizidență, unicitatea mecanismului ce a generat).

În concluzie, lumea se înconjoară ca într-un fel de lichid amniotic de informații reciproce ale părților ei. În universul cibernetic „sensul ocupă un loc secund în raport cu structura, este un *efect al organizării*. Obiectul devine transparent, fără profunzime și se pierde în întregime în relațiile care îi creează forma“ (ibid.).

Într-un astfel de sistem în care „poziția“ spune totul, pare că nu contează *mesajul* unui individ în multiplicitate, ci *locul* pe care acesta îl ocupă în rețea. *Locul* dă de știre lucruri mult mai importante, dincolo de subiectivitatea individuală și anume aduce informații vitale despre nodurile, marginile, părțile mai îndepărtate ale rețelei. Subiectivitatea unei asemenea informații este exclusă, pentru că elementului din sistem îi sunt interzise manifestările subiective. E ca și într-o organizație rigidă, sau într-o rețea militarizată, în care nu substanța individuală își aduce aportul (nu există și nici nu e posibilă), ci *poziția* de unde aceasta s-a generat ca mesaj. (În treacăt spus, îmi amintesc stupoarea cu care am primit în adolescență una din învățăturile propagandistice marxiste: omul, se spunea, nu acționează cum *vrea el*, ci cum îi *dictează* „poziția față de mijloacele de producție“. Dincolo de cinismul insuficientei argumentații, m-a captivat valoarea de categorie obiectivă a unei astfel de perspective.)

Din punctul de vedere al perspectivei cibernetice, lucrurile stau probabil cât se poate de bine: lipsite de conținut, individualitățile nu își pot comunica decât poziția, locul. În vastitatea și imensa sa înțelepciune, rețeaua face restul: e suficientă doar coordonata spațială a insului, pentru ca întreaga vecinătate a lui să fie soluționată, toate *problemele de încadrare în multiplu* să fie depășite, iar chestiunile de *memorie*, clasate.

Diferența dintre limbajul generat de un sistem cibernetic și să-i spunem „limbajul social“ este dată evident de problematica libertății.

Libertatea individului în mulțime presupune că el e mai mult decât parte structurală a acesteia, dar are și potențiala capacitate de a fi întreg. Dacă de pildă piciorul unui scaun nu are în sine capacitatea de a reda obiectul întreg, se pare că în ceea ce privește viul din natură, lucrurile stau diferit. Poate și din nevoia păstrării acelu ezoterism original, de conservare a memoriei, *partea* are încifrată în adâncurile intimității sale tot ceea ce îi trebuie pentru a deveni *discurs*. Celulele tactile își pot schimba specialitatea în celule vizuale (ca acele cazuri legendare în care orbii „văd“ cu papilele digitale), biologia clonează organisme întregi din celule prelevate din te miri ce parte a corpului, simțurile par a avea un strămoș, un trunchi comun.

Rezultatul acestei oglindiri a existențelor diferențiale în întreg e o întreagă istorie a căderii, exilului și paricidului. (Ce adolescent nu a citit cu fascinație povestirea lui Mircea Eliade *În curte la Dionys* în care „tinerețea fără bătrânețe“ fusese rezolvată printr-o proliferare fără măsură a celulelor regenerând întregul. Un fel de cancer condus cu faustică măiestrie spre a înlocui fraudulos izvorul viului, boala fiind văzută ca o proliferare fără control a celulelor, din dorința de regenerare. Cu alte cuvinte, soluția nemuririi se află în chiar ceea ce ne ucide.)

Omul nu se așează cuminte în rețea, ca în modelul cibernetic descris. Poziția sa va fi încărcată de tragism, căci marginalitatea (un fel de providență tradusă și în spațialitate) îi ampuțază din virtualitatea ce dă sens existenței sale.

O dublă potențialitatea face din om o ființă tragică: pe de o parte își poate reconfigura chipul tatălui din postura de *exemplar în rețea*, ceea ce îi va imprima o atitudine activă, eroică. Este exponentul lumii faustice, al societăților moderne, în care *a acționa* reprezintă combustia tehnologicului și a supraviețuirii.

Dezavantajul unei astfel de poziționări este acela că insul se sacrifică (și această topire în oceanul speciei se petrece chiar prin *act*) entității generalului.

Individualitatea sa este minoră și se manifestă numai în raport cu actul, mai puțin în raport cu poziția față de instanța transcendentă, de Dumnezeu.

Prin libertatea aparentă și aleatoriul deciziei actului, individualității acesteia îi este satisfăcut orgoliul libertății, dar se vede că, deși libertatea este exercitată, împlinirea dezideratelor ei este minoră; insul ar fi putut fi mai „câștigat ontologic“ dacă nu făcea nimic.

Pe de altă parte, omul își poate exercita libertatea valorificându-și din plin potențialitățile pentru a fi aidoma tatălui, ceea ce îi aduce statutul unei dizidențe față de rețea. Dorind să fie totul, omul însetat de libertate își asumă și vocea părților, amenințând prin aceasta existența cuminte a celor ce reprezentau docil în rețea.

Interesant este aspectul relaționării comunicaționale pe care o presupun aceste două stări.

A asocia primul model dictaturii și al celei de democrație și libertății individuale este cât se poate de adevărat istoricește, dar observăm cu stupeoare cum excesul de comunicare conduce la stăpânirea totală a dezordinii aduse de libertate și la un control absolut (perspectiva – e drept, încă lipsită de veridicitate istorică a unei dictaturi cibernetice a mașinilor, a verbului lipsit de substanță, căderea democrațiilor într-o dictatură a lipsei voinței oricărei individualități. E ca și cum, în fuga sa

de tirania voinței personale, generatoare a dramelor istorice, ființa individuală ar ajunge să locuiască vreodată – ceea ce e puțin probabil – într-o lume în care nici o ființă nu mai are voință proprie, pentru a crea cadrul ideal septic în care nimeni să nu mai asuprească pe cineva, situație în care insul acela ar fi prizonierul complet al întregului sistem).

Ne interesează însă mutațiile pe care le aduce o astfel de poziționare asupra felului în care oamenii relaționează, comunică felul în care acest schimb de informații ajunge să fie discurs și ce se întâmplă cu acesta atunci când devine public.

Înainte de toate să inventariem ce avem: o lume a multiplicățiilor care relaționează schimbând între ele informații.

Discursul presupune o elaborare pe termen lung: față de informația frustră a nodului din rețeaua cibernetică sau a mesajului de dizidență dat de *rebelul* din rețea, discursul se remarcă prin aceea că are un *scop*.

Rațiunile interne ale discursului sunt înainte de toate subordonate acelei misiuni primordiale și apoi unor nevoi ce țin de o anume *metafizică identitară*. Discursul, dincolo de gramatica limbajului, logica și persuasiunile lui, e în mod inevitabil (corect) suspectat de un anume histrionism ce-i dă pragmatismul și eficacitatea.

Chiar dacă orice discurs are în sine vocația de a fi aruncat în public, pentru a fi cât mai convingător asupra a cât mai multor oameni, „discursul public“ este altceva. Pentru a deveni public, discursul individual trebuie să moară și să se nască din nou. (Să moară în individualitatea și particularitatea sa și să se nască înapoi în ceea ce are el mai general).

Caracteristicile discursului public sunt date de ceea ce numim „spațiu public“, un loc situat deasupra spațialității ființelor individuale, care se comportă de fapt ca un organism nou, de parcă doar el ar avea viață, iar părțile ce îl compun nu ar conta (devreme ce ele sunt alimentate oricum din prolificitate).

Să luăm ca gazdă a spațiului public, *mulțimea*.

Gustave Le Bonne considera că omul e situat în mulțime ca într-o substanță amorfă, care își păstrează în mică măsură articulațiile reticulare. Masele sunt cumva nearticulate, lipsite de părți, o dată imersate în această *entitate* individualitățile pierzându-și numele. Masa se comportă ca o ființă nouă, cu reacțiile și reflexele ei.

Unul dintre acestea pare a fi o *emoționalitate* înnăscută.

Dacă discursurile au un raționament care urmează unui scop deliberat și implicit căruia

se subordonează, acesta trebuie să fie cu atenție dozat atunci când se adresează mulțimii.

Vorbind despre *rațiunea* discursurilor oferite maselor, Gustave Le Bonne povestește un episod în care aplicarea elementelor de logică a discursului ar fi complet inadecvată și ineficientă: „în timpul asediului Parisului, o mulțime furioasă îl făcuse captiv la Luvru pe mareșalul V.“, acuzat că „ar fi fost prins luând planurile fortificațiilor pentru a le vinde prusacilor“. „Un membru al guvernului, orator celebru, G.P., a ieșit să adreseze o cuvântare mulțimii care cerea executarea imediată a prizonierului. Mă așteptam ca oratorul să demonstreze absurditatea acuzației, spunând că mareșalul acuzat era tocmai unul dintre constructorii acelor fortificații, al căror plan se vindea, de altfel, în toate librăriile. Spre marea mea stupefacție – eram foarte tânăr pe atunci – discursul a fost cu totul altul. «Justiția va fi aplicată, striga oratorul, înaintând spre prizonier, și va fi o justiție nemiloasă. Așteptând, îl vom băga la închisoare pe acuzat». Calmată imediat de această satisfacție aparentă, mulțimea a plecat și, după un sfert de oră, mareșalul a putut pleca acasă. El ar fi fost negreșit schilodit dacă avocatul său ar fi înșirat mulțimii furioase raționamentele logice pe care tinerețea mea neexperimentată mă făcea să le găsesc convingătoare“.

Așadar discursurile publice au o altă logică decât discursurile academice, de pildă, (chiar dacă și acestea din urmă au gradul lor de emoționalitate, raționamentul este cel care primează în a stabili dacă e sau nu convingător).

În ceea ce privește discursul aplicat mulțimii (sintagmă care balansează mai mult spre ceea ce ne imaginăm când rostim *discursuri publice*), ceea ce frapează în primă instanță, este rolul minor al raționalității argumentației sau chiar absența ei: „În enumerarea factorilor capabili să influențeze sufletul mulțimilor ne-am putea dispensa să menționăm rațiunea, dacă nu ar fi necesar să arătăm valoarea negativă a influenței sale. Am și arătat că mulțimile nu sunt influențabile cu ajutorul raționamentelor și că nu înțeleg decât asociațiile de idei grosiere. În consecință, oratorii care știu să le impresioneze fac apel la sentimentele lor și niciodată la rațiunea lor. Legile logicii raționale nu au nici un efect asupra lor. Pentru a convinge mulțimile, trebuie mai întâi să-ți dai bine seama de sentimentele de care sunt ele animate, să te prefaci că le împărtășești, ca apoi să încerci să le modifici, provocând, cu ajutorul unor asociații rudimentare, anumite imagini sugestive; trebuie să știi că, la nevoie, să faci pași îndărăt, mai ales să ghicești în fiecare clipă sentimentele pe care le generezi.“

Silogismul este înlocuit cu o logică a imaginarului, căci mulțimea este incapabilă de a urmări identitatea categoriilor logice, indiferent de capacitatea intelectuală a membrilor săi. „Spiritele logice, obișnuite cu lanțuri de raționamente riguroase, nu se pot opri să nu recurgă la acest mod de persuasiune atunci când se adresează mulțimilor, iar lipsa de efect a argumentelor lor îi surprinde întotdeauna. «Consecințele matematice uzuale bazate pe silogism, adică pe asociații de identitate, – scrie un logician – sunt necesare... Necesitatea ar forța chiar și asentimentul unei mase anorganice, dacă aceasta ar fi capabilă să urmărească asociațiile de identitate». Fără îndoială; dar mulțimea nu este mai aptă decât masa anorganică să le urmărească și nici să le înțeleagă. Încercați să convingeți prin raționament spiritele primitive, pe sălbatici sau pe copii, de exemplu, și vă veți da seama de slaba valoare pe care o are acest mod de argumentare.“.

Trebuie regretat că rațiunea nu este călăuză mulțimilor? Nu îndrăznim să o spunem. Negreșit, rațiunea umană nu a reușit să antreneze umanitatea pe făgașele civilizației cu ardoarea și cutezanța cu care au pus-o în mișcare himerele sale. Fiice ale inconștientului care ne conduce, aceste himere erau probabil necesare. Fiecare rasă poartă în constituția sa mentală legile destinului său și

poate că ascultă de aceste legi datorită unui ineluctabil instinct, chiar și în impulsurile sale în aparență cele mai neraționale. „Uneori se pare că popoarele sunt supuse unor forțe secrete, similare acelor care obligă ghinda să se transforme în stejar sau cometa să-și urmeze orbita.“ (Gustave Le Bonne, *Psihologia maselor*, Ed. Științifică și enciclopedică, Buc., 1991).

Dar soarta discursului publice depinde nu doar de *morfologia maselor*, adică a celor ce se hrănesc cu ele, ci și de cei care le țin.

Purtătorul unui asemenea discurs e inevitabil un personaj public, iar efortul discursiv are un sens care e inevitabil legat de putere.

Într-un sistem deschis, puterea e „spartă în cioburi“, „micul dictator“ luând locul puterii legitime, care e un „dumnezeu trucat“ (Alain Vuillemin, *Dictatorul sau dumnezeul trucat*, ed. Fundației Culturale Române, Buc., 1997). „Politicieni, ariviști, ambițioși, parveniți sau prinți dezamăgiți, marii oameni politici nu sunt oare decât niște mici dictatori care n-ar fi reușit să se impună? Lumea e plină de ei, totuși /.../ Cutare visează să fie dictator în propria lui țară, cutare altul încearcă să pună mâna pe zece sau douăzeci de mari întreprinderi pentru a controla piața financiară în jumătate de lume, iar altul pretinde că dăruiește regulile istorice ale picturii pentru a deveni el însuși șeful suprem

al unei noi arte. /.../ De la cea mai mare până la cea mai mediocră dintre literaturi, nevoia de putere nu poate fi decât universală“ (op. cit., pag. 97).

Dacă dictatorul e marcat de complexul oedipian al *înlocuirii* și paricidului, una din preocupările sale statornice, alături de „crima metafizică“ a suprimării *celuilalt* este și aceea de a poseda discursul. „Dictatorii moderni sunt și cei care vorbesc, sunt și noii stăpâni ai limbajului“

Dictatura („un act de vorbire“, Allain Vuillemin, op. cit., pag. 159) e chiar afină etimologic acestei posesiuni: „rădăcina *deik*, căreia în indoeuropeană i se adaugă radicalul *dic*, de la dictator“, ne reamintește obsesia puterii discreționare de a rescrie istoria și stăpâni memoria, ca și prețuirea de care se bucură miniștrii propagandei îndeobște în orice regim.

Astfel, discursul public conține și el proiectate toate „maladivitățile“ metafizice cu care am investit până acum puterea: complexul de ilegitimitate își găsește reflectarea, la nivelul limbajelor, în tendințele exclusiviste ale închiderilor operate de discursuri, câmpul de luptă al noilor bătălii între embleme și forme.

Confiscarea spațiului public nu ar fi doar incompletă, ci imposibilă fără colonizarea vorbirii, care soluționează ocuparea și *înlocui-*

rea în mod exhaustiv. Acest truc își are întemeierea în aceea că, stăpân virtual al unei lumi a reprezentărilor, deținătorul puterii trebuie neapărat să aibă materia magică din care se construiesc aceste iluzorii lumi semnificante: cuvintele, fără a căror posesie puterea nu are gust.

Identitate și alienare. *Abuzurile* generalului

Una din maladiile cele mai frecvente ale acestor vremuri este *alienarea*: omul trăiește separat de propria ființă .

Multiple lucruri și cauze se așează între om și existența sa. Timpul nu este străin de acest exil, ce amintește prin datele sale, de acela primordial.

Dar să lămurim de ce alienarea e asemănată exilului adamic, care e relația sa cu identitatea și ce legătură dubioasă are *timpul* în acest concubinaj.

Revenim la situația primordială a raiului adamic, cu obsesivitatea cu care rememorezi un lucru iremediabil pierdut: între om și existența sa nu era nimic străin, paradisul fiind locul în care existența individuală se bucura de totala intimitate cu *ființa*. Totul era permis și gestul era în virtualitate și cu desăvârșire pur.

Nici măcar timpul nu prezenta interesul de mai târziu: știm (fără să mai putem însă deplin înțelege) că omul acelor vremi (nu apăruseră încă vremurile) era, cum spunem azi, nemuritor. Trauma pe care creștinismul o înregistrează sub numele de „păcat originar“ a

însemnat nu numai un *exil în determinații*, în spațiu, gest sau timp, dar și o înstrăinare de ființa proprie, care fusese, până atunci, o adâncă intimitate cu Dumnezeu.

Paradisul ar putea fi astfel redefinit ca locul identității și intimității absolute. Din această perspectivă, tot ceea ce urmează este înstrăinare. Gestul este un obstacol și un prilej de alienare. Vitalitatea și alteritatea individuală sunt generatoare de înstrăinare. Timpul, ca o coordonată în strânsă relație cu memoria ireversibilității actului, cu conștiința iminenței morții, este generator de traume și alienare.

Subiectivitatea, asupra căreia revărsăm întreaga „cantitate de existență” pe care o poate suporta o ființă individuală, este așadar profund agresată nu doar în timpurile pe care le numim moderne.

Există așadar, ca să revenim la vremurile prezente, o puternică *alienare ontologică*, înnăscută existenței, ce grevează asupra individualității în general și una *istorică*, adică acel *stress* existențial de care vorbeam și care induce individualității un motiv suplimentar de alterare a identității.

Apariția *istoriei*, ca loc de urgență a individualității cu colectivitatea, ca depozitar al memoriei colective a acestei multiplicități, face să se impună cu autoritate *realități conceptuale* de tipul „identitate comunitară”,

o încercare (nu știm în ce măsură posibilă, în ce grad ratată) a multiplicității de a fi conștientă, de a se defini în raport cu sine însăși nu ca un grup rezultat din însumări, ci ca o „individualitate nouă“ rezultată din asocieri.

În fine, asocierea însăși a individualităților în entități colective se face tocmai în scopul *refacerii chipului* identității inițiale, „necorupte“, dinainte de a cădea în multiplicitate. Această rațiune poate implica o adevărată *obligație metafizică* în procesul de numire, adică *determinația ce definește* identitar grupul *nu poate* să iasă din normele și comandamentele impuse de părți.

Identitatea comunitară presupune angrenarea masivă a disponibilităților *spațiului public* și un puternic efort de *impersonalizare*, un *travesti* greu de acceptat al subiectivității, proiectarea centrului fix al individualității în exterior.

Să ne gândim numai la îndărătniciile perceptive ale copilului: „realitatea“ senzorială, afectivitatea ce dau viață efectiv individualității, sunt atât de puternice, încât *altcineva* aproape că nu există.

Datele despre existențe aflate în afara propriei senzorialități sunt pentru copil ecouri stinse și îndepărtate ale unui *altceva* posibil și nu este exclus ca percepția acestui străin, ce constituie entitatea pe care se va sprijini ulterior

realitatea identității de grup, să fie percepută cu ostilitate, drept un element de alienare, care să tulbure intimitatea paradisiacă de care copilul se bucură în raport cu propria existență.

Primordial, un *altceva* este ostil. Nu există nici un motiv aparent care să alimenteze deschiderea identității individuale, exemplificate aici prin conștiența infantilă, spre ceea ce am numit *identitatea de grup*.

O altă existență, în afara aceleia esențial subiective a individualității, e în această primară și primitivă instanță de neconceput, o declarație de război. Un „celălalt“, a cărui existență demontează centralitatea ființei individuale, e un factor de alienare (între om și determinațiile sale primare, centralitatea spațială și temporală, nu e interpus nimic, acesta se află într-o intimitate totală cu el însuși, fără înstrăinările ulterioare exilului)

Este o primă reacție a exemplarului în specie. Un *altul* reprezintă încă un aspirant la masa resurselor și mai ales la hrana favorurilor Tatălui.

Așadar, nimic nu argumentează raționalitatea deschiderilor către înțelegerea și acceptarea altei existențe, bază a oricăror asocieri spre generalitate. Și totuși, printr-o spectaculoasă răsturnare de motivații, ciudate resurse se mobilizează în vederea configurării *spațiului public*, a generozității ontologic motivate care îl face posibil pe Celălalt.

Așadar, revenind la formulele de subzistență a „generalului“, vedem că el nu are trup propriu și nu este posibil decât prin alteritate și certitudinea existenței materiale a părților care îl compun.

Vorbind despre efemeritatea existențelor individuale, vedem cum ele își găsesc suport și continuitate în generalitatea care le-a asimilat. Numele acesteia face ca pomenirea individualităților să fie cât se poate de substanțială, de concretă.

Într-un mod asemănător acționează acel „egoism infantil“ din exemplul anterior: prin însăși negarea identității colective și respingerea uneori isterică sau fratricidară a celuilalt, copilul își proiectează existența (este un mecanism metafizic de care nu e conștient sau răspunzător) în coordonatele mai abstracte (dar care ulterior vor goli individualitatea de conținut) ale unei identități colective. Aceasta, pentru că el are destinația conservării datelor ființei individuale, tocmai în scopul mai înalt al configurării aceleia colective.

Tot așa, la omul protoistoric, acel „egoism infantil“ acționa ca răspuns la comandamentele imediatului împingând acel „a fi“ metafizic la periferiile individualității, cu toate că, din perspectiva mecanismului metafizic schițat, alienarea e proporțională cu înaintarea în numericitate.

Cu toate acestea, printr-o reacție inversă, omul modern, eliberat cumva de teroarea imediatului fiziologic și victimă „superioară“ a angoaselor metafizice, are dincolo de refulările ancestralității tribale, un nou cult al libertăților individuale și o vocație diferită a conștiinței comunitare.

În corpul acesta virtual, care e *identitatea grupului*, ființa individuală e deopotrivă lipsită de legături (singurătatea e un adjuvant indispensabil libertății), subordonări și agresioni (genul proxim, generalitatea, modelul, deformează cu forța brută a exemplarității subiectivitățile, traumatizându-le), dar și angrenată în „simpatiile colectivității“ și afinități încrucișate cu celălalt. (Colectivitatea tribală și grupul identitar cultural sunt deci entități aparținând unor „regnuri metafizice“ diferite)

Astăzi, identitatea tribală nu doar se manifestă imatur la nivel istoric, dar e răspunzătoarea și sursa unor excese care s-au manifestat la nivel ideologic cu consecințe tragice sau criminale.

A vorbi despre coordonatele „identității comunitare“ e ca și cum ai încerca să descrii fizionomia unei fețe, când ai date despre părți uneori îndepărtate, ca de exemplu „picior“, să povestești despre o țară căreia i-ai vizitat doar un singur loc, despre o colecție de muzeu în care ai contemplat un singur tablou. Dar

această generalizare nu este cu totul imposibilă și mai ales greșită.

Matematica uzează des de acest tip de generalizare inductivă aplicând în practică bunul obicei al naturii de a se complăce în *asemănare*. (Acel obicei narcisist al naturii fizice de a se reflecta și contempla în ea însăși, multiplicat)

Ucenicele sale salvatoare, științele experimentale, au probat că stratagema aceasta simplă e eficientă, dă rezultat! Desigur că în mod esențial interesează *ce face posibil* acest raționament și mai ales care e cauza ce alimentează realitatea experimentală că, examinând în adâncime, în ins, dai de universalitate, de general? La prima vedere, acest soi de generalizare de care uzează de mai bine de un secol științele empirice, bazându-se pe „uniformitățile generale ale lumii“ (Karl Popper) poate părea „un abuz“.

Cine ne autorizează să proiectăm datele individualității într-un cadru de care nu avem referințe senzoriale certe: dacă se spune că te ciupești ca să vezi de ești treaz (un mod de a proba prin durere experimentală o realitate a individualității pierdute), adică „în individualitate“, să înțelegem că absența durerii probează că ai plonjat deja în acea *realitate colectivă de grup*, de care vorbeam?

De fapt, relația individualitate-multiplicitate începe prin a se pune în interiorul speciei.

Pentru a putea vorbi despre ea, e nevoie de mai mulți indivizi.

Poziția fiecăruia față de existența celuilalt e următoarea: pe de o parte, conservarea datelor individuale reprezintă comandamentul ultim al individualității. Exemplarul aflat în specie e în stare chiar să și ucidă, dacă e nevoie să își protejeze prin asta zestrea sa individuală, un cod genetic, o (să-i spunem) *predispoziție hermeneutică*, un mesaj.

Lumea modernă a mutat această bătălie pe teren cultural. Oamenii seucid și s-au ucis în ultimele milenii mai mult din motive ideologice, decât din lipsă de resurse de hrană.

Încă o dată, istoria, care pare a fi un imens cimitir al victimelor *mal-entendu-urilor* ideologice, ca un imens osuar de elefanți, probează că nu hrana sau înmulțirea biologică concretă au contat. Exemplarul *om* aflat în specie si-a ucis aproapele din motive de gelozie pentru vecinătatea cu sursa de expresie.

Cauzele acestui neobișnuit interes față de expresie sunt evident de natură metafizică. Poziția lui Adam alungat este una paricidară și omul creator de expresie e ucenicul vrăjitor, deținătorul singurei formule posibile de putere reală. Într-o lume a unui dumnezeu fără forme, a te așeza la vămile expresiei echivalează cu un monopol discreționar.

Așadar, acestea fac ca insul în specie să-i fie celuilalt ostil. Există însă argumente secunde, dar victorioase, pentru ceea ce ar părea („Binele și răul sunt prejudecăți ale domnului“, spunea Nietzsche) un altruism ontologic generalizat.

Îndărătniciile ființei individuale de a-și conserva datele esențiale sunt de fapt, la o analiză mai atentă, puse în serviciul generalității. Fără suportul material, biologic și informațional al individualității, specia n-ar mai dăinui. Nu putem vorbi despre un lan, dacă nu sunt mai multe spice, fiecare dintre ele aflate într-o stare de autonomie și ignorare candidă, dacă nu agresivă a celuilalt.

Ramura căreia i se spune: „Din codru rupi o rămurea, ce-i pasă codrului de ea“, percepe probabil drept cinism sau cruzime un asemenea raționament. Diferențial, din aproape în aproape, raționamentul se dovedește în globalitatea sa dezastruos. Dacă e adevărată afirmația, ceea ce înseamnă și că se probează de fiecare dată, prin ruperi diferențiale de ramuri, codrul de fapt poate fi decimat. Cu toate acestea, în statistica întregului, *partea diferențială* poate fi amputată, *generalitatea* continuând să existe. Dar statistica suferă, cum am văzut, numeroase obiecții de fond.

Individualitatea aflată în statistică e devorată de statistică. Odată introdusă în

mecanismul numeric, de ilustrare cantitativă, prin forța faptului împlinit, individualitatea încetează să își mai vehiculeze de colo-colo libertatea, devenind un servitor al faptului brut.

Identitatea individualității pare a fi suptă ca un sânge de identitatea aparent inconsistentă, virtuală, a noii entități. Prea târziu, individualitatea care vrea să se exprime, se vede prizoniera noii alcătuirii, care i-a și devorat conținutul.

Pentru om, odată prins în mecanismele statisticii, slăbiciunea pare să-i fie fatală, căci traiectul lui devine o oarecare consemnare pentru istorie. Timpul propriu al ființei individuale, care reprezenta pentru aceasta prilej de non-alienare, de centralitate proprie și intimitate, devine hrană pentru devorantul concept de „general“. Rămurica se vede nu doar ruptă, ci în situația de neimaginat ca perenul *codru* să continue să existe chiar și fără ea, după ce se va fi sacrificat.

Înainte de a ne pronunța cu mare ușurință asupra faptului că identitatea operează ca închidere, fiind în situația metafizică de a astupa orice breșă în perimetrul continuu, al unui tip de discurs ce circumscrie, să zăbovim cu meditația asupra *individualității și expresiei*.

Sensul acțiunii ființei individuale e, cum am arătat, acela de a se perpetua în discurs (genetic, al modelelor mentale etc). De parcă ea, ființa individuală ar fi fost anume făcută

pentru a fi vehiculul (inconștient) al unui anume mesaj. Astfel, încă din start, prin însăși destinația sa, războiul ființei individuale cu generalitatea pare a fi fost pierdut.

Este astfel esențial pentru individualitate să se exprime, acest fel al său de a se exhiba în lume fiind o condiție inseparabilă existențului. Pluralitatea lumii înseamnă din punct de vedere metafizic tot atâtea închideri neoperate, conflicte și fratriciduri potențiale, dar și posibilități nemăsurate de cunoaștere, varietăți infinite de discurs.

A priva generalitatea de varietatea de discursuri înseamnă a-i fura statistica, a atenta la însăși esența care o legitimează ca generalitate: *multum-ul* în specie, alteritatea eliberată în individual.

„Modernitatea înseamnă venirea la putere a zgomotului“, afirmă filosoful francez David le Breton (*Despre tăcere*, ed. All, Buc. 2000, pag. 16 și urm.).

Demn de remarcat e faptul că vorbim aici despre *putere* și aptitudinea ei de a impune tăceri, de a „asasina“ alte tipuri de discurs.

„Dacă modernitatea pune stavilă tăcerii, totuși să nu uităm niciodată că orice intenție dictatorială începe prin a ucide cuvântul“.

„Dictatura strivește cuvântul la sursă, modernitatea îl determină să prolifereze în indiferență, după ce l-a golit de sens“ (ibid.) (vorbim de o

lume inteligibilă și deci posibilă doar prin limbă, „de negândit în afara limbajului“, „gândirea fiind un material pentru vorbire“.)

Așadar relația zgomot – ideologie e cu desăvârșire elucidată: modernitatea multipolară, a cărei religie nouă o constituie libertatea și deschiderile, este un adevărat turn *babel* al limbilor, al vorbirilor.

Poziția individualității raționale în acest fundal zgomotos al democrației e deconcertantă: pe de o parte, există impulsul pentru închideri, impuls care provine din nevoia legitimată de rigoare, de ordine. Pe de altă parte, absența multipolarității recidivează cu fatală ușurință în dictatura centrului, deseori criminală.

Una din preocupările ontologice esențiale ale divinității – centrul legitimat prin excelență – este de a ucide metafizic, astfel încât să existe un singur tip de discurs, neparazitat de mesajul complementar care poate fi dat de *părți*. În fond, toată bătălia e dată pentru poziția favorabilă a mesajului, de a fi central, iar conflictul provine din dubla condiție a exemplarului aflat în specie de a fi simultan parte, și aspirant la exactitate, al cărei chip e Întregul și al cărui vehicul e întreaga sa substanțialitate, alteritate.

În raport cu întregul, partea se află într-o situație de ilegitimitate: impulsurile fratricide semănate în ins, din dorința de a conserva unitatea unei singure voci, spre o cât mai fidelă

reproducere a tatălui, sunt o imitație ontologică a „crimei semantice“ a celui autorizat. Ilegitimitatea în raport cu centrul care o dă exilul implică existența unui bagaj fundamental de vinovăție a ființei individuale în toate actele sale legate de conservarea identității.

Iată sursa celei mai spectaculoase contradicții pe care o conține și o vehiculează *identitatea*. Practic, situația imposibilă, din punctul de vedere al raționalității tradiționale, în care se află conceptul, e proiectată în afară, în acțiunea sa pe plan istoric.

Astfel, deși motivată metafizic în raport cu propria sa rațiune de a fi, identitatea aflată în conviețuire, în multiplicitate, e supusă unui greu rabat logic, în favoarea unui argument moral. Ieșirea individualității din zona încărcată de vinovății a intoleranței și în final a fratricidelor, se face cu prețul unei inconsecvențe de un empirism greu de acceptat.

A cere unei entități individuale care este vizibilă istoric (ceea ce înseamnă că ea acționează, produce mărturii înregistrate în memoria ce va deveni istorie) *toleranță*, deși o solicitare elementară și legitimă, înseamnă o reconsiderare a logicii interne a entității de care vorbeam, până în datele sale primare.

În raport cu identitatea, *spațiul public* este încărcat cu o serie de responsabilități care grevează asupra ființei individuale – un „abuz“

pe care generalitatea îl comite asupra individualității, salvate astfel, prin fericita constrângere, de la intoleranțele ce au generat istoricește atâtea orori.

Forme și paricid

În relația cu puterea, esteticul va avea întotdeauna o poziție neconfortabilă, dar nici pentru dictator artistul nu e un personaj foarte comod.

Din punct de vedere metafizic, artistul e favorizat. În raport cu un dumnezeu fără atribute (în afară de acela de a exista – „Eu sunt cel ce sunt“), situarea la vămile *formeii*, singurul mod prin care acesta se face cunoscut, e o lovitură dată cu mult aplomb.

Artistul acționează în potențialitate, loc în care puterea laică, beneficiara alterității actului și faptului împlinit, nu îl poate atinge. Aproape că îți vine să îl privești cu compasiune pe dictator.

Cu toate acestea, nu sunt probabil puține situațiile istorice când artisticul e îngenunchat de putere, geloasă pe poziția ontologic-favorabilă față de zeu. O situare de invidiat, obținută printr-o simplă subrogare (*în numele a*), spre deosebire de condiția puterii, care se vede nevoită să se argumenteze *în act*, în fiecare moment.

În afara libertății, arta e o imposibilitate logică, esteticul promovând implicit o dizidență manifestă. Să ne gândim numai: odată cu primul

om, care a escaladat *interdicția* generatoare de distincții, Paradisul, până atunci fără părți și *a conceptual* a devenit o lume a prolificității și expresiei. Am spune că, aproape cu prețul achiziției morții, omul a câștigat și dreptul de a re-crea universul după un chip dat, plonjând în alteritate, dar crezând că acționează după bunul său plac.

Și atunci cum oare ar putea artistul să renunțe la libertate, drept câștigat cu un preț atât de profund, în beneficiul puterii laice, un substitut neautorizat, cu care de altfel va intra iremediabil în conflict și față de care va manifesta o fundamentată, legică ostilitate?

Sintagme de tipul „esteticul *sub* totalitarisme“ par prizoniere ale unei voluptăți a posesiunilor.

În ultimă instanță, s-ar putea adevăra bănuiala asumării unei victimizări vinovate: dacă adevărul estetic eșuează, atunci el poate clama că s-a împiedicat de *puterea* care nu i-a permis să se dezvolte pe măsura posibilităților sale organice. Întotdeauna am suspectat însă că împiedicările au în ele ceva vinovat, oricât de abil le-ar fi camuflate mișcările.

La urma urmei și *puterea* s-ar fi putut declara (dacă nu ar fi ocupată să acționeze) extrem de deranjată de subversivitatea obsedantă a artisticului, cu încercările sale de a impune propriile forme. Chiar dacă opune

puterii manifeste altceva – o forță a esteticului, ridicol de ineficientă în planul acțiunii – expresia e singurul adversar real al ideologicului, acționând într-un teren al posibilului, adică locul de unde prezentul nu mai poate fi controlat și nici cumpărat.

Cu amuzant efort poate fi înțeleș și călăul: la urma urmei victima e obositoare, se plânge tot timpul, când ar putea să moară fără un geamăt și, pe deasupra, tot lovind cu securea poți să faci febră musculară la braț.

Așa că esteticul trebuie să fie, cred, foarte conștient de gradul înalt în care deranjează puterea și, în deplină cunoștință de acest război provocat, să înceteze a mai reclama să fie singur pe piață.

Sub totalitarisme sau nu, esteticul are o primă miză: libertatea și, dacă nu o va fi atins, falimentul nu poate fi pasat ca bagaj de vinovăție nimănu.

Îmi amintesc de o exclamație a lui Picasso când i s-a pomenit de o pretinsă relație de venerație față de înaintași, mari maeștri. Reacția lui a fost de maniera: „trebuie să îi studiem cu pietate și, la momentul potrivit, să *le aplicăm o lovitură mortală*“.

În jungla pieței esteticului, supraviețuirea dă vigoare darwiniană și garanția supraviețuirii.

Pentru că tot vorbim de viață și de moarte pe terenul expresiei, să ne reamintim amănun-

tul că arta e în ultimă instanță o *soluție* individuală salvatoare. Întotdeauna soluțiile plastice mi s-au părut niște extraordinare formule aruncate în specie pentru a fi luate și exploatate de ins. (Așa se și explică senzația de re-echilibru după împărtășirea actului artistic: într-un soi de sublimaritate, mesajul ultim ar putea fi exorcizarea lipsei de speranță, întemeiată pe o soluție de ultim moment, credință, un fel neașteptat de a supraviețui)

Revenind la problema esteticului sub totalitarismul comunist, se pare că arta nu a fost conștientă de războiul declarat puterii pe care îl presupune orice acțiune în sfera plasticului. Geloasă în general, bolnavă feroce de gelozie în mod special, puterea comunistă nu putea tolera ca altcineva să vorbească alături de ea, sau doamne ferește, în locul ei.

Poate că, bântuit de fantomele sale, totalitarismul de tip stalinist a simțit mai mult ca altele relația pe care expresia o are cu puterea (alături de religie, arta a fost cel mai perfid dușman al său dar și obiectivul pentru care a mobilizat considerabile forțe spre a fi îngenuncheat).

Mi se întâmplă frecvent ca, revăzând vechea mea bibliotecă de la țară, păstrând neatinsă, ca niște paleontologice vestigii, opere proletcultiste, să rămân mut de uimire. Traducerea (din limba rusă, evident) e fără

greșeală, iar din punct de vedere tehnic, cartea era fără cusur. Lăsând la o parte calitatea inevitabil slabă a hârtiei, cartea sub regimul comunist nu semăna câtuși de puțin cu volumele pornografice care erau tipărite de calculator și furnizate proletariatului ca în ficțiunile Orweliene. O greșeală de tipar era un lucru rar și chiar dacă din punct de vedere ideologic, literatura de filiație bolșevică scoasă de pildă la fosta ESPLA (Editura de Stat Pentru Literatură și Artă), cădea în evident ridicol, stilistic, sau cel puțin în elementele tehnice, ea se susținea.

Cu oricâtă circumspecție critică am privit un volum al prozelor vremii de pildă, nu l-am încadrat cu adevărat niciodată în clasa subliteraturilor. Temporalitate susținută și egală, o trecere suplă de la acțiune la dialog, conciziune, aproape răceală și o coerență a aceluia univers edulcorat, o ficțiune în ultimă instanță, toate atât de bine susținute de întregul arsenal tehnic al scriitorului, traducătorului, editorului și bănuiesc că și de al secretarului cu propaganda de partid, încât din punct de vedere tehnic, nu prea aveai nimic de comentat. Dar unde era emoția, arta, ai fi strigat?

Lipsea și lipsește încă ceva. Care s-ar formula cam în felul rezumat de un muzician britanic chemat să își dea verdictul asupra unor piese muzicale populare irlandeze pastișate de

computer: „mai are nevoie de câteva beri“, suna diagnosticul!

Literatura dinainte de 1989 suferea de anemie și lipsa acelei vitalități care e un *enthousiasm* împărtășit la un moment dat în mod egal de scriitor și cititor a fost contrabalansată, printr-o prudență stilistică pătașă și ea la patologicul textualism.

Fără a fi evidente, mi se pare că văd azi semnele unei furii și răzvrătiri antistilistice a ultimei generații de poeți; dar fundătura textualistă e un obstacol greu de depășit și de fapt niciodată scriitorul nu va reuși să iasă de sub tirania textului, definitiv.

Literaturii nu îi păsa că e sub totalitarism. Ea se producea tocmai în sensul ideii de libertate și, din această cauză, criteriul ideologic îi este, din punct de vedere *intern*, inoperant.

Dar ideologia funcționează cu perversă eficacitate și azi la nivel global, într-o insondabilă *exterioritate* operei de artă.

A ne imagina că esteticul și ideologicul pot fi ca două râuri pe fâgașe diferite, e o evidentă naivitate. Argumentul îl constituie tocmai acela că arta formulează soluții la nivelul generalului, un criteriu ce-i dă universalitate. Această ultimă aptitudine face ca expresia să fie absorbită de individualități.

Îmi amintesc de pildă primele senzații la contactul pe care l-am avut în adolescență cu

spațialitatea plastică suprarealistă, extrem de conturată ca aceea a lui Dali. Un univers deopotrivă străin, încărcat de gravă noutate, dar totuși familiar. Forme despre care spuneai că nu știai că pot să existe, dar atât de intime încât părea că le-ai fi spus chiar tu... Așadar, universalitatea e parte indispensabilă comunicării.

Dar acolo, la vămile *generalului*, se află *ideologia*. Dacă dorește, ar putea proba cu cinism că ea e prima universalitate în extincția expresiei dinspre particular. Pentru că oricând, formele pe care le iau categoriile generalului ajung mai devreme sau mai târziu în vecinătățile zeilor care exercită o putere absconsă. Ea se face vizibilă prin aceste constrângeri formulate în „lexicul“ ideologicului și care au la capătul terminal *vizibilul*, adică forma și expresia.

Cum ar putea de pildă *copia* modelului să spună că ea nu suferă de constrângerile formei care dă modelul original, în ultimă instanță, un autocrat chip?

Intr-o banală iluzie optică similară s-a aflat și scriitorul, care a crezut că libertatea colectivă e o abstracțiune care nu-l privește, că el se poate sustrage ideologiei. O eroare salvatoare în ultimă instanță, căci ignoranța individuală e materia primă absolut necesară producerii de concret. Acel material faptic fără de care nici măcar prezentul nu ar avea substanță.

În cazul de față, utopia libertăților individuale a produs substanța de bază din care s-a distilat libertatea colectivă, ca un „general“ ideologizat, așa cum și literatura de care vorbim a pățit-o.

Iluzia dezideologizării prin forțe proprii e activă și în zilele noastre: privești de pildă o reclamă comercială gândind că nu te poate atinge, că ești excepția de la „publicul țintă“, că poți *privi* cu detașare și fără riscuri.

Dar a privi nu e un act pasiv lipsit de riscuri și spectatorul din scaunul aflat în zona întunecată a scenei de teatru e deseori târât, fără să își dea seama, în lanțul de acte și crime înlănțuite ale piesei de teatru, ținta de fapt și victima predilectă a expresiei publice, acest ritual modern ideologizat.

Consecința în plan estetic a pudorii față de adevărul frust, probabil rezultat al complexului de teamă politică, face ca literatura regimurilor totalitare să pară anemică și lipsită de forță. Am putea risca chiar o previziune mizând pe o defulare aproape istorică: câteva decenii, literatura celor tineri care vor urma, ar putea să fie bântuită de furii distructive față de text.

Ca o adevărate invazie, sau o revoluție, „ideologia“ noilor decenii literare ar putea fi făcută mici drapele, ca niște prapuri de război, așa cum deja sunt semne, un „realism“ jupuită de expresie, brut (dacă ar fi posibil așa ceva).

Așadar, literatura sub totalitarisme suferă de anemie cronică, dar nu e în întregime de aruncat.

Chiar mai lipsită de clorofilă, fără valoarea de odinioară pe care i-o ofereau socialiste tarabe, e totuși un product, este ceva. Nu putem azvârli o întreagă recoltă de o jumătate de secol în condițiile în care nu avem nici mare lucru de pus la loc.

Evident, însă, că nici publicul nu mai acceptă aceeași marfă. Chiar dacă se va încerca cu insistență o complicată dar eșuată circumcizie, cu mincinoase bisturie critice: „în fond, produsul nu este chiar atât de afectat, ci numai pe o parte, aceea ideologizantă. Ia priviți cealaltă bucată, nici n-ai zice că nu e fruct întreg“.

Adevărul e că actuala piață a cererii de literatură e azi atât de scăzută, încât orice speculații de acest tip sunt de prisos. Tinerii preferă acum internetul și prin această nepăsare suverană se rezolvă și complicata problemă de delimitare ideologică și estetică de care vorbeam.

O altă adversitate pe care o crează perspectiva ideologicului asupra literaturii e legată de această subordonare supărătoare.

De ce ar fi la urma urmei literatura „sub“ comunism? Ar fi putut avea ideologia aceea atât de rudimentară, care uza de cele mai banale scheme de putere, ca frica sau dorința disperată de supraviețuire, o eficacitate reală într-un dans

atât de sofisticat al compromisurilor, ca acela solicitat de parteneriatul cu „doamna literatură“? Mergând în sensul afirmației „cuvintele creează realul“, nu cumva ar fi posibil ca invers, comunismul să fie sub literatură ?

În fond, nu degeaba regimurile totalitare acordă atâta importanță aparatului propagandistic: e felul propriu de a impune noile expresii pământului proaspăt cucerit. O îngenunchere armată, fără fertilizarea ideologică, e ca o arătură fără semănat. Cum ar fi fost posibil comunismul, în absența unui efort (aproape mai mare decât acela de a dezvolta de pildă producția oțelului) în industria mentalităților ?

Aș fi putut crede cu naivitate o bună bucată de vreme că scriitorii au *simulat* doar obediența, dacă nu aș fi trăit dezamăgirea înșelării așteptărilor de către ceea ce s-a numit *literatură de sertar*.

O deziluzie necesară, eșecul (românesc cel puțin) al literaturii de sertar probează că, în relația cu puterea totalitaristă, artisticul doar și-a imaginat că face un pozitiv compromis, urmând să își expandeze potențialitatea creatoare la momentul potrivit.

Orice împlinire estetică a însemnat, pentru regimul comunist, și o evadare din lagărul extrem de bine păzit. Cu toate acestea, a trebuit să fie demolat întregul edificiu, pentru a vedea că unii doar simulau o trecere *frauduloasă* a

gardului în lumea liberă, că de fapt se simțeau cât se poate de familiar într-un mediu al falselor competiții. Că de fapt, contribuiau prin complicități și tăceri la construirea unui comunism care, paradoxal, era în mare măsură *sub* literatura lor.

În absența unui gest de delimitare, care nu este încă foarte clar conturat în *literatura tranziției*, nostalgia aceasta a monopolului ideologic, operant cu false criterii valorice (sub acoperișul căruia se poate parazita o vreme oarecare chiar în manuale) continuă și azi...

Discursul sănătos și virusul *subversiv*

Pentru est european, *subversivitatea* are savuroase (și, în instanță ultimă, psihanalizabile) reprezentări adiacente, sintagma mobilizând inconștientul unor anume frustrări ideologice: o bună bucată de vreme ea va evoca o poziție aflată în ilegalitate.

Pe acest fundal al estului post-totalitar, românul capitulează cu voluptate în sintagme de genul: „limba română are ambiguitățile ei“, consacându-i de fapt prin aceasta o *subversivitate proprie*.

Într-o limbă cu granițele semantice fluide, ideea circulă mai ușor. Și așa cum notele și muzicile se trag unele din altele, diferențele fiind de nuanțe sau de ton, și cuvintele sunt rude între ele. Iar acolo unde membranele acestea fragile cedează cu ușurință, citoplasma înțelesurilor se amestecă, ba chiar (a se observa minunata coincidență) însele construcțiile materiale sunt mai puțin răspicat spuse și au particularitățile, familiaritățile și lipsa de măreție proprii lor. (O mânăstire moldovenească, chiar dacă mai puțin durabil zidită decât o catedrală gotică, te poate delecta cu savuroasele sale

particularități semantice și o intimă frumusețe, așa cum „vorba în doi peri“ își lasă oricând „loc de întors“ stilistic, fiindcă, cel ce operează în această geografie a limbii *știe* că instrumentul îl va fi trădat, că instituția formei își are propria ei efemeritate).

În fond, gândindu-ne la subversivitatea înăscută limbii, în general, – anume la aceea a omului Adam, primul care a fost pus în situația de a face față *normei*, prin celebra *neascultare* – am putea spune că *exilul* originar (care e simultan în limbă, în numericitate și în trup) e prima manifestare de subversivitate. Exilul este consecința acelei îndărătnicii originare prin care primul om opune afirmației divinului, distincția negativității care face vizibil și posibil propriul *text*, propriul discurs. Prin aceasta, debutează în metafizica sa dizidență, astfel încât întreaga sa istorie nu pare să fie altceva decât un continuu discurs subversiv.

Dar rezistând tentației de a face o metafizică a înclinației înăscute omului pentru *dizidență*, cea care ar genera, cum am arătat, acea *vocație a subversivității*, să contemplăm dificultatea primă cu care debutează, în plan psihologic, sintagma în discuție.

Vorbim deci de „subversivitate“: primul handicap care se face cunoscut, la încercarea de a asimila și soluționa acest cuvânt cu gust

necunoscut, e acela că ne aflăm în preajma unei noțiuni de reprezentare negativă.

Suntem în preajma unui termen secund, care dă de știre despre „o altă existență“, de un gen proxim „mai puternic“ și anume *norma*, *interdicția* sau *negația*, căreia nu i se opune în mod explicit.

Așa se face că percepția primă e oarecum difuză, căci sfera proximă din care vine interdicția rămâne un spațiu nelămurit, și nici interdicția trasată de interfața termenului ca atare nu precizează mai mult.

Pare a fi deci mai degrabă un vas fără formă care așteaptă să fie umplut de un conținut virtual, încă nedefinit, un recipient despre care ne vom lămuri după ce vom fi văzut care îi e starea în conținut.

Fără trup propriu, subversivitatea e un lacheu al normei, un fel de virus periculos care se inoculează în organismul aparent sănătos al discursului consacrat.

Așa stând lucrurile, subversivitatea pare a fi debutul *înlocuirii*.

Orice discurs își poartă cu sine, ca pe propria moarte potențială (ca pe un fel de leucocite ce vor sfârși prin a devora prezentul consumat în propria lui înfățișare), germenii discursului subversiv.

În literatură, schimbarea de lexic se face cu tot tacâmul ritual al oricărui paricid, ca la

teatru: nici nu s-a încheat bine opera consacrată și o puzderie de alte mici discursuri vin și atentează la universul plastic abia conturat. (Mă gândesc uneori că fetele care câștigă efemerul dar destul de durabilul, în precaritatea lui, concurs de frumusețe, pot înțelege mai *i-mediat* fragilitatea discursului consacrat și forța colosală a atentatului subversiv. Aceeași senzație o am azi urmărind actualitatea istovitoare a ierarhiilor muzicii de consum: rapiditatea cu care urcă în clasamente și se instalează tinerele trupe muzicale în topul consacrărilor îmi dă fiori: mi se pare că văd în toată splendoarea, semnele cruzimii ireconciliabile a vremurilor ce vor veni – un mileniu al deconstrucției ce debutează prin subversivitate. Nici arta pare că nu poate ieși din scenariul acesta cu iz oedipian).

Subversivitatea ar fi deci pentru discursul consacrat ceea ce e pentru orice maladie primul simptom: tusea care anunță răceala, febra debutului bolii. Ea este deci, înainte de toate, un *semn*. Poartă cu sine *veștile* schimbării: de temă, de lexic, de *discurs*. Subversivitatea începe prin a fi (ca în orice revoluție) *hermesul* înlocuirii canonului, sfârșind prin a se instala ea însăși ca forță generând interdicții (aceasta ar fi de fapt miza ontologică ultimă: să fi cel care ai privilegiul de a trasa negații, transformând

astfel spațiul posibilelor în zone de tip *da* sau *nu*, deci creând lumi).

Așa cum în ranița fiecărui soldat se află celebrul baston de mareșal, tot așa *lexicul subversivității* visează să ajungă *discurs consacrat*.

Pe de altă parte, tot ceea ce înseamnă discurs, prin însăși rațiunea sa de a convinge, poartă în pânțece fetusul subversivității prin care un limbaj încearcă să submineze un alt limbaj. Altminteri, ce sens ar mai avea să vorbești și tu, dacă „nu aduci ceva nou“, adică personala contribuție la deconstrucția lexicului deja consacrat și propriul efort de a ți-l impune pe al tău. Discursul este deci despre putere, iar povestea, vorba poetului, e a „ciocanului ce cade pe ilău“.

Dar să revenim, examinând de ce convenim (cu satisfacție, aproape) că cetățeanului est-european subversivitatea îi e mai familiară ca altora: e limpede, se va spune, acesta are experiența unei restricții gigantice, conturate la nivel istoric și de o durată suficientă să coboare în ins.

Generației acesteia, discursul aluziv i-a devenit o a doua natură: este arhicunoscută tema scriitorului român care s-a *salvat* (se spune) strecurând „adevăruri“ printre rânduri.

Cu o introspectată și dusă până la capăt sinceritate, ar trebui să concedem că de fapt, ne-existând un *alter-adevăr*, dincolo de acela al expresiei, așa zisul „adevăr subversiv“ strecurat de scriitor, n-a existat. A existat doar un duplicitar joc hermeneutic între scriitor și scrisul său, în care primul și-a menajat conștiința, iar al doilea și-a văzut de treaba lui (scrisul adică, ceea ce postumitatea critică va și legifera)

Ceea ce nu s-a spus până acum, cred, cu destulă pregnanță, este că acest „colaboraționism semiotic“ a avut pentru literatura estică și un efect binefăcător: *a creat stilști*.

Coabitând cu duplicitatea textului, scriitorul est-european nu numai că a devenit un rafinat hermeneut, dar s-a contaminat și de o incurabilă boală, ce-l face astăzi incapabil spre o anume deschidere a textului.

Dacă o lungă perioadă de timp ne-am spus că nu putem „reflecta“ realitatea totalitară din motive ideologice, suntem acum incapabili să ne luăm revanșa literară, de astă dată din motive „semiotice“.

Realitatea românească e încă neconturată stilistic, ca o lume fără chip clarificat, în curs de formare. O situație istorică în care evenimentele sunt mai rapide decât reflectarea; așa cum vizualitatea are o remanență pe retină ce dă iluzia mișcării cinematografice, tot așa lucrurile

se întâmplă uneori în istorie mai repede decât capacitatea imaginarului colectiv de a le fi asimilat. *Media* a resimțit probabil dilatarea aceasta acută de expresie, fiind preocupată, ca un motor uzinal, să construiască un *real* ce ține loc de prezent și dă substanță temporalității.

În această vacuitate generată de inconsistența imaginaturilor publice, cu o *media* ce nu mai prididește să genereze *imaginar* public, ca o fabrică aflată în pragul de a nu-și putea onora comanda, „realul“ se află în inconfortabila situație de a nu mai fi reprezentat la nivelul apetiturilor sale: așa cum fizicienii renașterii spuneau că natura are oroare de vid, vedem acum prezentul, etalat în agora vastă a spațiului public, suferind se pare din lipsă de semnificare.

În această piesă de teatru, puterea se lasă cu voluptate sedusă de tot soiul de ispite ale democrației, călcând la tot pasul în acele „capcane ale legitimității“.

Este aproape un loc comun (de zece ani, România este străbătută de astfel de *meta-realități* ale limbajului, cu mai multă ușurință decât de sentințe raționale, ceea ce dovedește că suntem încă predispuși unei asimilări „tribale“ a imaginarului istoric) că „anul 1989 a fost un nou 1848“, că ne aflăm în actualitatea modelului pașoptist...

Mass-media a preluat copios de-a lungul ultimilor zece ani toate psihozele, frustrările și complexele *ordinii* democratice aduse de istoricul an 1989.

Cotidiană „sporovăială“ mediatică (a fost o vreme când evenimentul politic îl surclasa chiar și pe cel sportiv, un alt paleativ al religiosului ce s-a bucurat de consacrarea interesului popular) a făcut parte din simptomatologia tranziției.

Funcțiunea de reprezentare, manifestată prin o intensă activitate mediatică, a fost răspunsul conștiinței colective la golul metafizic lăsat de libertate.

Părea că activitatea vitală a colectivității ar fi fiind aceea de a absorbi *realul*, de a-l mesteca, digera, (re-)crea, căci dacă e ceva ce alarmează profund ființa omenească, acela e *vidul de reprezentare*, absența mortală a *fiziologiei* reflectării .

Așadar, societatea românească și existențele noastre individuale, absorbite de suflul colectiv al „conștiinței istorice“ s-au înfruptat după pofta lor din ispitele și deliciile democrației: nu atât voluptatea „gradelor de libertate“ a fost adevărata răsplată, cât exercitarea, în sfârșit, a funcției colective de a participa la *construcția realului*, la edificarea unui potrivit și familiar *imaginar public*. Ne va interesa deci, din întregul acestui complex de transfigurări a mentalului colectiv, o singură zonă: aceea a

felului în care comunitatea (românească) a reacționat la provocările implicite reșezării democrației în mit. Este vorba de preluarea modelului „sacralizat“ al dictaturii, care este unul al „tatălui“, transfigurându-l în „vinovăție politică“ și reflectarea sa ca o „culpă publică“, „asasinatul mitic“ al *celui ce ia locul...* În procesul de recuperare a resurselor sale mitologice, democrația românească a prezentat încă de la debut simptomele sănătoase ale „complexului legitimității“ (semn că ne aflăm pe drumul ce conduce puterea laică, la izvoarele sacralității). Mediile politice și comentarii evenimentelor de acest tip au observat chiar că obsesia legitimării unor partide, ce au încercat să înnoade un așa zis fir istoric cu trecutul, le-a pierdut, politicește vorbind. Incapacitatea depășirii acestui moment trădează vinovății ascunse în planul posturii (și imposturii) publice.

Prezentul, cu neiertătoarea sa punere în fața faptului împlinit, a lucrat se pare pe un alt material ce stă la baza faptului brut istoric. Aparent paradoxal, acțiunea ideologică a legitimării (prin continuitate istorică sau doctrinară) a capitulat în fața acelei *alter-realități* istorice generate de *media*, vehicul imbatabil al mesajului subconștientului colectiv. Ceea ce merită subliniat este maniera în care puterea desacralizată s-a instalat în zona reprezentărilor și imaginarului. „Legitimarea

tradițională a puterii“ își are originea în „regele divin“. Conducătorul „nu își primește autoritatea din ființa sa personală, din individualitatea sa empirică, ci de la un suzeran invizibil, supranatural, voință primordială care conferă viață și forță oricărui lucru, de la Dumnezeu“ (Jean-Jacques Wunenburger, *Omul politic între mit și rațiune*, ed. Alfa Press, Cluj, 2000, pag. 73). Așadar, legitimările primordiale ale puterii se sprijină pe mit, conform căruia „puterea“ scapă voinței umane, voința stăpânitorului fiind una delegată, el (ca ființă personală) acționând în numele unei forțe transcendente, superioare. Înșiși micii sau marii dictatori nu s-au putut sustrage acestei determinări, într-un fel sau altul căzând în capcanele legitimării: și-au construit o falsă (sau augmentată) imagine istorică, atrași irezistibil de tentațiile de nemurire pe care mitul le promitea, sau în cel mai simplu caz, și-au confecționat alt trecut care să se asorteze cum se cuvine la destin...

De la voievozii care vorbeau „în numele domnului“ (chiar dacă era vorba de o cât se poate de omenească și personală „pohtă ce-am pohtit“) până la judecătorul care se subordonează „numelui“ proxim al legii, avem de-a face în ultimă instanță cu aceeași obsesie și vinovăție a legitimării.

Așadar, în exprimarea sa originară, puterea îmbracă veșmântul prețios al „regalității sacre“,

ca argument de supunere a voințelor individuale voinței delegate de la zeu (singurul generator de putere autorizată, restul fiind, așa cum mitologiile o atestă, atentate vinovate, revolte faustice, dizidențe condamnabile...)

În perpetua sa spaimă de nelegitim, durând în efemer și precaritate, politicul caută alinare și înțelegere la „mitul religios“, împrumutând din substanța imaginară a unui dumnezeu ce își trimite locotenenții săi în teritoriu, să facă ordine în provincia pământ.

Căderea materială a zidului Berlinului ce a vizualizat sfârșierea *cortinei de fier* a marcat apogeul în vizualitate al căderii canonului sub care se desfășura istoria – în fapt, paravanul ce face subversivitatea posibilă. (Masele sunt, cum se știe, ahtiate după acest gen de prăbușiri.)

În zgomotul și praful creat de molozul trupului mării Norme prăbușite, a început să se distingă la început difuz, apoi din ce în ce mai distinct, tonul subversivității care însoțește ca un vuiet orice revoluție: ezoterismul ieșit la lumină, lăsat liber să circule pe buzele cetățenilor, îmbucătura mistică a libertății din care se va fi putând înfrupta oricine, conform promisiunii...

Dar cum spuneam, hrănită în pânțelele mării norme, expresia subversivă, lăsată liberă să se dezvolte, va începe să genereze,

îngrijorată de marile pericole ce-i pasc
cuceririle regulile *discursului consacrat*.
(Într-un fel sau altul, noua sa *armată de
represiune, soldații proprii*).

Mă întreb de ce Istoria nu ia niște lecții de
la rafinamentele expresiei artistice!

Cultura victimizării. Un nou tip de individualitate

Reprezentarea comună a *diasporei* e legată de *exilul* provocat de rațiuni economice, ideologice sau politice, iar *vizualitatea* ce însoțește acest cuvânt sugerează plastic împrăștierea sporilor unei plante pe varii teritorii geografice.

Exilului îi atribuim anume virtuți metafizice – exilul poate fi prima *călătorie a omului* alungat. Spaimele ulterioare oricăror *plecări* își au rădăcinile aici: în trauma greșelii originare. Îndrăzneala călătoriei împrumută ceva din tragismul exilului, „a pleca“ fiind o explorare a omului în „propria vitalitate“.

Exilul este legat de Paradis, înrudire ce încarcă de gravitate ontologică geografia și care îți dă dreptul să spui, asemeni francezului: „a pleca înseamnă a muri puțin“. Ieșirea din geografia „originară“ e încărcată de regrete și vinovății: numai cel ce *părăsește* cunoaște cu adevărat valorile *pierderii* și nu poți să pierzi decât *definitiv*, așa cum numai timpul ireversibil îți poate proba. În mod inevitabil, omul proiectează asupra spațialității geografice elemente ce țin de propriile determinații.

Exilul paradisiac devine aventura vieții însăși și efortul de recuperare a originalității lui este însăși oboseala vieții, „blestemul legic“ aruncat peste om, să nu își găsească odihnă nici mâncând. Exilul devine complicația însăși, căci el este „în act“ și „în digestie“, sentința ca omul să fie o ființă „digestivă“ nefiind străină de mecanismele acestei ancestrale părăsiri.

Apoi, omul este exilat în „act“, condamnat adică să *acționeze*, chiar dacă el nu este angrenat în aventuri și peregrinări teritoriale sau geografice (îndepărtările de paradisul pierdut, de tărâmul *moisean* al făgăduinței fiind o obsesie atotprezentă.). Cu alte cuvinte, chiar dacă nu pleacă, ci doar există, săvârșirea actelor e tot un fel de exil.

Deteritorializat, exilul se produce în dorința omului de „a fi“, care îl împinge să acționeze, ceea ce este tot o manifestare a presiunii alterității. (În *act*, se fac vizibile mai multe ipostaze). Oboseala și inerția lui „a face“ se aseamănă cu acelea ale lui „a pleca“, sunt însoțite cum am văzut de aceleași spaime, fiind înrudite. De asemenea, suntem exilați și „în timp“, o cușcă mai îngustă decât spațialitatea, purtând blestemul vectorialității într-un singur sens. Plecarea *în timp* este mai evident ireversibilă, așa cum traumatizant e percepută și părăsirea forțată a Paradisului.

Omul a plecat nu numai spațial (într-o „geografie“ care s-a născut deodată cu sentința exilului) ci a fost „condamnat“, cum obișnuim să spunem, să plece „în timp“, din nou o dimensiune care pare că s-a născut simultan cu „edictul“ divin al exilului.

Dincolo de toate aceste conotații ale exilului, demn de remarcat este modul cum datele primare ale sale își extind asemeni unor tentacule încărcătura metafizică asupra derivatelor sale comune: *diaspora*, bunăoară.

Spre deosebire de acest complicat exil, *diaspora* e mult mai „malthusiană“ și „biologică“: omul pleacă pe alte spații geografice (de data asta) ca un argonaut în căutarea de fapt a împerecherii ideale.

Motorul poate fi cu oarecare simplitate schematică redus la acela biologic al *creșterii bazei de selecție* a populației. În fapt, se știe că o populație în creștere are nevoie de o bază genetică de încrucișare mult mai extinsă ca să supraviețuiască.

Oamenii pleacă în primul rând de pe un pământ, pe alt pământ, este vorba de o schimbare geografică, dar după cum am văzut, această aventură a părăsirii și regăsirii are impact asupra tuturor structurilor imaginarului.

Părăsind locul, cel plecat e despuiat și de afectivitatea și tipul de „raționalitate“ care îl

înconjoară: diaspora e dezhădăcinare completă, din întreaga ființă, ea aduce după sine efortul reconstrucției unui individ nou și aceasta îi *solicită toate resursele alterității*. Acest lucru este deosebit de important pentru specia pe care am privit-o la un moment dat din perspectiva malthusiană, pătrunsă de efortul și importanța supraviețuirii.

Diaspora, consecințele rezultate în urma deciziei omului să emigreze, vor fi marcate de toate aceste „înrudiri originare“ cu exilul.

Chiar dacă cercetătorul X, plecat din Țară, dezamăgit de ofertele ei, crede că este deasupra nostalgiilor presupuse atunci când își proiectează plecarea, va constata după o vreme că este subiectul unui comportament dezolant de comun, inacceptabil (pentru orgoliul individualității) de „statistic”: îi va fi „dor“ de casă, o nostalgie pe care nu o luase poate suficient de tare în calcul, va suferi când nu va avea părintele (figura Tatălui) alături să îi arate mândru ceea ce a realizat (exilul poartă cu sine orgoliul primului Adam căzut, arzând de dorința de a-i arăta Tatălui divin că îl poate egala, atinge prin forța alterității și multitudinea potențialităților și a ipostazelor individuale) ș.a.m.d.

Toate acestea sunt de fapt canale ale noului mod de acțiune și supraviețuire a grupului, căci deși diaspora pare a fi îndreptată împotriva bazelor ce conservă tradiționalul, finalitatea va

fi depășirea crizelor de identitate ale respectivului grup, redefinirea lui în raport cu alte (câștigătoare) criterii.

Mondializarea ce însoțește fenomenul diasporei presupune schimbări neașteptate care pot genera modele diferite de înțelegere și construcție a lumii, aproape un *nou tip de individualitate*.

Înainte de toate, sunt zguduite premisele ideologice ale Statului Națiune. Fenomenul e de înțeles azi, părând firesc și chiar ușor de anticipat, fie și din (incomoda) perspectivă statistică „populaționistă“ a lui Malthus (potrivit căreia *macro impulsunile* sociale sunt rezultanta vizibilă a înmulțirii exemplarului în specie și a deplasării poziției sale față de *accesul la resurse*).

Problema imediată a individului într-o populație este aceea că dezvoltarea biologică pare limitată de cantitatea insuficientă de bunuri materiale care îi condiționează existența.

Dacă pentru populații de animale, de exemplu, ne putem imagina că o serie de ritualuri de manifestare a puterii sunt consecința acestui conflict primar, în cazul societăților umane, ceea ce numim populație se manifestă ca o *supraindividualitate*.

Pentru exemplarul *alogen* aflat în colectivitatea statistică, *supraindividualitatea* aceasta a Colectivității, „ego“ ul amenințător al Statului

Națiune, sunt resimțite desigur cu oarecare ostilitate, căci în mod natural una din principalele funcții ale entității colective este să își păstreze autonomia, identitatea.

Dacă tulburărilor de putere ale turmei îi sunt utile ghearele și colții, entității acesteia colective care este societatea umană îi sunt, în această etapă, proprii alte tipuri de ritualuri, habitaturi sociale, prejudecăți legice, feluri de a reflecta lumea și a o face aliată sau complice, posturi publice, ideologii...

Lucrurile par a fi în acest plan mult mai complicate, dar fie chiar și ca amintire, plecarea oamenilor din propria țară (pe care am localizat-o, cum s-a văzut, mai mult decât geografic) se motivează primar prin nevoi economice și sociale, adică tot printr-un soi de presiuni „malthusiene“ pe care colectivitatea le exercită asupra individului.

Așa se face că emigrația e un răspuns care la un moment dat caracterizează: ea este împinsă înainte nu numai „populațional“ (China de exemplu, pare că își găsește resurse interne și fără o diasporă pe măsura mărimii populației sale) dar și de o anume presiune tainică a alterității individuale (Marea Britanie a produs replica unei *alter europe* pe continentul american; lăsăm la o parte exemplaritatea istoricei diaspore evreiești).

Fascinant în raportul diaspora minoritate este felul cum acest „export“ de spori este însoțit, ca de un transport cel puțin la fel de important ca acela al zestrei genetice, de un *bagaj de prejudecăți* și nostalgii protectoare care constituie mirosul propriu al emigrației.

Asistăm la nașterea unei noi ideologii a „multiculturalismului“ și „protecției drepturilor minoritarilor“ cu consecințele pe care ea le aduce în mai toate coordonatele individuale și publice.

Întâi de toate, ceea ce se cheamă „cadrul social“: el este aproape cu totul nou, frontierele geografice fiind azi din altă perspectivă a importanței definite, centrul de greutate al problemei mutându-se în plan cultural.

Mondializarea care însoțește fenomenul emigrației, extinderea discriminărilor pozitive, sunt pe cale să producă o „cultură a victimizării“.

Profesorul de literatură franceză de la Universitatea din Stanford (California) Jean Marie Apostolides este de părere că lumea de azi este alcătuită dintr-un „mozaic de frății“ identitatea individuală în marea entitate „multiculturală“ fiind dată de „victimizare“. (*Heroism et victimisation – Une histoire de la sensibilité*, Editeur Exils, 2003) Asistăm la fenomenul „rasializării diferențelor“. Perspectiva viitorului este aceea a configurării unor comunități individualizate printr-o trăsătură care constituie „principiu discriminatoriu“.

Desigur că există tentația să i se aplice conceptului *victimizare* o psihanaliză jungliană a vinovățiilor (evreii, care sunt populația ce a dat exilul sintagmatic, sunt marcați de presupuse „vinovății“ religioase) sau să îi oculteze acestuia vecinătățile (iudeo masoneria ar fi interesată să cultive victimitatea, făcând din această stratagemă un instrument de control asupra lumii). În fapt, viziunea „malthusiană“ asupra populațiilor relevă că de fapt motorul acestor neașteptate glisări de perspective să fie pur și simplu „nevoia“, sau o anume disperare a supraviețuirii.

Ideologiei multiculturalismului (acel francez „pensée politiquemen correcte“) i-au fost depistate antecedentele în „tradiția puritană și democrația americană“ (J. M. Apostolides) fiind considerată „moștenitoarea mișcării pentru drepturi civile din anii 60 și a teoriilor intelectualilor francezi Jacques Lacan, Michel Foucault, mai ales Jacques Derrida și Julia Cristeva“ (ibid. op. cit.) .

Feminismul (cu extensiile sale, protecția drepturilor minorităților sexuale de tip homosexual), deconstructivismul (de tip Jacques Derrida), sunt „piese principale“ ce „fundamentează teoria victimizării“.

Se vorbește despre o „ierarhie a victimizării“ ce legitimează într-un grad sau altul poziția unui individ sau minoritate în societate.

Această cultură a victimizării este opusă celei tradiționale a „eroismului“, cea care a pregătit terenul și a lăsat loc aceluia „spațiu permisiv“ de înțelegere a Celuilalt, „păcătuind“ însă prin unele excese și prin violența pe care a făcut-o posibilă în relațiile interumane.

Victimizare este caracterizată deja drept o „ideologie cuceritoare, dinamică, care înregistrează zi de zi noi victorii“ („în ciuda unui antiamericanism de suprafață, francezii găsesc deja în acest sistem singurul mijloc de a integra populații străine, uneori ostile valorilor naționale.“ (ibid.))

Eficacitatea acestei ideologii pare să se hrănească și din aceea că răspunde pe loc unei nevoi diferențiale, empirice, a echilibrului mondial, în care modelul „eroic“ al integrărilor naționale, având ca figură centrală Statul Națiune, dă semne de oboseală, existând tot mai multe voci că trebuie schimbat, fiind depășit.

Cultura victimizării oferă soluții, pentru că „obligă ființa umană să se adapteze la toate împrejurările“. În plus, ea se situează deasupra vechilor încadrări ale dreptei sau stângii politice, ceea ce susține afirmațiile altor gânditori contemporani potrivit cărora ne îndreptăm spre „un stat fără imagine și chip“, semnele clinice actuale fiind „depolitizarea dezamăgită a cetățenilor/.../ și mediocritatea oamenilor politici grijulii înainte de toate să facă

o carieră cu un program de acțiune minimă“ (J. J. Wunenburger, *Omul politic între mit și rațiune*, Ed. Alfa Press, 2000)

Pe acest fundal al slăbiciunilor „ideologiilor tari“ tradiționale, „populațiile se angajează din ce în ce mai puțin în afacerile publice și se simt pătrunse de un scepticism generalizat în fața marilor ideologii și a acțiunii politice. De unde, întoarcerea spre individualismul narcisiac și hedonist sau mai mult înspre participarea la viața asociativă sau tribală (societăți de rețea) infrapolitică.“ (ibid., op. cit.)

Mai puțin legat de stat, și mai atașat rețelei (infrapolitice) căreia îi aparține, individualitatea își inventariază nevoile și se identifică într-o minoritate, o formulă ce conciliază temporar nevoia de libertate *versus* atașamentul la o anume entitate „trans individuală“.

Însă în acest compromis (întreaga istorie pare a fi a compromisurilor diferențiale) umanitatea își găsește un răgaz, o îngăduință temporală pe care de altminteri a smuls-o încă de la „exilul paradisiac“ cu întreaga capacitate de efort pe care supraviețuirea a putut-o mobiliza.

Iraționalitatea compromisului și locul public al *celuilalt*

Locul comun al reprezentării compromisului este trădarea. Oamenii par că se simt deranjați mai degrabă de inconsecvență decât de faptul că ar fi lezați cu adevărat. E ca și cum între ei ar fi funcționat un contract tacit, un raționament colectiv generator de solidaritate, care a fost unilateral denunțat de cel care face compromisul.

Pe lângă aceea că actul în sine e perceput ca o nedreptate, compromisul exasperează prin părăsirea confortului dat de raționalitate. Un *celălalt* sigur îi face mai suportabilă prezența. Stânjeneala ontologică a existenței celuiilalt, dincolo de care trebuie să îți organizezi viața, e atenuată de percepția difuză că aproapele e consecvent și prin aceasta cert, previzibil.

Iraționalitatea prin care cineva își trădează un fel de a fi, așa cum e perceput compromisul, devine astfel un atentat la securitatea colectivă, care vizează individualitatea în mod solidar. Cine ar fi bănuțit o așa de directă relație între rigoare și solidaritatea ce-l face posibil pe aproapele?

Despre cel ce trădează încep atunci să fie vehiculate sintagme de genul: „una vorbește alta fumează“, „s-a schimbat, nu ne mai cunoaște“ „s-a vândut“ „s-a compromis“. Face întotdeauna bine să începi de la locurile comune ale conceptelor, căci plecăm cu toții de la aceleași nepriceperi colective, aproape bunuri publice.

În cazul de față, modul de percepție comună a compromisului trădează un calificativ moral, e *rău*, pentru că denunță, cum spuneam, o *solidaritate contractuală* a speciei care era paradoxal plasată într-un câmp al *raționalității*.

Așadar, a „face compromisuri“ e un atentat „criminal“ la *sistem*, motiv pentru care, cum știm din istorie, poți fi cu ușurință condamnat sau chiar lapidat. Un sistem care ținea unită colectivitatea în interiorul căreia *a fi intolerant* însemna paradoxal să îl susții pe *celălalt*, pe când a fi tolerant însemna să permiți intrarea frauduloasă a unui alt tip de discurs de natură să îi anihileze rațiunea de a fi. Astfel, compro-misul se face manifestat ca o poziție *activă* față de un criteriu relativ fix, care servește public drept referențial: în cazul de față, compromisul intelectual dinainte de 1989 gravita în jurul *atitudinii* față de regimul comunist.

Trebuie remarcată valoarea deopotrivă relativă și publică a referențialului față de care compromisul poate să existe ca atitudine: înainte de 1989 orice alt tip de capitulare în

afară de cea făcută în raport cu puterea (dacă ar putea exista finalmente alt fel de compromis) era neinteresant, iar substanța conceptului era dată de acest tip de interes.

După 1989, compromisul „compromis“ a început să sufere încet dar sigur, ca o magmă geologică, o latentă reabilitare. Interesul public s-a mutat cu remarcabilă viteză (pentru temporalitatea istorică) din zona tranșelor ideologicului în aceea a nevoii conviețuirii, a acceptării imposibilității ontologice a aproapelui.

Pe de altă parte, ceea ce a rămas neschimbat în proximitatea compromisului e raportul deopotrivă ostil și obedient pe care acest concept îl are față de putere. Spartă în mii de cioburi, sub efectul devastator al prolificității și libertății, puterea *democratică* se desfată acum în miriade de centre care atrag ca un magnet ostilitatea (dar și aviditatea de existență în precaritate complicitate și compromis) individualității.

De aici o concluzie paradoxală: compromisul nu-și dezvoltă toate posibilitățile în relația cu puterea centralizată (aș numi acest tip de obediență a individualității *capitulare*); el dă dovada întregului său potențial când puterea „se sparge în cioburi“. Atunci se creează premisele policentrismului ce face posibil jocul infinitezimal al deplasării centrului individualității spre *celălalt*, mișcare subtilă ce dă prilejul

existenței individualității în multiplicitate, ceea ce e după părerea mea esența compromisului.

Între victimă și călău, de pildă nu se pune decât problema unei capitulări necondiționate, aici nu e vorba de compromis și nu pentru că cel ce cedează nu ar avea destulă disponibilitate, ci pentru că nu are cantitatea minimă de putere care să îi *opună* călăului *policentrismul adus de prezența sa*.

Capul decapitat cade fără alte comentarii, fără recurs, chiar dacă, să spunem, călăul ar argumenta după aceea: „am încercat să ajung la o înțelegere a existenței celuilalt, dar nu pot să fac excepție de la regulă pentru că mâine toată lumea o va încălca, și așa mai departe“. (Capitulării, ca distincție operată aici, îi lipsește *atitudinea activă* a ambelor părți ce au disponibilitatea compromisului). Deci nu discursul democratic generează toleranța, ci policentrismul puterii *precede* tipul de atitudine ce dă acel *compromis real*, ce face posibilă prezența celuilalt, de care vorbeam. Paradoxul care mi se pare că zăcea ascuns aici constă în aceea că judecata comună spune că pluralismul, dialogul, pot genera multipolaritatea puterii, mai limpede spus că „prin compromis se construiește democrația“, când de fapt compromisul e o consecință a acelei multipolarități a puterii de care vorbeam. O determinație logică cu care și Marx ar fi fost de acord.)

Vrând-nevrând, disiparea puterii creează *democrație*, un spațiu în care entitățile conviețuiesc în compromis. Așadar la întrebarea potrivit căreia *dacă după anul 1989 compromisul s-a schimbat, dacă există un „nou compromis“*, întrebare ce distinge de fapt dacă fundamental *compromisul într-o societate democratică e diferit față de acela în sistemul totalitar*, am răspuns în felul următor: îi este mai proprie noțiunii de compromis încărcarea sa cu atributele efortului de acceptare, conciliere, supraviețuire și comunicare, decât acela de capitulare, abandon. Mai direct spus, e vorba de o *schimbare radicală*: sub sistemele totalitare vorbim de *capitulări* în raport cu puterea centralizată, în democrație de compromisuri și conviețuiri cu puterea multipolară, căci democrația presupune că omul individual e înzestrat și el cu o fărâmă din puterea publică.

Recunoaștem însă că acest tip de construcție nu e cu ușurință acceptabil de intelectual, victimă predilectă a închiderilor în gândire de orice fel, printre care și acelea totalitare. Istoriceste putem scuza astfel de atitudini intelectuale (atâta timp cât nu au devenit atitudini activ-ideologice) ca pe niște îndărătnicii pur și simplu ale unui fel de a gândi strâmt.

Există însă unele nuanțe: cedarea cetățeanului în raport cu sistemul totalitar era ușor

detectabilă, fiindcă oferea indiciul situării clare, de o parte sau alta a puterii, care era singură. Discursul capitulării totalitare era și el simplu, de tip da sau nu, ca și discursul puterii însăși, o situație simetrică față de putere.

Observăm că aceste distincții fac vizibilă substanța compromisului: *un atentat la rațiunea* unui angajament. Dictatorul e *continuu* și în deplin acord cu el însuși, fiind vehiculul purtător al singurului discurs, orice alt tip de expresie fiind percepută ca amenințarea unui (viitor și de neînlăturat) puci. O fatalitate a înlocuirii, așa cum poate, metempsihotic, tiranul Irod o va fi trăit deja. Astfel, dictatorii par niște victime-anexă ale puterii discreționare care se hrănește nesățioasă din propriul discurs. Iar în ochii raționalității exclusive ale acestei puteri monocentriste, democrațiile nu sunt altceva decât încercări nelegitime de subminare, iar pluralismul – cancerul proliferării unor noi logici, a căror operabilitate e fără sens...

Dacă ni se vorbește despre compromis și toleranță, ne poate veni în minte imaginea unui lan în care exemplarul și colectivitatea, holda, conviețuiesc armonios. Frumusețea pe care o oferă ochiului edulcorata conviețuire pare să înșele vigilența observatorului tentat să conchidă că în spațiul holdei nu există conflict, dar lucrurile nu stau deloc așa.

Pluralismul e o lume a crizei instituționalizate, căci toleranța individualității față de celălalt e o stare ce nu se află în logica creșterii. Exemplarul speciei își apără cel mult progenitura din rațiuni ce țin de perpetuarea unei anume memorii genetice și nu intervine sub forma compasiunii active față de vecin decât în măsura în care există interesul și îngrijorarea față de integritatea speciei .

Individualul se preocupă de *general* doar dacă îi e bun acoperiș, căci el, exemplarul speciei, știe că aceasta nu are consistență decât prin individualitate, dar este și marcat de rigorile și necesitățile pe care le impune acest *general* prin statistica faptului împlinit.

Într-un mod asemănător iubirea creștină a aproapelui e funcțională doar pentru că în ultimă instanță e depersonalizată și ea are în vedere participarea la o proiecție a *omului virtual*: „existentul“ individual face un efort ca prin iubirea celuilaltului să acceadă de fapt la o generalitate în spatele căreia stă cadrul expresiv al lui Hristos.

De o manieră asemănătoare, *compromisul* se găsește într-o relație duplicitară cu *multiculturalitatea*. Puterea e dată de identitatea de discurs. Dacă ne-ar interesa mai mult discursul *celuilalt* decât al nostru, i-am lăsa pe alții să vorbească iar noi am tăcea.

Dar nu o facem și una din ascezele care m-au fascinat întotdeauna e aceea a tăcerii: un fel de a „nu acționa“ deloc simplu de atins (presupunem că se are în vedere și un însoțitor monolog mental interior)

Suntem evident de acord cu pluralismul și multiculturalitatea, dar o facem mai mult dintr-o bătrână și pățită raționalitate, care ne spune că lumea (deci și individualitatea) nu poate dura decât în starea ei de expansivă prolificitate, în timp ce toate datele rațiunii duale par că reclamă imperativul expansiunii propriului discurs.

La antipodul antonimic al compromisului (ideologic) se poate situa aproximativ, în logica celor spuse, totalitarismul.

Dar compromisul însuși, la nivelul filosofiei politicii (în măsura în care s-a justificat ca atare) s-a constituit ca o veritabilă ideologie.

Cu câtă admirație am privit eforturile unor națiuni europene, atât de divizate prin limbă, cultură, mândrii și adversități istorice, de a găsi ce au ele în comun construind pe baze pragmatice o entitate colectivă! În definitiv abilitatea de a găsi ce unește dincolo de dezbină e un efort unificator – iată compromisul!

Compromisul politicilor globale a devenit o știință asemănătoare matematicilor diferențiale: a identifica erorile și a le diminua până la cantități incomensurabil de mici, detaliul

incomod fiind diminuat până la indistinție, ca și cum nu ar exista.

Cine ar fi crezut vreodată că se poate concepe o matematică a optimizării erorilor și că rezultatele ei pot satisface exigențele practicii, până la a ajunge la limita aparatelor uzuale de măsurat?

Într-un mod asemănător, poate că unii oameni politici vor atinge performanțele împingerii pragmatismului și geniului empiric până la a ajunge un fel de matematicieni ai compromisului și gestionării lui după modelul calculului diferențial.

Din perspectiva acțiunii individuale, opusul compromisului poate lua două divergente direcții: una este a sacrificiului personal și a martiriului, așa cum sfinții ce umplu până la refuz calendarele suferă până la capăt să își apere crezul. Dar deseori, un anume soi de intransigență poate genera intoleranța primară, xenofobia, ura față de celălalt.

Amplasate ideologic, aceste îndărătnicii generează, cum am spus mai devreme, totalitarisme de tot soiul, tot atât de diverse și probabil prolifică ca tulpinile de gripă ce fac ravagii în ciclice epidemii.

Intoleranța e un handicap deopotrivă intelectual, căci pentru a accede la empirismul înăscut compromisului e nevoie de un efort

de ridicare ființei individuale în generalitate, disponibilitatea de a-l face posibil pe *celălalt*.

Întrebarea dacă există un antonim al compromisului demască de fapt natura profund ambiguă a acestui concept care definește o atitudine: la polul opus, se pot găsi în netulburată conviețuire logică, deopotrivă eroism și criminală intoleranță.

Intelectualul și puterea: o irodiadă perpetuă

Deși aflat pe punctul de a fi izgonit din cetate, *intelectualul* – având prostul obicei de a spune adevărul în cele mai nepotrivite momente – a continuat să preia o parte din cantitatea de îngrijorări și neliniști ce tulburau anesteziantul somn al societății.

Iritând seriozitățile puterii și fără ca nimeni să i-o ceară, straniul personaj și-a asumat povara lucidității, cea rezervată conducătorilor, fără a se bucura în schimb de roadele compensatorii ale acestui efort: exercițiul autocratic, savoarea exclusivității, libertatea de a construi reguli (interdicții)...

Pentru dirijorul puterii, la un moment dat, insomnia intelectualului e, probabil, extrem de incomfortabilă.

Din această perspectivă, intelectualul, deși *știe* (a aflat de vacuitatea de prezență și de ilegitimitatea *rituală* a posesiunii de putere), nu acționează!

Teritoriul său de acțiune îl reprezintă lumea virtuală, a posibilului – neputând fi înfrânt acolo, intelectualul e declarat un personaj inapt

exercițiului prezentului și nepragmatic, pe scurt un caraghios închipuit.

În această piesă de teatru, ca o Irodiadă în care Ioan Botezătorul este decapitat pentru supărătoarea premoniție a vocii sale, atât intelectualul cât și deținătorul puterii își au rolurile lor cu încărcături paradigmatiche.

Nu numai că în fiecare dictator e un Irod măcinat de complexe legitimității, și în fiecare intelectual e un Ioan prin care răzbate vocea responsabilităților, dar asupra puterii laice, oricât ar fi de decomplexată și epurată de mit, va acționa, cu o forță asemănătoare legilor naturii, esențialitatea acestui mecanism.

Date fiind așezate elementele de decor ale piesei de teatru jucate într-o actualitate secundă, să vedem care este de fapt încărcătura ascunsă a personajului „Putere“ și ce complexe îl fac în mod fatal rezervat față de prezența insuportabilei lucidități.

Puterea desacralizată ascunde, în spatele resorturilor ce o animă, povara acumulărilor de memorie și a inconfortabilului trecut.

Mica (din punctul de vedere al temporalității istoriei) aventură democratică a Europei moderne va fi putut constata că nici măcar statistica și anonimatul nu au reușit să facă uitată asocierea puterii cu pregnantul miros al crimei, chiar dacă aceste complexe de

ilegitimitate au fost translatate în zona imaginarului.

Totul pleacă de la aceea că puterea, ca instituție prin care un om se simte îndreptățit să dispună asupra semenului său (uneori și prin moartea pe care o declară autorizată), își are originea într-o substituție a Tatălui.

Fundamentarea tradițională a puterii are un argument mitic ce conservă (prin mecanismul înlocuirii, al acțiunii în numele a Cuiva legitim) o amintire *vinovată*.

Acționând „în numele“ *genului proxim* pe care tot el l-a îndepărtat prin mecanismul celebrului paricid original, omul, având înăscută vocația atentatelor la *Centru*, dă dovadă de-un remarcabil cinism, invocând legitimitatea acolo unde tot el a uzurpat-o.

Arhetipalitatea schimbării s-a consumat deplin, celui învins, căruia i-am reclamat impostura în raport cu tatăl, nu doar i se confiscă cu satisfacție rituală nevestele, ba chiar i se bea sângele, pentru a trăi gustul puterii efective (iată precara consistență în care se consumă efemeritatea).

Pentru a cimenta și altfel decât prin forța faptului împlinit procesul de legitimare, urmează ca *subiectul fizic* al puterii să se supună unui straniu proces de depersonalizare: el devine un „corp simbolic“ pentru care „corpul real nu este decât suportul trecător.“ (Jean Jacques

Wunenburger, *Omul Politic între mit și rațiune, o analiză a imaginarului puterii*, Ed. Alfa Press, Cluj, 2000)

Voința de putere devine una delegată, care nu se poate exprima decât în numele a Cuiva despre care autoritatea și autorizarea sunt garanții că e deasupra suspiciunilor ce însoțesc împrejurările originare.

Această disociere (de esență transcendențială) dintre ipostaza umană și cea divină, conjugate în persoana Stăpânului, este ilustrată de pildă simbolic în Egiptul antic: „intenția de suprimare a voinței personale își găsește confirmarea în insistența cu care, în figurările Regelui, calota craniană este separată printr-un semn oarecare, o diademă, un lanț de pietre sau chiar prin încrustarea unui fragment de piatră ce formează piesa raportată. În fiziologie, această parte a creierului astfel selectată reprezintă sediul voinței și al gândirii individuale.“ (ibid., pag.74)

Este tranșată astfel ruptura definitivă dintre ființa individuală, concretă și deținătorul puterii care se bucură astfel de o generoasă investiție a generalului.

Deținătorul puterii este *uns în* autoritatea pe care o semnifică și care se delegă și se personifică astfel, părând îndreptățit, prin această delegare, să fie absolvit de responsabilitatea pe care creștinismul o numește „păcat“.

Fiindcă nu participă cu voința personală la săvârșirea faptelor, acel conducător extrage abil toate beneficiile arhetipalității, asemănându-se unui adevărat ascet.

Faptele sale, fiind „în numele“ cuiva autorizat, capătă valențele unor adevărate acte rituale, sângerosul dictator părând că se apropie astfel în mod straniu de adevăratul său vis: acela de a deveni (e drept, prin mijloace false, pervertite) nemuritor.

Iată ambianța în care apare Ioan Botezătorul: instinctiv sau inconștient, orice Irod își vede mecanismul delegării de voință (cea care absolvea, ideologiza crima) fracturat.

Înțelegem aproape straniu paradox când un dictator de talia lui Stalin se plângea de vacuitatea puterii efective – în fond, înveșmântat în fapte și în puterea sa vinovată, Irod era la fel neputincios. Întotdeauna, pentru acei Irozi, insomniaci ai puterii, va fi existând un Ioan al cărui sânge al reproșurilor va continua să țipe.

Odată încăpută pe mâna intelectualilor, luciditatea, chiar decapitată, nu va înceta să vorbească.

Acționând în numele superiorului mistic, dictatorul se simte absolvit de crimă, ca soldatul din armată pentru care actul în sine e desolidarizat, abstract, comandat.

„Privilegiul“ de a ucide astfel (nu doar fizic, ci și *potențial*, ca virtualitate sau tendințe) este

pentru conducător și un excelent vin al setei de putere, ce aparent legitimează, căci uciderea autorizată e un atribut exclusiv al lui Dumnezeu, față de care Irodul se află în poziția pe care o știm, creată de complexul libertății.

De fapt, *uciderea autorizată* este activitatea esențială a unui zeu monoteist, această *funcțiune ontologică* având rolul capital de a conserva coerența discursului divin.

Astfel, prezența morții este acceptată ca o barieră transcendentă necesară, căci o lume a multiplilor nemuritori ar periclita integritatea modelului însuși.

Există însă în mod paradoxal pentru Irod o crimă care nu-i poate fi iertată: cea a profetului. Vecinătatea zeilor, cultivată cu complicitate și ritualitate de Irozi, e amenințată de un nou emisar care se înconjoară de aerul puterii autentice, neuzurpate de om, e vorba, deocamdată, de un simplu vestitor, botezătorul Ioan.

Ca să îndepărtezi această supărătoare icoană, nu te mai poți servi de vechile argumente, în care invocai forța delegată, căci victima este chiar mesagerul aceluia Cuiva căruia puterea i se substituia. Dictatorul se vede, astfel, pus să renunțe la menajamente și să ucidă direct și ne-mediat, ca un „muritor de rând“, el, cel căruia crima i se potrivea mistic precum o mânășă.

Victima e, culmea, un semen care se revendica a fi chiar autoritatea substituită, însuși temutul Tată, cel a cărui supărare te poate izgoni în vecie de la fericirea atemporală a contemplării feței lui („Nu-i rai mai dulce decât chipul lui Cristos“, spunea D. Stăniloaiu): părea că omul nu va fi scăpat niciodată de povara Faptei, de parcă ar fi reînviat coșmarul vechiului paricid.

Astfel, împins de nefericita femeie, îl ucide pe profet, săvârșind încă o dată crima ce părea a fi uitată prin forța ce dă legitimitate a faptului împlinit, prin perfectarea aceluși întreg mecanism al ritualității „regalității sacre“.

Dar unde e poporul în această piesă de teatru, se va întreba?

A se observa că locul său nu e în nici un caz în adâncimea anonimă dinspre care ghicim răsuflarea multiplă a spectatorilor.

Poate singurul lucru remarcabil adus de Revoluțiile sfârșitului de secol XVIII a fost acela că voința populară era înzestrată cu o autoritate de care se bucurau doar entitățile religioase. Destul de straniu, la prima vedere să atribuie unei realități profane și perisabile, cum este aceea a mulțimii de individualități muritoare, capacitatea de *infaibilitate* aflată până atunci în exclusivitatea zeilor, a substituiților ori delegaților lor.

Argumentele acestei delegări, care face din popor o *ființă divină* aproape, se găsesc

în tensiunile acumulate de multiplicitate. Unitatea din multiplicitate își descoperă cu acuitate vocația libertății, care nu este altceva decât capacitatea de amintire, voința de reflectare a Unității primare, dinainte de reflectare a sa în multiplicitate.

Așa stând lucrurile, „prințul nu mai este mandatat de Dumnezeu ci de către cetățeni“, descendența strămoșilor regelui este înlocuită de către Națiune ca și corp istoric al voinței generale (ibid., pag.83). (A se vedea că mecanismul *substituirii* în ilegitimitate pare că e reflectat de la nivel individual la acela colectiv, când însăși Națiunea desăvârșește paricidul individual, substituindu-se cu propria sa prezență autorității consacrate de până atunci a *regalității sacre*.)

Voința populară acționează ca un surogat eficace de legitimitate, nu prin efectul de altfel discutabil al statisticii, ci prin aceea că asupra sa au fost proiectate atribuțiile delegate de la Dumnezeu.

Cu alte cuvinte, poporul nu greșește, pentru că nu are voință proprie, e abstract, nu *dorește* și, în ultimă instanță, ca și concept, e nemuritor. Iată numai câteva trăsături la prima vedere ce par a îl îndreptăți a fi și el, la urma urmei, zeu.

Este poate cea mai spectaculoasă salvare a politicului din criza de legitimitate pe care au

adus o revoluțiile moderne: „Anul 1789 nu afirmă încă divinitatea omului, ci pe aceea a poporului, în măsura în care voința sa coincide cu aceea a naturii și a rațiunii”/.../ Dacă poporul e liber, e infailibil“ (ibid., pag.83)

Chiar dacă locul comun al infailibilității populare este statistica, adică un fel de legitimare matematică (a se observa că ea viciază însă premisele predicției, pentru că lucrează numai la timpul trecut, în zona faptului împlinit, pe când opțiunea pune problema unei proiecții de decizie pentru viitor), în argumentele votului universal se pot recunoaște cu destulă ușurință „reminiscente teologice“ (J. J. Wunenburger)

Consecința primă a acestei depersonalizări și desacralizării a puterii este legată de „metamorfozele tatălui“. În acestea își află temeiul efortul modelului democratic de a se elibera de analogia dintre puterea paternă și puterea publică, cea care s-a vrut aseptică, eliberată (succesul e discutabil) de vechiul complex paternal.

Și fiindcă vorbim de spectatori, aceștia se văd deodată proprietarii întregului spectacol și scenariu, aflate la latitudinea liberului arbitru și a voinței discreționare.

Frustrarea pierderii tatălui e compensată de sentimentul puterii și posesiunii – autoritarismul monist al Stăpânului e înlocuit acum de

„autoritarismul fiilor lipsiți de tată“ (ibid.), acestuia din urmă nemalecunoscându-i-se locul în modelul democratic, deși la nivelul imaginarului simbolic el va continua să joace un rol covârșitor.

„Cetățenii fiind cu toții egali, prințul nefiind decât un cetățean printre alții, căruia i-a fost acordată prin contract o magistratură supremă, ei se reprezintă toți ca fii fără Tată, ca frați egali. În acest sens, mitul fondator al pactului democratic ar putea fi descifrat în mitul pe care Freud îl imaginează a fi la baza societății totemice./.../Pactul comunitar între egali, bazat pe culpabilitatea fondatoare, este apoi pecetluit printr-un prânz ritualic de comemorare care repetă sacrificiul original instaurând noi interdicții“ (ibid., pag.88)

Poate că cel mai remarcabil lucru adus de modelul democratic este, din punctul de vedere al *artei spectacolului* (esențial în ultimă instanță), revoluția petrecută în locurile personajelor, cel mai râvnit rol fiind acum acela al publicului, recunoscut ca parte din spectacol, ba chiar ca personaj esențial.

Chiar dacă spectatorii se lasă cu voluptate uciși de anonimatul luminii stinse, luciditatea intelectualului continuă să tulbure somnul cetății, aidoma reproșurilor de pe buzele decapitatului Ioan – vocea sa trezită e o continuă *Irodiadă*.

Violență și sacrificiu. ***Mal-entendu-uri, culpabilități***

Faptul că violența reprezintă o temă aproape obsesivă a lumii moderne nu este întâmplător. Multiple cauze subiective se pot reclama ca generatoare ale preocupării publice pentru acest subiect, care circulă liber pe canalele mediatice și în reprezentările cotidiene.

Dintre toate aceste argumente care se aglomerează în preajma subiectului „violență“, două direcții se pot face remarcabile. Prima este reprezentată de o mobilizare a subiectivității și simpatiei publice în favoarea *celui slab*. Este unul din interesele secunde cu care de pildă cetățeanul roman urmărește spectacolul cruzimii, fiind totuși de partea gladiatorului, să spunem, mai puțin înarmat.

Cea de-a doua (alimentată probabil dintr-o spaimă adâncă față de moarte – aceasta din urmă văzută ca ultimă violență aplicată ființei individuale) este o versiune replicată a impulsului fratricid. (Reacție a individualității condamnată la multiplicitate – în care trebuie să accepți prezența stânjenitoare-ontologică a celuilalt – fratricidul este un mecanism de răspuns al individualității la violența sentinței în

exil a Tatălui. Datul violenței are deci profunde conotații ontologice, omul pus să rățăcească în propriile sale determinații confruntându-se cu perspectiva frustrantă a multiplicităților ce concurează la refacerea chipului lui Dumnezeu).

Ambele contribuie cu propriile lor măsuri la menținerea interesului și a unei atenții subconștiente ce face ca spațiul public să reacționeze cu exactitate ori de câte ori violența revine în actualitate.

„Cultul“ drepturilor minorităților pare a fi traducerea în spațiul ideologic a unei obsesii relative la cel slab. Este evident atașamentul față de cel slab cu care este alimentată, într-o confruntare, individualitatea. Spectacolul luptelor sportive – o transfigurare a arenei – transpune, într-un *combat* aparent amiabil, scenariul epic al unei lupte ce ascunde, în spatele mizei sale *public-pășnice*, repetiția cruzimii și crimei paradigmatică a înlocuirii. Omagiile aduse de tribună învingătorului sunt, în cele din urmă, sângele ritual vărsat în spațiul întrecerii – un scenariu a cărui violență e sublimată de noua ritualitate publică concedată spectacolului. Regulile sportive, convenția care guvernează lupta dintre gladiatori, ori locul comun al normelor ce guvernează fluid, de pildă, confruntarea dintre două firme ce acționează pe piață, se autoinstituie în măsură să *absolve acțiunea de cruzime*: e o ritualitate

substrasă dintr-o inevitabilă sacralitate ce absoarbe vinovățiile jocului.

În aceste *locusuri*, violențele își extrag energii (ce acționează în fiecare clipă – într-un fel ele *fac timpul*, îl susțin, îi dau consistență și resorturi în *act*, cel ce dă osatura prezentului) dintr-o arhetipală „iubire sacrificială“. Ritualitatea actelor sacrificiale ale sistemelor religioase nu are în sine nimic violent, ea fiind absolvită de vinovăție. Actul ritual se deosebește astfel de cel „profan“, care este unul interzis, nepermis și antrenează cu sine consecințe: culpabilitatea și exilul (în propria vitalitate și alteritate, ca cel adamic și care este purtător de moarte)

Nonviolența actelor sacrificiale are caracter recuperator, o rețetă de acte menită să îl conducă pe om în starea primordială, în care violența și culpabilitatea nu erau disociate în act.

Există așadar două feluri de a făptui, actul *ne-ritual*, în logica sacrificialității vinovat, fiind săvârșit cu participarea voinței individualității, văzută din această perspectivă ca o manifestare a nesupunerii față de instanța sacerdotală: „Se cuvine ca sângele să fie turnat la temelial altarului, iar după ce a fost turnat, victima este jupuită și trupul îi este despicat, înainte ca părțile sacrificiale să fie îndepărtate; iar grăsimea fiecărui sacrificiu este arsă separat. Apoi, stăpânul sacrificiului își poate lua ofranda de

paști, să o prăjească și să o mănânce separat“. (După Silviu Lupașcu, *Sacrificiu și Teocrație*)

Istoria (văzută ca o colecție a actelor căzute în „contingență“) provoacă o „criză sacrificială“, când „nu mai există nici o diferență între sângele vărsat în mod ritual și cel vărsat în mod criminal“ (René Girard, *Violența și sacrul*). Violențele *spectacolului* religios sunt aduse în spațiul public, când „noțiunea de criză sacrificială pare susceptibilă să lumineze anumite aspecte ale tragediei. Fenomenul religios în bună parte este cel care furnizează limbajul său tragediei; criminalul se consideră mai puțin un justițiator cât un sacrificator. Percepem întotdeauna criza tragică din punctul de vedere al ordinii care este pe punctul de a se naște, niciodată din punctul de vedere al ordinii care tocmai se prăbușește“ (ibid.). Este o perspectivă din care își extrag legitimitatea (cu psihanalizabilă dexteritate) revoluțiile.

Coborât în istorie, actul, cu vinovățiile și întreaga sa cantitate de memorie sacrificială, își găsește surprinzătoare soluții în ideologic – o formulă de a pasa spațiului public bagajul de culpabilitate.

Resursele acestei *dezvinovățiri* se găsesc în caracterul abstract al instanței *în numele* căreia se săvârșește actul. „Crima ideologică“ se spală prin pretinsa absență a „voinței

propriei“. Principalul obstacol al ideologicului este în schimb criza de legitimitate. Raportat la instanța religioasă căreia i se substituie, ideologicul săvârșește spectaculoase acrobații speculative, urmărit de perspectiva sumbră a responsabilității.

Atât (în mod vizibil) regalitatea, cât și „instituția statului“, au în egală măsură probleme în a substitui cu eficacitate *transcendentul* de care se servește iremediabil ritualitatea pentru ca acțiunea sa să fie într-adevăr eficace. (Situatie în care nu se mai pune problema vinovățiilor – acestea din urmă fiind, după cum se vede, un reziduu al eșecului ceremonialului sacrificial)

Dacă „puterea desacralizată“ își găsește în monarhie un excelent deșeu prin „metamorfozele tatălui“ în sensul preluării de către Suveran a prerogativelor sacrului, substituția pare a se complica în situația înlocuirii autorității divine cu „principiul voinței populare“.

În această din urmă situație, poporul „se transformă într-o entitate abstractă“, devenind „un fel de ființă mitică, ca la Michelet, a cărei voință generală, de fapt universală, nu e întotdeauna identică cu voința comună, majoritară, care se desprinde din voturile cetățenilor. Albert Camus a crezut chiar că a descoperit în idealitatea poporului un fel de teologie sau teocrație inversată poporul

moștenind majoritatea trăsăturilor altădată proiectate asupra lui Dumnezeu“.(J. J. Wunenburger, *Omul politic între mit și rațiune*, Ed. Alfa Press, Cluj, 2000).

În acest punct, este foarte interesant cum *abstractitatea* statisticii depersonalizează voința conducătorului, voință ce, proiectată în spațiul public, își recuperează astfel sacrificialitatea sa reziduală (ieșind astfel prin ingeniosul mecanism de sub semnul vinovățiilor).

Crizele de legitimitate ale *voinței* politice (care devine noul subiect, în cazul de față) sunt proiectate în statistica votului popular, o formulă paradoxală care acționează al nivelul faptului împlinit.

Statistica operează cu acte deja consumate, cu fapte *întâmpilate*, adunate de-a valma și ordonate după *frecvența* cu care acestea au avut loc, cu speranța – deseori miraculos confirmată – că *simetriile* faptului împlinit sunt o voce a sacralității înlocuite. O *tiranie* a imanenței, a prezentului în care și zeii sunt neputincioși, ei cei care au nevoie de intermediari pentru a interveni (din potențialitatea și virtualitatea pe care o stăpânesc deplin) pe teritoriul actului omenesc.

Lumea faptului împlinit este așadar inaccesibilă zeilor. Iată un argument suficient pentru ca scenariul epic să aibă eroi.

Paradigma epicului este bătălia dintre forțe, înlocuirea. O arenă a *violențelor* care nu ne mai indignează în basm, ele fiind odinioară *ritualități sacrificiale* (iată un posibil motiv al îngăduințelor subiective cu care privim faptele eroului – nimeni nu reclamă faptul că a tăia capul unei creaturi, fie ea și zmeu, e o violență în sine). De absolvirea vinovaților înnăscute actului, beneficiază numai „cel bun“. El este cel care culege de fapt și roadele *ceremonialului* ce face ca „actul“ să fie permis. În virtutea acestei poziții ontologice privilegiate, binele este deasupra actului, aproape că el nici măcar nu e subiect, ci un simplu mediator.

În această încheștare dată de scenariul înlocuirii, subiectivitatea mobilizează neașteptat de adânci simpatii și adeviziuni. Până și o banală competiție sportivă antrenează astfel de solidarități: este știut că nu poți privi o vreme îndelungată Întrecerea fără a investi în cele din urmă o participare individuală.

Scenariului epic îi suprapunem imaginarul confruntării ce soluționează lumea, și îi confecționăm un virtual salvator. El este cel care se alimentează din solidaritatea noastră submersă – o tonică manifestare participativă la „forțele binelui“, în definitiv.

Să luăm, de pildă, Povestea. În ultimă instanță ea pare construită pentru a absorbi

statistic adeziunea publică pentru Erou. Felul în care reacționăm este atât de predictibil, încât acest soi de manifestare e aproape o *legitate* a psihismului. (Chiar dacă nu știm să fi avut loc o statistică în acest sens, este foarte probabil că numărul „voturilor“ de încredere pe care le obține eroul învingător este covârșitor. Eroul întrunește deplina noastră simpatie, o bunăvoință publică ce îl face norocos, deștept, frumos și în cele din urmă învingător.)

Impulsul individual de a îl ajuta pe cel defavorizat dezvăluie o structură mentală ce pare că contrazice legitățile brute ale supra-viețuirii: o tendință *a-culturală* (dacă ne imaginăm că și într-o arenă de lupte romane, în absența unei educații a iertării sau compasiunii pe care spunem că a vehiculat-o ulterior creștinismul, cetățenii din tribune erau statistic de partea gladiatorului aparent mai slab) ce dezvăluie paradoxal că din această perspectivă mila este înăscută ființei individuale (cu cel puțin aceeași energie primară ca și răutatea)

Așadar există o predispoziție afectivă pentru „cel slab“. O explicație a acestui impuls, ce ar duce spre o compasiune universală și edificarea unor societăți nonviolente, ar putea fi dată de *substituirea subiectivității*: oamenii au temeri, se pun pe ei înșiși „în locul“ subiectului urmărit, ceea ce poate explica acest subit transfer de „existență“.

Altminteri, violența e la ea acasă într-o lume a multiplului, cu acces limitat la resurse. Motivația violenței lui Abel la adresa fratelui său este un soi de „gelozie metafizică“, adică teama că Celălalt ocupă poziția de fiu iubit în Fața unui Dumnezeu al cărui chip reprezintă însăși rațiunea de a fi.

Culpabilitatea e primul bagaj care i-a fost pus în spinare omului a cărui istorie s-a născut din vinovăție: prin acel transfer de subiectivitate pe care individualitatea îl aplică Celuilalt (un simplu personaj), atașamentul față de cel slab reprezintă un soi de răscumpărare, de recuperare a acțiunii primordial violente a aceluși „alter ego“ metafizic, care este primul om (Dacă Darwin spunea că în fundul sertarului fiecărei individualități stă pitită o maimuță, Freud că „adultul este fiul copilului“, putem face o speculativă deducție constatând că în spatele compasiunii stă ascuns impulsul de răscumpărare a unei culpabilități violente.)

Fetele violenței sunt multiple, ca zeitatea hindusă a iubirii, reprezentând poate în felul lor bogăția alterității, a experiențelor individuale...

De la violența aproapelui îndreptată împotriva noastră, până la aceea abil argumentată de unele ideologii, violența mi-a provocat în mod straniu un sentiment de jenă culpabilă. Sub o formă sau alta, în spatele ei părea că se ascunde o disperare fără chip și formă (am

putea spune că violența e singura formă de reflexie a disperării adevărate).

Îmi amintesc de vizita la un cămin de orfani, când, unul dintre copiii care nu se bucurase de suficienta mea atenție, m-a oprit, m-a tras de haină, lovindu-mă. Am fost frapat de încărcătura oedipiană a acestui gest și am descoperit în el resorturile înmugurite ale tuturor felurilor de violență, începând cu acelea ale primului om față de Tatăl care nu își mai arată cu bunăvoință față Lui. (Atunci când Paradisul e închis pentru totdeauna, singurul reflex sinucigaș al omului izgonit e negarea violentă.)

O altă violență care mi-a provocat oroare și fascinată admirație a fost cea aplicată cu perseverență și diabolică insistență unor sfinți. De la înfigerea de țepușe în ochi smulgerea bucăților de carne de pe trup, aruncarea în cuptoare cu smoală și până la decapitare și sfârșitul în mucenicie, am admirat lipsa totală a unui reflex (la urma urmei aflat în natura reactivă a lucrurilor) de a răspunde în vreun fel urii. Capacitatea de absorbție de către martirii creștini a urii pure, principiale, a făcut (cred și azi cu naivă credință) multă și necesară curățenie în univers.

Dintre alte multiple exemple de *uri particulare* cu care m-am întâlnit, o alta care mi-a provocat amară milă a fost aceea a unui câine care m-a mușcat în copilărie, din cauză

că se speriasse când mă apropiasem de el și, simțindu-se fără scăpare, m-a atacat. Sentimentul de durere pe care mi l-am analizat mai târziu a fost mai degrabă cel provocat de *mal-entendu*-ul intervenit în mod nefericit între noi, căci eram (și mai sunt convins și astăzi) apt totuși să fiu prieten și să comunic cu acel cățel.

În campionul *mal-entendu*-urilor istorice stă cu siguranță Cristos, care a parcurs printre alte experiențe dureroase și pe aceea de a-și dezamăgi într-o formă concretă contemporanii care l-au vrut pe rând, rege al iudeilor, mântuitor activ, capabil de acțiune revărsată în afară, purtătorul unei doze de violență implicită a lui „a acționa“.

„A nu acționa“ este doar una din formulele să nu provoci ravagii în jurul tău, prin efectul dezastruos al gesturilor. Una din forme care m-a captivat cel mai mult a fost ritualitatea – a săvârși gestul „fără a-i dori roadele“, cum spun creștinii, adică „a acționa ritual“, cum a spus Confucius. Ritualitatea și ceremonialul – iată invențiile care absolv cu multă eficacitate gestul de violențe. (Deseori am văzut în dans – ca și în mișcările unui ceremonial religios – un soi de gestualitate rituală care este absolută, prin ceremonialul și convenționalul implicit, de orice violență în esența sa)

Vorbind de *mal entendu*-uri și durerea provocată de administrarea lor, iată una din

posibilele explicații ale acuității amărăciunii pe care ne-o provoacă violența îndreptată asupra noastră de oameni care nu ne-au cunoscut. E o revoltă de fapt neîntemeiată care ne face pe noi complici acelei abstracte uri, fiindcă violența se fixează de obicei asupra unei false ființe, obiectul unei „hermeneutici greșite“.

Hermeneutica pe care o aplicăm Celuilalt este generatoare de violențe. Totodată, ea se poate produce numai cu concursul benevol și cu complicitatea autocompătitoare a subiectului. Mai mult decât atât, ura „adevărată“ este o imposibilitate metafizică, devreme ce nu poate fi decât produsul unei reflectări, al unui *mal-entendu* – barierele transcendente ce fac imposibilă acea „cunoaștere“ absolută constituie cauzele existenței urii în lume. Violența se îndreaptă negreșit asupra unei ființe false, iar a nu te lăsa stăpânit de duhul ei e o chestiune de voință spre deschidere. Iată de ce societățile închise sunt deținătoarele unui imens potențial de violență tribală, al cărei singur antidot e solidaritatea publică și comunicarea.

Ratarea, prima natură

E încă proaspătă senzația de compasiune stranie pe care o resimțeam în copilărie parcurgând povestea (de o bizantină distorsiune plastică) „îngerului trufaș“, poate unul dintre cei mai buni „ostași“ ai lui Dumnezeu, condamnat la cădere.

El trebuia să fie nu un oponent al domnului, ci un atribut pierdut al lui.

Oarecum eretic, am continuat să cred că omenească „milă“ va fi trebuind să o manifeste bunul stăpân al cerurilor și în ceea ce îl privește pe nenorocosul *înger căzut*.

Altminteri nu are sens inexplicabila îngăduință divină față de multiplele rele: „dacă omul e capabil de compasiune, îi este în mod evident proprie lui Dumnezeu o tacită indulgență față de *căderi*, în general“, îmi spuneam.

În fond dacă ai lucrat cu un ostaș destoinic, un înger bun atâta timp și te-ai folosit cu câștig de serviciile lui, nu se poate să nu îi porți cumva de grijă și în rătăcire.

Așa se face că avem în modelul luciferic un prim exemplu de mare ratare: mi-a trebuit însă mult mai mult timp să înțeleg strania suprapunere a istoriei lui Adam peste acest

traiect. A fost o adevărată revelație să descopăr că evenimentul, de regulă tratat separat, al căderii primului om în păcat, e simetricul celui în planul „primei schisme îngerești“. Ceea ce e pictat cu atâta substanță plastică pe mândre porți de biserici bizantine, Adam și Eva de-o parte și de alta a arborelui păcatului care va fi crescând de atunci în sufletul fiecărui om, acestea reprezintă un eveniment esențial al istoriei umanității.

Așa se face că ratarea nu vine de la om, ci își găsește o argumentare ontologică proximă în *căderea* lui Lucifer.

Dar dincolo de aceste grave considerații, omul e pândit la fiecare pas de nevăzute capcane, încât cei ce, cu precaritate, se mențin măcar în viață pot spune că sunt vremelnici învingători: iată de ce a clama o filosofie a celui puternic mi s-a părut straniu ba chiar irațional.

Simplu fapt de a fi „în timp“, spune totul: iată de ce „utopia nemuririi“ exprimă cât se poate de exact condiția omului față de „ratare“, acest concept sârman și nesăbuit.

Dacă ar trebui să opunem ceva substanțial *ratării*, am găsi puține lucruri sau locuri de spus. Unul dintre ele ar putea fi realizarea în destin, existențialitatea, împlinirea, dar în raport cu dimensiunea dezastrului pe care l-a produs

marea cădere, orice încercare de reconstrucție a părut omului în zadar.

Adam, primul ratat, nu a avut decât truda și precara supraviețuire în numericitate, în prolificitate. Mai mult decât atât, scrieri patristice vorbesc de faptul că „iadul“ era plin ochi cu suflete, până la apariția lui Isus.

Până și sufletele celor dreți din Vechiul Testament (în afară de Ilie și Enoh, care s-au urcat la cer înainte de Hristos cu trup cu tot) așteptau resemnate acolo sosirea marelui eliberator. Așa se face că alternativa pe care omenirea o poate opune mării ratări ontologice este Isus. Singura speranță a omului cel aflat în timp, trup și destin, iremediabil definit în actele sale, a omului prin natura sa *ratat*...

*

Așa stând lucrurile, nici nu e de mirare că omul e o ființă ce cade cu ușurință victimă propriilor sale aspirații, repede încurcată în destin și străbătută de tot felul de angoase. (În plus, jinduind după existențe ilicite. Mie, de pildă, mi s-a consumat, în întreaga adolescență, o gelozie stranie asupra „norocului“ lui Mircea Eliade, iar mai târziu, asupra celor ce i-au urmat, Culianu de pildă; aveam strania senzație că fusesem deposedat de o potențialitate pe care altcineva a consumat-o și la care nu voi mai fi avut acces)

În fond, dorința aceasta de schimbare este alimentată de energiile *alterității*, acea forță aproape cosmică a viului de a se diversifica, de a se risipi în numericitate. Un fel de *ratare* a Unității, de cădere a sa în seducțiile numărului, se va spune din perspectiva închiderii operată de subiectul conștient. O realizare legitimă a individualității, va clama aceasta din urmă, convinsă de legitimitatea aspirațiilor sale de recuperare a unicității chiar cu prețul pulverizării în iadul clasic al numericității. În ambele situații este vorba despre *ratare*, definibilă la acest nivel al discuției prin compromiterea trăsăturilor unui *model* inițial.

În zona culturală, am avut prilejul să remarc că e nevoie de o *forță primară* puternică ce trebuie să-l însoțească pe creator în demersurile sale artistice pentru a-și impune propria expresie. În industria videoclipului, de pildă, sunt parcă cel mai vizibile subversivitatea noului discurs, *snobismul pozitiv* (care constituie debutul actului artistic) și lipsa de complexe în a detrona formele deja consacrate. (Întotdeauna am privit cu fascinație tendința formelor unei arte care tocmai se naște – e un experiment al libertății necontrolate din care, dacă depășim handicapul rigorii critice, avem întotdeauna de învățat. În definitiv orice expresie a început prin a fi, ca și străinul,

neavenită, sfârșind prin a se impune, de o manieră sau alta. În videoclip, este limpede că sensul estetic impus de gustul publicului nu este întotdeauna cel *autorizat*, deseori artiștii debutând prin a fi niște diletanți ai formelor artistice, tratând obiectul artistic cu un primitivism cu a cărui vocație sunt înzestrați *consumatorii*. Iar *forța primară* de care vorbeam și care constituie debutul și mobilul consacrării publice a expresiei, este cât se poate de evidentă în acest caz. În fine, trebuie să ne aplecăm lipsiți de prejudecăți asupra expresiilor artei care se naște pentru că, dacă nu ne satisfac din punctul de vedere al gustului normei clasice, ele ne dau de știre cu o exactitate greu de egalat despre cum va arăta lumea în viitor.)

Probabil că se întâmplă la fiecare ceas istoria morarului și a ciobanului care saturați de propria lor viață, hotărăsc să facă schimb. Povestea sfârșește prost: morarul adoarme lângă turmele risipite, iar ciobanul își frânge ciomagul în roata morii, a cărei oprire are tainele ei.

Demne de reținut în această pildă sunt atât finalitatea cât și mobilul. Întâi, oamenii vor cu disperare ceea ce nu au. O *lipsă*, un gol, o absență, care pot fi identificate finalmente ca fiind de natură metafizică, îi înarmează cu energia să se epuizeze în *a acționa*.

Explorarea, ispita aventurii, sunt veșnicele *hymere* ale faptelor, iar masca acestora, ce acoperă obrazul fără chip al istoriei, e iluminată de mereu proaspătul *mister*. (Însuși demersul artistic pare că e animat de aceleași resorturi, așa încât este foarte posibil să ne epuizăm în specii artistice pentru care avem vocație redusă, atrași de simpla iluzie că expresia ar avea altceva de oferit – este ca și aventura erotică, de aceeași natură).

Al doilea înțeles al poveștii, și anume acela că cedarea unor tentații de acest tip sfârșește întotdeauna, și anume prost, înseamnă, în planul artistic, că *iluzia* nu va fi avut nimic concret de oferit vitalității și că angajarea omului *în act* este un demers ratat.

Din orice direcție ai aborda ratarea, constăți că e o însușire atât de înăscută omului, încât nu poți să nu te întrebi, oricâtă indisponibilitate metafizică ai avea, dacă nu cumva ai dat din întâmplare peste adevărata lui natură.

Să ne gândim: a fi *pe locul doi* exprimă o stare ontologică definitorie – a pune azi, după o întreagă istorie a alungării și exilului omului, problema vreunei întâietăți, a te hrăni cu orgoliul că omul se poate situa pe inaccesibilul *loc unu*, sunt nebunii de neînțeles, care l-au intrigat probabil, de-a lungul istoriei, și pe zeu.

*

Într-una din însemnările sale, Eliade ne mărturisea că, ori de câte ori poseda ceva, se simțea neliniștit.

În definitiv, un destin descriptibil, o biografie care poate fi consemnată evenimential, nu sunt altceva decât mici compensații pe care soarta le acordă celor ratați.

Îmi amintesc cum, multă vreme, Nichita Stănescu era gelos pe Labiș, ca pe un virtual „ego“ al lui. Ei bine, schimbarea *în top* s-a produs, chiar dacă postumitatea pare prezentului complexat de temporalitate o cetate imposibil de clintit: cu perseverență și mici viclenii, ba chiar trădări, porțile consacării se vor fi deschis. Și, după cum se știe, pentru a zidi o cetate în locul celei jinduite și cucerite, primul lucru care trebuie făcut e să dărâmi totul, sub pretextul de a elibera locul de *vechi*.

Mergând în sensul aceleiași logici, te gândești la istorie, așa cum este ea percepută, ca agenda însângeratelor eșecuri, drept o recompensă a ratării unui întreg popor. *In extremis*, absența memoriei, un popor care are răbojul crimelor, ba chiar al eroismelor, gol, semnifică, într-o sumară metafizică, că evenimentialitatea ce-i dă istoria își prezervă premisele unei fructuoase potențialități.

Într-un mod asemănător, n-am putut fraterniza niciodată cu acel „o boală învinsă e

orice carte“, al lui Blaga, mult mai plauzibil decât victoria părându-mi-se a fi eșecul (așa se explică și simpatia primară față de autorul care își cere scuze în prefață – e, nu doar un procedeu de captare a bunăvoinței, ci o solidaritate submersă între un ratat și alt ratat).

Adevăratul gust al ratării îl cunosc însă doar mării inițiați, ca unii ce au avut revelația *absenței* acesteia, o experiență extatică la care omul obișnuit nu are acces. Așa se face că ratatul comun, ce dă gust și consistență lumii și profaneității, e în totală necunoștință de ea.

Iluminarea lui Budha a fost probabil o transcendere a însăși sintagmei în discuție. Într-un mod asemănător, se pare că Isus nu a avut experiența completă a umanității până când nu l-a soluționat și pe cel ratat (de fapt exemplarul *șintă* spre care se îndreaptă cu predilecție modelele sale eschatologice). Așa cum odinioară *sălbaticii* își imaginau că dând nume fiarelor sălbatice, le îmblânzeau, tot așa și omul modern, prin *numire*, își rezolvă de o manieră foarte directă, unele angoase: în cazul de față, putem numi *gelozia primară* (de care suferă ca de o boală profesională, mai ales lucrătorul din zona artistică) drept stare îndreptățită a unei condiții firești a ratării istorice a omului-Adam.

„Lucrurile au fost duse prea departe“, se va fi spunând!

Dar singura noastră vină e aceea de a ne fi înmulțit. Ceea ce face însă tragedia, este conștiența milenarei căderi (identificând istoria exilului adamic cu aceea a aventurii în ratare a individualității), căci nu-i așa, nici măcar un bețiv nu e cuprins de remușcări autentice dacă nu e puțin treaz.

De vină sunt poate chiar acei inițiați care ne-au dezvelit și pus la îndemână libertatea, vor spune, frustrați, cei care dau substanță existenței, materia primă a lumii, micii și nesfârșiții ratați...

Fiecare jinduieste, într-un fel sau altul, după bunul aproapelui (la urma urmei, chiar și vizualitatea poate fi un adulter transfigurat), nevoile estetice ale spiritului putând fi înțelese tot ca o sublimare a nevoii de *a avea*.

Scriitorii vor *imagine* și în truda lor disimulată cu cuvântul, acuză lipsa de audiență, trăgând cu ochiul la televiziune. (Unii s-au adaptat noului vehicul al notorietății, schimbându-și, cum se spune, roțile din mers, rapid). Teleaștii și-ar da viața pentru reputația autentică și restrânsă elitistă. (De notorietatea obținută cu ușurință, au parte din plin). Muzica e tot mai invadată de vizualitate (prin expansiunea incriminatului videoclip), iar pictorii moderni scriu cuvinte pe tablourile lor...

Oricine are dreptul la o încercare, la diletantismul elementar. Dar, după ce adoarme la moară și pietrele mașinării încep să sară în jur, ciobanul se trezește de-a binelea și se întoarce la oile lui.

Rezultă în mod paradoxal că, cel puțin un avertisment al decalogului, anume acela referitor la interdicția aplicată omului de a nu râvni la bunul aproapelui său, este o poruncă al cărei conținut este însăși *ratarea*: ea s-ar fi putut foarte bine formula „*să nu te ratezi!*“. E abținere de la act la fel de grea ca *asceza nedoririi*, inițiații fiind, după cum se vede încă o dată singurii apti să cunoască natura intimă a ratării, o condiție senzorială și ontologică, am putea spune, a urmașului lui Adam.

De la *ratarea* care ni se întâmplă fiecăruia, clipă de clipă, cea care *face timpul* și substanțializează bătrânețea, la excursul lui Isus, care soluționează *ratarea* într-un mod magistral, adică „învingând moartea“, e o distanță greu comensurabilă, care ține de transcendența cotidianului.

Mai mult decât filosofia, în această zonă, teologia pare că a oferit o soluție care se poate aplica în egală măsură insului și speciei. Aflat în chiar natura ratării, omul are totuși un model și o matrice de participare, potrivit resurselor proprii, cu zestrea individualității, la rigorile *generalului*.

Metropola Isarlâk. Responsabilitate și excepție

Cea mai îndepărtată amintire a *locului natal* este o grădină (raiul) și nu o metropolă (urbanitatea intră în discuție mult mai târziu, în momentul unei maturități individuale și istorice a exilului).

Un astfel de loc are însă serioase probleme de consecvență logică, întrucât libertatea (una din fericirile care nu pot lipsi de la acest ospăț) îl proiectează pe locatar într-un mod automat și de neînțeles *în afara* privilegiatului spațiu.

Fiind omogen (adică nu există *părți de rai* în rai), rezultă că opțiunea (cea care probează empiric libertatea) este unică: ieșirea din rai, exilul ca finalitate logică.

În plus, pe lângă faptul că face libertatea rațional imposibilă, acest soi de *loc* pare că te face să simți din plin inconfortul lipsei de *intimitate*.

Intimitatea modernă înseamnă a avea impresia că nimeni nu te privește, ceea ce e metafizic imposibil. Un călugăr singuratic e persoana cu o acută senzație a responsabilității publice – îmi amintesc, la o mânăstire de maici, o călugăriță se ruga în mijlocul pustietății pentru

potolirea vrăjmășiei dintre femeie și bărbatul său. Detaliul a fost de natură să mă tulbure profund: lăsând la o parte conotațiile metafizice ale acestui război, impresionează natura publică a conflictului pe care măicuțele îl percepeau drept unul esențial, simțindu-se astfel responsabile să pună umărul la greu. (A se observa că responsabilitatea presupune *îngrijorarea* exemplarului aflat în specie relativ la starea de fapt a *generalului*, este o preocupare transcendentă condiției individuale, ceea ce face ca responsabilitatea să fie astfel *publică* prin excelență.)

Contrar aparențelor, vedem că metropola nu este astfel un spațiu public (de acțiune a universalului) ci mai degrabă un loc unde te pierzi în prolificitatea speciei, cea mai bună ascunzătoare de responsabilitate. Este vorba de locuri ce îl situează pe om într-o ierarhie metafizică („În casa Tatălui multe lăcașuri sunt“), chiar dacă psihismul receptării comune le conferă o anume spațialitate sau memorie (o frustrare arhetipală a speciei, coexistentă amneziei difuze și sentimentului a ceva iremediabil pierdut).

În satul tradițional, fie el ușor decrepit sau căzut într-o amnezică mizerie, persistă încă o anume stânjeneală: după stâlpi înnegriți de lemn, te privesc parcă ochii bătrânilor muștrători și himerici, fantome ale acuității...

Vitalitatea pare că se sufocă: nu poți să *faci* nimic, de parcă ai respira, odată cu aerul, și gazul disipat al responsabilităților. Libertatea este aici drum cu un singur sens, aidoma paradisului a cărui fundătură logică era plecarea.

Orășeanul nu se mai întoarce la sat nu atât din considerente de igienă sau confort, ci din motive metafizice, ezitând să preia responsabilitatea ce o implică spațialitatea și spiritualitatea rurală. Odată plecat, omul rămâne plecat, întoarcerea, deși posibilă, se păstrează ca potențialitate, proiecție, vis, sau chiar obsesie, ca a timpului pierdut...

Raiul e înlocuit cu Isarlâkul, o lume aproximativă, a lucrurilor încropite fără rigoare, executate ca urmare a unor comandamente ale nevoilor de moment.

Aglomerarea urbană îi oferă omului prilejul de a se ascunde în propria sa prolificitate, de a se înfrupta dintr-un nesperat răgaz.

Pe de o parte persistă conștiința difuză a ieșirii din paradis, pe de altă parte, perspectiva confruntării finale cu ochiul tatălui e destul de îndepărtată și te poți încă zbenzui în *noul spațiu* derogat de responsabilitate, pe care exilul l-a creat.

Așadar, există un spațiu al responsabilizării și unul al amneziei și prolificității, fiecăruia putând să îi alipim la nevoie un asociat geografic, simbolic.

Realitatea Isarlâkului pare însă că se plasează la confluențe, fiind o entitate empirică ce intersectează extrem de multe posibilități.

O percepție comună (aflată deci sub o convenabilă acoperire statistică a acestui concept, astfel încât să o putem lua ca punct de plecare ipotetic al raționamentelor) asociază Isarlâkul *dezordinii*.

Chiar dacă există un singur sens al ordinii, consecințele pe care le provoacă sunt cel puțin distincte: acceptăm ordinea ca pe instaurarea în sfârșit a logicii și rigorii, o ușurare pentru minte, pe de altă parte continuată în rigorile sale, ordinea poate ucide, începând cu distincțiile, copiile entității și sfârșind apoi cu viul însuși.

Ordinea mineralului este lipsită de „viață“, singura informație vehiculată de „realitatea cristalului“ fiind aceea a propriei structuri și nimic altceva.

O intruziune rebelă a dezordinii, un mic grăunte de Isarlâk în matematica monotonă a cristalului este echivalentă cu a însămânța, în acest univers al rețelei, speranțele unei lumi noi.

Momentul istoric în care apare însă Isarlâkul nu îl face agentul dezordinii „pozitive“, al aceleia ce restabilește echilibrul spre diversitate și viață.

Cu toate fertilitățile lui, Isarlâkul nu este evocat ca o *mamă* a lumii, ci ca agent al dezordinii distructive, amnezice. Într-un spațiu

al rigorii, dezordinea este, după cum am văzut, vehiculul plin de viață și speranță al informației.

Matematicienii au dezvoltat conceptul de *entropie informațională*, un fel de înșămânțare a limbajului cu germenii mesajului nou, care îl face posibil să se perpetueze și să dureze.

Entropia informațională vizează nu numai formula de perpetuare a propriei substanțe, a limbajului adică, dar și amploarea instrumentarului de descriere. De exemplu, o funcție simplă de tipul „imaginea *argumentului* prin funcția cutare este y “, înseamnă că, oricui i se aplică funcția respectivă, ea generează y .

Ea devorează orice argument și dă y . Dacă y este o *cărămidă*, funcția respectivă e ca o mașină infernală care transformă în cărămidă orice întâlnește, lucru comod pentru a descrie „realitatea“ generată de acea funcție: o lume formată din repetarea entității „cărămidă“.

Entropia informațională, care se identifică în acest caz cu Isarlâkul, presupune că la un moment dat funcția respectivă generează o *bilă* și nu o *cărămidă*.

Excepția e de natură să ne furnizeze informații salvatoare. Întâi, despre *vecinătățile* bilei, o *interfață de cărămizi* care nu mai sunt identice cu celelalte, fiind purtătoarele acestui mesaj dublu, hibrid.

O cărămidă de interfață este individualizată față de o cărămidă din „interiorul“ sistemului

(a se observa că „interiorul“ e definibil abia după excepție).

Apoi, *eroarea ce dă de știre* (să numim astfel *Isarlâkul la un moment dat*) este capabilă să descrie cu puterile ei că ceva anume s-a întâmplat în *indistincția* pe care dorea să o descrie funcția.

Vechea lume părea locuită de un singur ins, pe care îl denumeai cu un singur nume și căruia îi corespundea o singură imagine.

Isarlâkul face o breșă în indistincția stărilor acelei lumi pe care vrem s-o închipuim, dezvăluindu-i slăbiciunile. O lume cu slăbiciuni ascunse, o lume contaminată de Isarlâk, e aptă să se nască, să se îmbrace în toate ipostazele și să și capete, pentru slăbiciunile ei, chip.

Există deci un alt fel de dezordine, cea care contribuie prin prea înaintata aptitudine spre libertate, la aceeași „moarte“ pe care o presupunea „ordinea“.

Din păcate (pentru concept) Isarlâkul nu s-a născut la începuturile omenirii. El este legat de libertatea ca *rezervă* pe care individualitatea și-o ia față de instituții.

Isarlâkul a supraviețuit la Istanbul și nu la Roma, răspândindu-și pe terenul propice al bizantinismului sporii nocivi.

Este posibil ca în miezul unei societăți exasperate de reguli, normată de tradiții și locuită de instituții sufocate, *Isarlâkul la un moment*

dat să fi semănat cu „dezordinea creatoare“ dintr-un *îndepărtat* trecut al lumii. În aceste situații istorice, el e legat de spiritul artistic.

Se vehiculează deseori, cu ușurința unei prejudecăți, că unor societăți de tipul celor ideal ordonate germane le e benefică excepția, că ar avea prea puțini artiști, sau invers, se spune despre români că ar avea nevoie de un import de „germani“ (de ordine, adică).

Adevărul conținut și vehiculat de astfel de expresii se referă de fapt la cantitățile de ordine sau dezordine de care, în doze homeopatice, se aproximează că ar avea nevoie un popor.

O conceptualizare excesivă e, în cazul Isarlâkului, purtătoare de risc, încărcătura sa metafizică primară fiind totuși minoră.

În etapa în care s-a născut, el semnifică atitudine autodestructivă a unei entități colective incapabile să se asocieze, să-și memoreze propriile angajamente, să genereze norme credibile, pe scurt un organism bolnav pregătit să devină victima „puciului“ de putere al individualității dizidente. Un astfel de Isarlâk generează dezordinea unificatoare care ucide.

Dar cum este posibil ca expresia vitalității și diversității să aibă drept finalitate transfigurarea în constrângere a liberului arbitru și în final indistinția, moartea? Este oare posibil ca libertatea fără constrângeri (de fapt singura formă *veritabilă* sub care aceasta poate fi

livrată) să se vădească a produce aceleași efecte ca cel mai riguros dictator?

În schema dezvoltării explozive a individualității în multiplicitate, Isarlâkul acționează din plin. De la formula *raiului unic*, în care *funcția* ce îl reproducea și ilustra pe Adam era una singură, Paradisul s-a convertit într-un dulce Isarlâk.

Teritoriul libertății individuale este însă atât de mare și explorarea lui atât de adâncă (ca și ființa pe care de altfel o și reproduce fidel prin această neobișnuită extrospecție), încât indivizii tind să nu se mai asemene între ei în nici un fel.

Avem de a face deci cu *argumente* căroră *funcția* despre care vorbeam le dă *valori*, imagini diferite.

În această situație, dacă cel puțin două valori ale funcției de care vorbeam nu sunt identice, dacă între imaginile funcției nu există măcar o singură identitate, înseamnă că universul descris e în afara descriptibilității, nu este caracterizat de nici o lege.

Avem de a face cu aceeași entropie informațională zero, cu o lume despre care nu putem spune nimic, așa cum și despre cea descrisă printr-o singură sentință nu puteam evoca decât acea sentință.

Dezordine absolută înseamnă lume în care (neputând fi măsurată, pentru că nu are cu

cine să fie pusă alături pentru a fi egalată) individualitatea nu poate exista.

Dar oricât de departe am duce distincțiile, termenii în care acuzăm Isarlâkul sunt mai degrabă aceia de *spleen cultural*, chiar dacă îl formulăm geografic.

Oamenii fug: în urma lor e raiul monocord, calea asumării și responsabilizării, înaintea lor e abandonul în Isarlâk, un loc confuz ca însuși termenul ce l-a consacrat.

Din perspectiva istorică a momentului, Isarlâkul e patria diletantismului generalizat. Văzut astfel, asemănarea cu locul geografic în care ne ducem existența este șocant.

Isarlâkul își întinde rădăcinile sale submerse inoculându și tăcut spiritul deconstructiv în pământul și intimitatea *metropolei* lipsite de responsabilitate numite *prezent*.

Agresiuni egalitariste. Revanșe ale alterității

În totalitarism, alteritatea avea o poziție cu totul paradoxală. Deși utopia egalitarismului social subânțelegea toleranța față de aproape, care era „egalul tău“, Celălalt era supus unei subtile și perfide agresiuni.

Presupoziția aceasta, potrivit căreia, dacă există egalitate există și toleranță, conține un mecanism cel puțin vicios. Egalitatea presupune o echivalență a părților, iar într-o mulțime declarată omogenă, acest raport devine suspect, devreme ce însăși identitatea marginaliilor este amenințată de ubicuitatea presupusă prin această indistinție.

În actul său de naștere, sintagma *egalitate* avea în vedere mărimi ale calităților care pot fi măsurabile. Cel puțin din această matematică perspectivă, egalitatea ar fi trebuit să lase suficient loc liber pentru *diferențe*, și anume acelea care fac ca lucrurile să nu fie identice.

Paradoxal oarecum, acest tip de egalitate, prin care se compară lucruri care există separat, dar pot avea uneori însușiri comune, e un fel de garant al distincțiilor, al *dreptului* acelor lucruri să nu le fie sustrasă identitatea.

Din motive care uneori mi se pare că țin de o anume ignoranță a totalitarismelor, alteori de acel *machiavelism* (în sens peiorativ) al sistemului, egalitatea e pusă laolaltă, judecată de-a valma, cu indistinția. (Cu alte cuvinte, nu este egal un om cu alt om, ci calități ale acestora pot fi puse sub semnul egalității, dacă măsura unor atribute e numeric egală, ca de pildă poziția în reticularitatea socială, sau mărimea bogăției.)

Egalitatea respectă încă identitatea și, chiar dacă pune laolaltă termenii într-un mod care poate genera sentimentul unei intimități supărătoare (una care miroase a vestiar colectiv sau a purgatoriu), nu a abolit încă distincțiile care mai țin în viață.

Neliniștește însă tendința, premisa ce alimentează judecățile de tipul: „iată, dacă individualitățile, marginaliile acelea lipsite de vizibilitate sunt identice, ce să mai irosim noi resurse de existență pe ele, hai să distrugem ce e redundant și nefolositor, căci informația pe care o aduce una dintre părți dă de știre și despre cealaltă“. (Deseori, habar nu are individualitatea că ea constituie subiectul unor asemenea discursuri care o pot pune în situația de a fi *confundată*, operație sinonimă cu jefuirea de cele mai intime atribute.)

Ori într-o mulțime formată din elemente care pot fi descrise printr-un singur enunț,

marginaliile au de ce să fie neliniștite, căci bagajul de informație poate fi confiscat de exemplarul mai bine situat (un fel de „oamenii muncii se odihnesc prin reprezentanții lor“). Bogăția alterității poate fi neglijată (aici se prepară distilatul de laborator al preluării puterii și fratricidului), părțile fiind dominate de presiunea „reprezentantului“, care este de regulă central, exhaustiv, autorizat, ș.a.m.d. (Îmbălsămarea unui lider comunist ca de exemplu Lenin sugera intenția efectivă a descrierii mulțimii prin intermediul unui ins investit cu exemplaritate. Deși declarat etic prin egalitarism, sistemul nu se sfia să pregătească buncăre pentru salvarea fizică a conducătorului, insul statistic ce alimenta substanța modelului fiind sacrificat).

Prin urmare, dintr-un minorat al expresiei, în sisteme politice discreționare, periferiile cad lesne în pericolul mortal de a fi exterminate și fizic, atâta timp cât nu mai au ce reprezenta.

În fața unei astfel de perspective, individualitatea aflată într-o mulțime animată de pasiuni egalitariste dă semne de neliniște și își inventariază alteritatea, conștientă poate pentru prima dată la modul faptic de importanța alterității proprii, a informației și utilității pe care o poate aduce în sprijinul, iată, al propriei supraviețuiri.

Pe viață și pe moarte devine lupta afirmării individualității în reticularitatea socială și pentru prima dată alteritatea (care era singurul paleativ al sentinței tragice pentru omul exilat din paradis – în definitiv datorită acelei trufii originare de a fi ca Dumnezeu omul a devenit *difert*, primind exilul și sentința morții) o poate salva de la o nimicire imediată: îmi imaginez disperarea deportaților condamnați inventariind soluțiile de salvare, investigarea febrilă în alteritate... (uneori febrilitatea împerecherii îmi sugerează aceeași panică de sfârșit de lume, același foșnet neliniștit al vieții).

În sfârșit, pentru a se putea manifesta, Celălalt are nevoie de diferențe, ori totalitarismul care postulează egalitatea părților și merge, cum am spus, până la instituirea indistinției ca metodă, l-a asasinat (tăcut, sau în plutoane încărcate de larmă, sângeroase) pe cel de lângă noi, pe cel diferit, chiar dacă uneori amenințător.

*

Din punct de vedere metafizic, tipul acesta de egalitate indistinctivă dintre oameni este, fără a intra în amănunte, o absurditate.

Așadar, raționamentul simplist este următorul: Celălalt îmi este egal (i-am condat declarativ posibilitatea de a fi un *alter-eu*) și prin urmare nu poate fi supus în nici un fel unei

agresiuni din partea mea, cel care am concentrat într-o singură persoană puterea imperială a centrului, prin acest mic truc de prim secretar.

Toleranța este un concept mult prea ușor, leger, mult prea *soft*, ar spune astăzi (și sunt încă destui) unii din aceia care cred că educația egalitarist-comunistă ar produce în mod implicit respectul față de Celălalt (o implicare dusă până acolo încât chiar definirea diferenței, cea care îl legitimează pe celălalt, ar părea o împietate).

De aceea, atunci când sunt puși în fața argumentelor ce teoretizează toleranța, cei care au crezul în ipoteza egalitaristă manifestă un scepticism pe care nu îl pot masca. Chiar simpla dezbatere despre subiect este acceptată fără convingere și, atunci când ea are loc, putem îndrăzni să presupunem că vedem în asta o colonizare ideologică, în jocul căreia se angrenează cu complicitate.

„Intoleranță față de minorități?“ Reacția reflexă a celui format în convingerile totalitare, cu prelungiri de-o agresivitate absconsă și azi, va fi: „nu este adevărat, omul socialist a avut suficiență toleranță față de aceștia, devreme ce le-a oferit din spațiul propriei egalități“. În fapt, era așa cum am văzut, o egalitate care disoluționa diferențele (abia recunoașterea diferențelor fiind o toleranță primară care face posibilă existența individualității).

În realitate, în egalitarism părțile suferă un grav proces de dizolvare a „marginilor“: acestea din urmă fiind tocmai ceea ce le făcea diferite de întreg.

Problema discriminării are și o *vizualitate*, o echivalență metafizică: dacă ne gândim că primul om s-a desprins din Paradis printr-o discriminare, adică o distincție ce făcea nu doar posibilă existența, ci și vizibilă, ce-ar fi, ne întrebăm, ca Dumnezeu care este genul proxim din care s-a generat prin discriminare lumea, să fi „spus“: „Bun, ca să nu mai fie supărare, pentru că eu sunt drept, anulez toate diferențele și lumea pe care o voi crea va fi una a părților indistincte de întreg“.

Nu ar mai fi fost vorba de nici o lume și este evident că discriminarea generatoare de neomogenități, la rândul lor generatoare de entropii care fac posibilă virtualitatea, manifestarea, desfășurarea temporară, gestul domnului de a institui mici turbioane de inegalitate, este de o încărcătură aproape egală în semnificații ca aceea a actului primordial.

Din această perspectivă, ipoteza egalitarismului social, așa cum a fost ea formulată în ideologia totalitară, își dezvăluie întreaga sa încărcătură malefică: a institui, tu om, o egalitate care opusă distincțiilor prin care a operat bunăvoința lui Dumnezeu, este o cutezanță faustică.

Dictatorul care l-a concediat pe dumnezeu, anulând izotroopiile operate de el cu subiectivitatea creatoare de lume („Binele și răul sunt prejudecăți ale Domnului, spunea Nietchze), a fost copia de operetă a micului faust care, iată, nu încetează să se producă repertorial.

*

În totalitarismul comunist, problema părților era rezolvată prin anularea dreptului lor la existență, ceea ce evident era o mare cacialma: satisfăcută în primă instanță, căci nu se vedea din punct de vedere teoretic supusă nici unei discriminări agresive, minoritatea sfârșea prin a fi jefuită de atribute și identitate.

Filosofia egalitarismului îi refuza pur și simplu participarea la masa de discuții. Dacă nu exista, fiind absorbită de suflul victorios al carelor alegorice egalitariste, minoritatea nu putea clama nici măcar că e lezată. Acel „existi, dar esti una cu majoritatea“ nu oferea interfață pentru a o face vizibilă.

Transformat în egal, Celuilalt îi era evaporat dreptul la existență. Celălalt e deposedat de datele sale de identitate atâta timp cât celălalt ești tu, iar tu ești peste tot, victorios prin acest truc perfid de afirmare a individualității și puterii. Dincolo de euforia aceasta carnavalescă, colorată, zgomotoasă,

atee, rămânea pentru om faptul brut de a fi cu desăvârșire ocupat, invadat.

Marc Guillome este de părere că „în societățile noastre această gestiune a Celuilalt nu mai operează în principal prin disciplină și prin normalizare, ci prin comutare și spectralizare a maselor“, adică un soi de „tratament industrial al diferențelor, însă diferențe fără semnificație, monotonie, pulberi ale Celuilalt“. (Marc Guillome și Jean Baudillard, *Figuri ale alterității*, ed. Paralela 45, Buc. 2002)

Cu astfel de concepte statistice, globalizatoare, în care diferența era aseptizată și emascuțată a jonglat și ideologia egalitarismului socialist, căreia statistica îi era atât de dragă.

Simbioza aceasta animalică dintre statistică și ideologie, cochetăriile și ochii dulci pe care aceasta din urmă le făcea științei își găseau mobilul în sentimentul de culpabilitate și de ilegitimitate al unei puteri instalate prin mecanismul clasic al scenariului înlocuirii, dar care dorea extirparea stăpânului de aura sa religioasă, creând în schimb figura altui stăpân.

Așadar, în virtualul comunism, toți vor fi fost egali, dar în această rețea a individualităților pulverizate în indistinție, exista în mod ubicuu Conducătorul, „mai egal“ decât fiecare dintre noi. Acest stăpân infailibil avea o singură problemă, una de legitimitate, pe care nu o putea împărtăși supușilor întru egalitate sub sanc-

țiunea pierderii puterii discreționar-egalitariste. Mai grav, o culme a circumstanțelor agravante, era faptul că această problemă era una de natură metafizică.

Relația conducător-supus devenea cu timpul nu doar una de de putere, ci una de raport cu Genul proxim, care era în ultimă instanță Dumnezeu de la care se smulge puterea.

Străin de aceste conflicte și stări tensionate care făceau din dictatorul comunist un personaj cu ereditatea încărcată, insomniac și obsedat de vinovății și puciuri, locatarul paradisiului egalitarist credea, așa cum am afirmat, că Celălalt se afla într-o situație confortabilă.

„De ce n-ar fi, se revoltă el acuzându-l de nerecunoștiință, pe cel care e diferit, când i-am dat să mănânce din aceeași bucată de pâine uscată din care am mâncat și eu? Ce ar fi vrut mai mult?”

„Dar în această gestiune a Celuilalt, rămâne un rest. În altul se pitește o alteritate ingerabilă, amenințătoare, explozivă. Ceea ce a fost îmbălsămat sau normalizat se se poate trezi în orice clipă. Întoarcerea efectivă sau simpla prezență a acestei neliniștitoare alterități se află la originea unor singularități, a unor accidente, a unor catastrofe. Asemenea puncte de haos fac să se bifurce istoria, schimbă un destin individual sau colectiv“ (Marc Guillome și Jean Baudillard, op. cit., pag. 8 și urm.)

În democrația de tip „reticular“, ființa individuală resimte probabil inconfortabil descrierea sa ca fiind univocă cu poziția ocupată în sistem.

Oarecum asemănător și straniu, fiindcă ne aflăm pe alte coordonate, Marx spunea (într-un mod care mă fascina în adolescență prin brutalitatea cinică și cutezanța metodologică) că modul în care gândeam – și mă vedeam deplin stăpân pe liberul meu arbitru – era dictat de ceea ce numea „poziția față de mijloacele de producție“.

Cu alte cuvinte, substanța intimă a omului era cu desăvârșire pulverizată în atmosfera socialului și înlocuită de repartizarea în reticularitatea socială.

A fi condamnat însă la a ocupa o singură poziție în rețea dă dreptul totuși la recunoașterea potențialității, a ceea ce Guillaume numea „perspectiva trezirii celui normalizat“, a „înțoarcerii efective“ și nu are efectul anomizării produs de mecanismul egalitarist. Chiar dacă nu e mulțumit de *destinul* său, de „ce a ajuns“ la un moment dat în scara (iată o sintagmă care îmi evocă o scară a judecăților lui Iacob mai degrabă decât una a reușitelor) socială, omul se poate lupta (ceea ce și face) cu „locul“, cu inechitățile, așa cum le percepe, instituite de o *rețea*.

Ceea ce pare cât se poate de straniu este că această cât se poate de banală înfruntare, (în care sunt aruncate cele mai lipsite de rafinament mize, între omul aflat în reticularitate și potențialitatea creată de alteritatea proprie), joacă un rol metafizic esențial. (Contemplant deseori la televiziune figuri de miniștri, imaginându-mi-i subiectele altui fel de hazard social: pe unii îi văd târgoveți, pe cei mai mulți țărani. Când eram adolescent am asistat la întâlnirea dintre doi unchi, frați, unul se reîntorcea pentru vizita „de moarte“ din America, celălalt nu părăsise arealul geografic a trei sate – asemănarea fizică dintre ei mă izbea, făcându-mă să mă gândesc într-un fel neliniștit la forța cu care „poziția“ în reticularitatea socială te poate determina, clasa, fixa și chiar condamna. În același timp, îmi devenea clar că aceste „nuclee karmice“ (după o sintagmă vedică) sunt centre în jurul cărora se vor constitui „incipiențe“ ale „reîncarnărilor viitoare. Că ceea ce modernitatea înregistrează ca „reziduuri ale ratării“, enorma capacitate oedipiană și frustrantă a celuilalt sunt, ca și potențialitatea țaranului de a-și proiecta alteritatea în posibil, forțe care mișcă lumea)

În acest scenariu, alteritatea nu doar face jocurile virtualității, dând astfel posibilului șansa să se producă, să devină efectiv și evenimential, dar însuși timpul pare a fi susținut astfel.

Omul, purtătorul unui bagaj de binecuvântată izotropie (vorbim de acele neomogenități „ontologice“, generatoare de lume) *face* prezentul și prin perspectiva „revanșei“, a acelei întoarceri în noua șansă a alterității, construiește nu doar propriul „posibil“, ci timpul însuși.

Seduțiile subculturii și insul statistic

Obsedați de o geografie simbolică^{**}, în care „Europa e un pol al dorinței, înzestrat mai degrabă cu atribute culturale decât spațiale, românii mizează azi, cu o difuză speranță, pe aptitudinea lor înnăscută: cultura.

Iată așadar un loc unde deodată ne simțim nu doar familiari, ba chiar superiori.

Ne mirăm oarecum de dificultățile pe care le întâmpină germanul, în a manipula cu ușurința superficialității o anume retorică, noi cei pentru care a lua lucrurile *à la légère* a devenit o a doua natură. (Spre deosebire de acel „endemic *saeculum european* – tragismul“ – Sorin Antohi)

Într-o discuție cu un excelent custode de muzeu al civilizației populare românești, am fost surprins să constat ușurința cu care inversăm (prin demolare și reconstrucție spontană) conținutul unor termeni: mi se argumenta fascinant că o biserică de lemn din Moldova are mai multă „măreție“ decât o catedrală

^{*}Sorin Antohi, *Europa comunitară, Europa culturală; identități reticulare*, după Adrian Marino *Revenirea în Europa*

gotică pentru că *spiritul*, odată coborât în instituții, le neagă pe acestea din urmă, că el nu se mai recunoaște în formele ce rătăcesc oarecum neautorizate.

Continuând în același sens, putem duce lucrurile mai departe: occidentalismul e al instituționalizării faustice, iar românescul (care se afirmă într-o orientalizare duplicitară), al nihilismului înfățișărilor și spunerilor, acel „*genius loci* – superficialitatea“ pozând în aptitudinea metafizică menită să salveze *ideea* de cătușele formei.

Nu vom zăbovi asupra acestei paradigme: e însă clar, cultura europeană trebuie să își găsească resurse „să se reinventeze“ (după o celebră sintagmă publicitară) altminteri vocația metafizică a provinciilor (în fond o *subversivitate* proprie atentatului la schimbarea de registru și limbaj) îi va pustii reticulara sa cartezianitate (Sorin Antohi vedea în *rețea* „victoria structurii asupra masei amorfe“, supremația umanismului, renașterii, reformei și generozității ce susțin încă spiritul european).

Pusă în istoricitate, figura culturii românești e de-a dreptul deconcertantă.

Prestația celor câțiva mari „gri“ ai competiției noastre culturale pare să confirme fatalitatea că, pentru a fi reușit, a fost absolut necesară (e)migrarea într-o universalitate ce ne era oarecum ostilă: Ionesco, Brâncuși,

Cioran, ce-ar fi fost, ne întrebăm, dacă s-ar fi exprimat într-o limbă pe care istoricitatea a plasat-o într-un minorat cultural?

Exemplul de excepție al unui Noica pare că nu a reușit să contrazică regula: artistul român joacă mai bine în deplasare și consacrarile cele mai sigure de acolo i-au venit. Să ridice glasul cel care nu își dorește azi să fie exportat și tradus...

Așadar, în România se face cultură: deși, ca în sport, masa practicantilor de plăcere, amatorilor și diletanților e suficient de mare, din substanțiala bază de selecție supraviețuiesc doar cei ce ostenesc în performanță.

Ar părea orgolios, dar pericolul sub-culturii provine mai degrabă din importuri, așa cum unele boli contagioase debarcau victorios în societățile autarhice, deodată cu marii coloniști.

În fond, exprimat în deplina sa tribalitate, orice popor nu poate fi decât autentic și inevitabil generatorul propriei centralități: subcultura începe practic atunci când provincia devine conștientă de marginalitatea ei.

Producția este însă o industrie indigenă: la ea trudesco agenți din varii domenii, ambalând și aruncând pe piață produse de-o calitate suspectă, acceptabile însă pentru marea masă a consumatorului român, de la deja celebrele manele, muzică hip-hop cu o versificație

năucitoare, până la reviste de pur și simplu prost gust.

Vedem și la televiziune (care e tautologia cea mai vizibilă) emisiuni teleportate cu rețeta (și poate cu segmentul de public) de succes cu tot.

În fond, marketingul e marketing și am fost surprins să constat acum câțiva ani că o analiză a firmei Coca-Cola plasa piața românească în rândul psihologic al celor cu reacții „firești“, cu nimic diferită de cea europeană sau africană (Trebuie să recunoaștem că includerea într-o statistică provoacă cel puțin un sentiment ciudat, de abolire a individualității în marele nume al generalului).

Ca de obicei, ne înșelăm când ne credem deosebiți, plasându-ne în contemplație și la distanță față de *regulă*, ceea ce servește oarecum și teza inaptitudinii naționale de participare prin efort comun la însuflețirea instituțiilor: nu știu dacă zicala „excepția care întărește regula“ ne aparține, dar este evidentă falsitatea ei, situațiile marginale participând și ele la substanțialitatea statisticii.

Dar în ce constă fenomenul subculturii vizualizat din spațiul unei societăți post-totalitare și care sunt din aceste perspective seducțiile lui?

Robert Éscarpit vorbea de un „snobism pozitiv“ prin care cetățeanul plătitor de impozite (și care consideră, frustrat că în consecință statul îi e dator) pătrunde în cultură.

Venind pentru prima dată în contact cu subiectul *noului gust*, este evidentă prezumpția condiției de *amator* a acestuia, ceea ce nu îl exclude pe *omul țintă* al campaniei de sugestie să fie potențial consumator, deci un ins avizat.

Cei ce vând obiecte (care ne fac dependenți de propriile noastre nevoi) știu foarte bine să creeze și să întrețină consumul – în cultură e ca și cum am spune că *gustul* nu are o existență *în sine* cu adevărat, ci stă la îndemâna celor ce *fac cărțile*.

Așa privită, *subcultura*, ca fenomen decurgând din metabolismul pieței, are și un sens obiectiv, ea *există* și atâta tot, un înlocuitor mai bun decât nimic, aidoma orzoaicei prăjite ce ținea loc, în nu prea îndepărtatul totalitarism, de autentica și buna cafea.

Totalitarismul a generat în mod evident subcultură: e vorba de unele opere promovate, din considerente ideologice, în detrimentul unor producții de o valoare artistică autentică: flagrantul era atât de violent, încât Ștefan Augustin Doinaș avansa ipoteza că unele creații proletcultiste ale lui Mihai Beniuc erau pur și simplu scrise în „bășcălie“, adică un fel de-a onora comanda politicului până la saturație.

Într-un mod straniu, însă, acest gen de regim politic, experimentat pe viu, la scară aproape planetară, practic fără nici un fel de

anestezic sau altă măsură de precauție, a generat, autentici stilști.

O parte din explicație se găsește paradoxal în însuși fenomenul totalitar.

Absența „mediei“ și opresiunea exercitată de administrațiile „kafkiene“ au creat statul cu cetățeni timizi și introvertiți. Pentru că riposta a fost prezumată ca fiind sinucigașă, s-a dezvoltat reflexul retragerii într-un fel de „non act“ (o anume aptitudine spre orientalitatea acestui gen de renunțare, ca filosofie înnăscută, se poate presupune că ar fi preexistat).

Societatea și-a construit o hermeneutică proprie grație căreia respira, supraviețuiește: așa se face că, în plan cultural, eșecul a fost, ca să spunem așa, pozitiv.

Uniformizării lexicale impusă de vestita „limbă de lemn“, organismul social i-a opus o nuanțare lingvistică, de natură să îmbogățească chiar uneori conținutul unor termeni.

E consecința unei *atenții sociale* întreținută cu acuitatea marilor pânde și așteptări. Departe de a fi o joacă, știm că investitura existențială în această „ritualitate“ a supraviețuirii a fost, nu doar un oarecare joc hermenutic, ci o chestiune de moarte sau de viață, dusă până în ultimele sale instanțe.

Această miză, anistorică în esența ei, a individului în expresie, șade pe masa de joc a destinului, un *pot* cât se poate de actual și acum.

Exercițiului puterii totalitare a disociat subiectul pe care s-a exersat în două zone, potrivit *poziției* adoptate față de ea: una în sensul forței și cea oponentă (manifestarea *opoziției* s-a făcut implicit).

Prima e o zonă a subculturalului, definită prin produse artistice neîmplinite în sfera expresiei, situate la periferia unei norme autorizate. (A se vedea că în această situație, funcționează două tipuri de *modele*, unele autorizate insituțional, altele estetic. Din adâncimile perspectivei alese, totalitarismul pare o alienare a normei estetice, o duplicitare istorică a ei).

Dar fenomenul subculturalității e propriu oricărui tip de cultură și nicidecum celei de tip totalitar, așa cum periferia e nedisociabilă ideii de centralitate. Constrângerile ideologice, de genul celor luate în discuție, au creat și stilști. Oameni al căror singur mecanism de supraviețuire era de fapt expresia au exersat până departe mecanismul duplicității și al supraviețuirii, ceea ce era de fapt un joc hermeneutic viu.

Dar care este situarea noastră azi?

Suntem încă, grație unui sistem de învățământ birocratic și necreativ, în *topul* țărilor câștigătoare ale olimpiadelor școlare (din păcate nu reușim se pare să promovăm la

seniori), iar la concursuri de tip „cultură generală“ ne descurcăm aproape strălucit.

Cetățeanul român standard (adică cel întruchipat potențial dintr-o inefabilă sumă statistică a trăsăturilor individuale), să zicem unul tronând în vârful curbei lui Gauss, chiar dacă va declara că nu a cumpărat o carte de câțiva ani, păstrează încă minimala zestre culturală școlară.

Mica agoniseală va avea în dotare „obligatoriu“ lecturi „subversive“ de tipul „Cel mai iubit dintre pământeni“ și „posttotalitare“ gen „Șogunul“ sau „Tai pan“ (cărți vorbind despre *puterea* în stare distilată, despre cum operează ea într-un mediu „eliberat“). După aceasta urmează definitiv și cronologic ziaarele și televiziunea grea ca o piatră de mormânt.

Trebuie să recunoaștem însă că putea fi și mai rău!

Dacă mă întreb care sunt seducțiile mediocrității, îmi vine în minte imediat obsesia copilăriei când, înspăimântat că aș fi fundamental diferit, mi-am dorit cu ardoare (și ca de obicei astfel de dorință se împlinește) să fiu înregimentat în statistică, un fel de garanție difuză că suntem în multiplicitate, în specie, că nu vom muri.

(Așa se explică și voluptatea cu care ne lăsam absorbiți în structuri aproape mistico-militare de tipul organizațiilor de pionieri.)

Cu unele nuanțe de intensitate, este o trăire metafizică legitimă, justificată de nevoia vitală a normei, care e generalitatea coborâtă, întrupată. Dacă se lasă peste tine cu generozitate (un fel de milă aproape materială, concretă) se cheamă că ai avut noroc.

Așa răspunzi fără să vrei întrebării aparent complexe privind seducția exercitată de „prostul gust“: este vorba de locul comun în care se așează existența individuală, dispusă la unele concesii, pentru a „dura“ oarecum în profaneitatea sa.

Iată de ce dacă, făcând o „critică“ a fenomenului *subculturalității românești*, am putea ajunge la concluzia că el se particularizează oarecum prin polaritate față de *elitism*, convenind că unul e „prea sus“ și altul „prea jos“, e bine să concedem însă cu înțeleaptă generozitate că, dincolo de acestea, se află nevoi fundamentale, aproape fiziologice ce îi alimentează omului existența.

Este poate un pericol de care critica pare că nu e conștientă, acela de a fi păscută de orgolii, neînțelegând să acorde *insului statistic* dreptul de a fi cetățean obosit.

Pentru că, a fi inflexibil față de căderile omului în seducțiile subculturii, e ca și cum ai critica prostul gust de a supraviețui.

Imaginar politic, expresie și putere

În psihismul reprezentărilor individuale, atunci când vorbim de politic, ne gândim într-un fel sau altul la putere. Asocierile cu caracter politic dintre oameni consideră de la sine înțeles că ele au un sens care le mobilizează: câștigarea și exercitarea puterii.

Omul nu înțelege prea bine resorturile politicului, dar crede că îi e mai familiară *puterea*, un concept arhaic și individual față de care nutrește sentimentul de securitate al unei anume intimități.

(Puterea generează acel soi de intimitate suferind de „agorafobie”- înțelegând prin aceasta aptitudinile libertății spre spațiile deschise. Dintr-o anumită perspectivă, libertatea – care se asociază cu vizualitatea spațiilor deschise – e un atentat la închiderile proprii entităților individuale. Ne gândim atât la închiderile operate de determinatii – spațiu, timp, calități, precum și la acelea pe care entitatea individuală le poartă cu sine cca mesaj genetic, ori ca o anumită predispoziție metafizică ce ține de destin)

Fiind un concept aflat atât de la îndemână, ca de pildă libertatea sau sexualitatea, fiecare crede că în problematica puterii se pricepe cel mai bine (așa cum își cunoaște propria vecinătate) și că poate face cu libertatea sa ce vrea.

În fapt, puterea autentică este lipsită de substanțialitate și pare solidă doar atâta timp cât nu îi atingi marginile și vacuitățile, constatând că, aidoma faptelor, ea se manifestă doar atunci când e menținută într-o perpetuă potențialitate, adică *atunci când n-o exerciți*).

Din această sumară distincție reținem riscul ca puterea (cea pe care o subconcedem inconștient politicului în reprezentările noastre comune) să fie mediul de cultură al proliferațiilor de tot felul ale imaginarului.

Cu o imensă încărcătură simbolică, puterea pe baza căreia s-a clădit fundamentul mitic al suveranității, este considerată vinovată de „excesele identitare“, de obsesiile și acțiunile iraționale și extremiste ale trecutului secol.

În replică, „raționalitatea europeană“ propune cu o stupefiantă inocență aseptizarea acțiunii politice de metafizica latentă puterii. Problema nu este de a nu crede că e bine să aplici acțiunii publice a politicului structuri, legi și norme, ci dacă e într-adevăr posibil sau cât de departe se poate face acest lucru. Cu alte

cuvinte e de la sine înțeles că ne e mai bine fără „fantomе“, că ar părea mai „igienice“ utopiile moderne, dar rămâne deschisă întrebarea dacă le poți realmente lichida sau, vorba lui Jung, ele se reîntorc inevitabil sub forma unor „puteri psihice inconștiente“.

Dacă imaginarul politic este reabilitat din perspectiva resurselor sale mitologice sau chiar metafizice, să observăm rolul aproape exclusiv pe care expresia îl joacă în preluarea, afirmarea și exercitarea puterii în viața oamenilor și în istorie.

La prima vedere, alăturarea celor două perechi sintagmatice ar părea forțată. Felul în care oamenii își vizualizează acțiunea politică asociind-o unei plastici virtuale nu e un travaliu estetic. Pe de altă parte, elaborarea concretă a expresiei de către artist o vedem ca pe o aventură individuală pe care cu greu o traversăm în zona de generalitate pe care o asociem politicului.

Dar oare chiar așa să fie? Întrevedem încă de la început capcanele și crevasele: presupunând că știm ce e politicul (adică îl cantonăm în realitatea empirică a faptelor), vom avea o primă dificultate atunci când vom aplica asupra imaginarii acestuia. Este cu alte cuvinte vorba de o operație care presupune că cetățeanul, purtător al împovărilor bagaj

de fapte ale prezentului, are o *funcție*: pe de o parte *consumă* acțiunea socială ca metabolism individual am spune ontologic (să argumentăm sumar prin afirmația că existența individuală are sensul epuizării acesteia în act), pe de altă parte el trebuie să *producă expresie* și nu doar atât, aceasta va înceta, odată secretată să îl mai reprezinte ca individualitate, să îi aparțină, devenind o entitate publică, un „bun comun“.

A crea „imagine“ de tot felul poate fi un *sport* seducător, dar excesiv. Iată de pildă, sintagma „imagine politic“ pare destul de deconcertantă. Excesiv, pentru că politicul este el însuși „realitate secundă“ și, să-i aplici încă o reflexie, pare prea mult.

Un traseu posibil pe care putem ajunge la calea comună a sintagmei „imagine politic“ ar fi următorul: faptul empiric suferă procesul de reprezentare. (A se vedea intervenția statisticii, cu întreaga sa cohortă de problematici, pentru că nu poți imagina de pildă un lan format dintr-un singur spic). Mai multe fapte, prezentul, sunt luate și prelucrate de hermeneutica de care nu ne putem debarasa. Urmează ca apoi, mulțimea reprezentărilor individuale să intre într-un receptacol comun, un fel de matrice jungliană, care ar fi fiind și o entitate de sine stătătoare, capabilă să influențeze ea însăși gândurile noastre și să

determine, prin coborârea în individualitate, formele particulare. O schemă pe traseul căreia vedem că felul aparent abstract în care adunăm și ordonăm datele prezentului se întâlnește în destule puncte cu ceea ce considerăm de regulă a fi *aleatoriul expresiei*, modul aparent hazardat în care individualității i se pare că e liberă să proiecteze plastic actele sale.

În această intimă coabitare, *actul* (cel căruia i-am subconcedat o anume realitate empirică) devine uneori indistinct de *expresie*, ba ne încearcă bănuiala că pe alocuri, prin zone indescriptibile ochiului sau vreunui instrument omenesc, cele două au săvârșit un incontrollabil schimb și *travesti*, funcțiunea uneia luând loc alteia.

Dar înainte de a trece puțin de cealaltă parte a baricadei, adică a politicului văzut din perspectiva expresiei, să vedem care ar fi datele sumare ale „modelului politic“ actual.

Imaginea cea mai vehiculată este cea a „declinului politicului“, scenariul acelu sfârșit al istoriei. Evident că valoarea de adevăr sau fals a acestei probleme va fi luată în discuție doar din perspectiva „epuizării unui model“ (J. J. Wunenburger, *Omul politic între mit și rațiune*, Ed. Alfa Press, Cluj, 2000, pag. 158 și urm.).

„Iluzia optică“ a *sfârșitului istoriei* e dată de locul central pe care îl ocupă în democrațiile occidentale „libertatea“ individuală și mutarea reflectorului de vizibilitate în zona particularului (vedem cum orice concept colectiv, care presupune traversarea pe care o sesizăm la începutul discuției de la individualitate la generalitate, e minat de „realitatea“ ideologică a drepturilor persoanei).

În realitate, nu este vorba de o epuizare a politicului (am văzut că aceasta nici nu poate fi posibilă, la baza lui fiind *actul* individual, a cărui criză ar însemna o criză a însăși vieții, multiplicității și numericității), ci o revanșă pe care acesta pare că și-o pregătește în lumea *imaginii* și o reabilitare a „generalului“ prin întărirea *modelului*, a imaginii publice, colective. Cu alte cuvinte, dacă politicul pare că se epuizează în individual, în ceea ce privește drepturile cetățeanului, el se compensează cu vârf și îndesat căpătând consistență în nivelul înalt al imaginarului și imaginii. (În această sumară distincție, înțelegem că imaginarul e în măsură mai înaintată decât imaginea purtătorul unor matrici colective în sensul acelor jungiene)

Dar iată care ar fi schița de fizionomie a unui model politic pe cale de epuizare (după J. J. Wunenburger, op. cit.): „/.../ suntem încă în multe privințe în democrațiile occidentale hipnotizați de un discurs devenit loc comun

conform căruia am fi condamnați la un fel de înghețare lentă a marilor echilibre geopolitice (vest-est, nord-sud), la un sfârșit al ideologiilor tari (fascismul, liberalismul, socialismul, comunismul), la o reducere progresivă a marilor conflicte interioare statelor democratice din cauza unor inevitabile gestiuni socio-economice securizante și consensuale“.

Rezultă că ne confruntăm mai degrabă decât cu o criză a politicului, cu una de ideologie, sau așa cum sugera J. J. Wunenburger, de înlocuire a acelor *tari* cu un altfel de ideologie, mai adecvată să facă comprehensibil „tipul de discurs“.

Un element interesant în această „hermeneutică“ a faptului împlinit pare a fi brutalitatea schimbărilor produse în Europa de est, țări în care „evenimentul“ (să folosim un simpatic termen al statisticii) istoric se produce mai repede decât viteza cu care societatea e capabilă să îl prelucreze plastic, să îl încadreze într-o schemă atât de puternică încât să devină aproape o normă a faptului împlinit.

În această lume post-totalitară, în care impetuoasa istorie a făcut ca prezentul să se trezească într-un fel de reflux al reprezentărilor, mass media tinde să fie mai mult decât ceea ce au consacrat-o democrațiile occidentale.

Ea trebuie să facă față multitudinii de fapte și de exces al evenimentului și cotidianului, fiind

în criza propriului instrument. E vorba de un impas ideologic, pentru că orice interpretare, conținându-și implicit cheia de citire, realizează inevitabil o decodare ideologică, dar pe de altă parte ea lipsește, căci vechiul mod de citire a realului devenise inconvenabil impunându-se crearea altuia nou.

Este buimăceala inevitabilă „crizei de înlocuire“, când agentul revoluției constată că cea mai teribilă criză cu care se confruntă este aceea a *expresiei*, când în loc să așeze pe vechiul soclu al puterii un stăpân nou, se pune doar unul „diferit“.

Acum se poate profita de excelentul prilej istoric observându-se (așa cum anumite eclipse devin vizibile doar din anumite puncte geografice) că înainte de a informa, mass-media ordonează cotidianul, îl așează în structuri, diminuând neliniștile mentalului colectiv, creând individualității sentimentul de securitate, că se află sub protecția generalului, a unei proxime norme.

„Cuvintele crează realul“, exclama într-o dezbatere televizată cunoscutul om de cultură Gabriel Pleșu, referindu-se la ofensiva mediei scrise și mai ales a genului „editorial“ din presa română în ultimul deceniu. Într-adevăr, în raport cu *evenimentul*, receptarea colectivă se comporta, așa cum spune germanul, „psihic orb“; evident că momentul istoric e acela de

abundență a „realului“ și deficit de interpretare. Locul tradiționalei „limbi de lemn“ a fost luat cu ușurință de limbajul de împrumut al presei și părea ciudat ca în interviurile ușor sociologizante pe care le iau televiziunile oamenilor simpli să constați că aceștia nu erau capabili să descrie realul decât în termenii vreunui editorial consacrat. Evenimentul e cu ușurință plasat în zona receptărilor publice. Cetățeanul estului post-totalitar consumă incredibil de multe ore ca spectator în dezbateri publice. Toate acestea sunt simptome că societatea e într-o întârziere temporală în ceea ce privește elaborarea unei noi ideologii – iar ideologia are nevoie de substanță plastică multă, interes public care să certifice individualitățile în planul statisticii.

Care pot să fie elementele noii ideologii ce se naște acum în societățile posttotalitare ale estului?

Fără a putea aduce nici măcar un minim fapt experimental în sprijinul acestei predicții, vom pleca numai de la premisele eterne ale schimbării și de la mecanismul cu care a acționat de-a lungul istoriei „paradigma înlocuirii“. Aceste luări în calcul ne-ar putea determina să ne hazardăm în a avansa următoarele: Sfârșitul istoriei e unul iluzoriu, el se poate confunda cum am sugerat cu o întârziere a ideologiei. Noul tip de ideologie va

fi fiind înlocuirea discursului ce se constituie ca vehicul al ideologiilor tari, într-unul capabil să care pe umeri „filosofia“ flexibilă și ușor empirică a libertăților individuale. Accentul cade după cum am mai spus pe schimbarea de paradigmă, de ideologie ca semnificație și mai puțin pe sistemul de asociere, vremurile fiind ale modei (cu toate conotațiile riscant metafizice ale acestui termen) libertăților individuale.

Dar fiindcă am ajuns aici, să vedem care sunt trăsăturile care ne interesează ale ideologiei în raport cu puterea și care e relația puterii cu forma plastică, unde este locul metafizic în care politicul și *expresia*, se întâlnesc împreună.

„Suveran e cel care decide asupra excepției“, exclama germanul Carl Schmitt, unul din întemeietorii filosofiei politice contemporane.

Afirmația sa amintește într-o manieră lipsită de complexe relația omului cu libertatea *efectivă*, cea cu care intrăm în contact zi de zi. Acest tip de libertate ni se face cunoscută ca *realitate empirică* – este vorba de ceva cât se poate de concret și anume „până unde pot să îngădui faptelor, cât pot să acționez“.

Între libertatea omului și viața sa nu se mai interpune nimic, nici măcar o subtilă distincție filosofică, pentru că, după cum se va vedea, înainte de a avea acces la libertatea *metafizică* (să o numim așa pe aceea care nu poate fi în

ultimă instanță decât nemurirea) îngrădiri de tot felul îl lovesc pe om în realitatea faptului concret, în *interdicția de a acționa*.

În acest armistițiu temporar (la o analiză mai atentă se va vedea că el este tocmai cel ce dă prezentului substanță) din dosul căruia divinitatea veghează nevăzută ca un atotputernic regizor și stăpân, omului îi e dat un răgaz scurt și plin de nevoi: suficient însă ca el să-și scruteze condiția și să gândească chiar disperat evadarea de negândit. (A se observa că scenariul libertății e construit cu un fals personaj principal – omul, astfel fiind trecut sub tăcere dumnezeul față de care, prin raporturile de criză, problema s-a generat)

Probabil, așa cum un deținut inventariază dintr-o primă ochire posibilitățile reduse ale detenției sale și trucuri prin care ar putea scăpa, tot așa și omul din „grădina liberă“ își măsoară dintr-o ochire „distanța“ până la *margină*, adică „interdicție“, circumscriindu-și practic lumea, determinându-și centralitatea și „spațiul“ extrem de personal al *faptului permis*.

Odată dat turul de orizont, proaspătul „recrut“ (să îl numim așa pe cel ce intră în viață, alimentat și apărat doar de propria ignoranță, ceea ce îl face de neînfrânt) are o singură treabă: a se consuma în fapte, în actualitate.

De la început e deranjat de constrângerile *puterii*, o *exterioritate* care pune insuportabile

bariere *actului*, alimentată de aceeași forță brută ca și aceea singură pe care i-o poți opune: realitatea faptului împlinit.

Vrând nevrând, ea te reduce la a fi simplu elector, un contribuabil anonim al *statisticii*, fără drept de decizie, orgoliu și excepție (a se observa că sensul *deciziei*, care este unul de „orgoliu ontologic“ – prin aceasta înțelegem orgoliul omului de a fi egal creatorului său – este orientat înspre excepție, adică *decizia* se individualizează numai prin ceva fundamental diferit)

Această situație ne reamintește că, înainte de a ajunge la libertatea metafizică, avem probleme cu *libertatea zilnică*: cea care e una istorică, politică, instituțională și deci supusă tuturor frustrărilor pe care le generează conflictul ireconciliabil dintre idee și forma de manifestare a sa (Omul a avut probleme încă de la geneză cu multiplicitatea care l-a pus în relații de fratricid cu semenii. Poate de aceea un punct cheie al reformei creștine a fost *iubirea de aproape*, iar o discuție pe tema libertății pune și azi omul într-o greu rezolvabilă ecuație comunitară) .

Ne aflăm în situația paradoxală și inconfortabilă că libertatea (să o numim) *consumată* de fiecare dintre noi este determinată de factori exteriori. Constrângerile așează această aspirație (pe care omul o vrea strict personală,

neîngrădită și absolută și căreia îi conferă o puternică încărcătură metafizică) într-o formulă instituționalizată.

Ori nu vrem nicicum ca instituțiile să hotărască asupra propriei noastre libertăți, dar asta se întâmplă și n-avem încotro. Instituțiile construiesc o libertate generală iar nu personală. Cu *instituția* libertății putem simți că, nu avem nimic în comun (o anumită ingratitudine ne poate face să gândim că libertatea noastră nu e nicicum sau prea puțin datorate *ideii* de libertate și democrație, considerând că noi putem fi noi înșine și în totalitarism), dar o împlinire efectivă a libertății individuale e condiționată de acțiunea în cadrul său instituțional. (În definitiv fiecare dintre noi care a trăit într-un regim totalitar a construit această duplicitate a unei fictive lipse de dependențe. Contrar iluziilor celor trăitori sub dictaturi, oamenii zilei de azi vor răspunde la întrebarea: „poți să ai acces la libertatea individuală într-o societate totalitară“ cu un foarte probabil *nu*).

Dacă vom lua aminte la ce au în comun *statistica* și *libertatea*, vom constata felul cum Puterea se instituie ca un surprinzător mediator.

În felul ei, statistica e o tiranie a faptelor împlinite. Matematica a denumit evidența prezentului, „bucata“ de întâmplare cu care

alcătuim „realitatea“, cu o sintagmă care mi-a produs întotdeauna încântare: *eveniment*.

Îndrăzneța denumire sugerează că prezentul e alcătuit dintr-o succesiune secvențială de „premiere-spectacol“ capabile să producă, prin noutatea lor, senzație.

În această întovărășire, excepționalul și ternul sunt egale.

Chiar dacă nu s-a „întâmpnat“ nimic altceva decât *cotidianul*, statistica îl adaugă, „evenimentelor“ care fac posibilă supraviețuirea momentului.

Săvârșind această aliniere a importanțelor, cotidianul se bucură, ca și cetățeanul beneficiar al votului universal, de egalitatea cu întâmplările care au făcut istorie.

Prin forța cantității și faptului împlinit, el e participant la configurarea preferențialității date de statistică.

Cu alte cuvinte, un experiment „reușit“ (ce-ar putea să însemne decât unul care „spune“ ceva) e pentru statistică egal unuia accidental, nealiniat „curbei Gauss“ (metodologic nu există așa ceva, căci până și excepția, despre care spunem banalitatea că „întărește regula“ face parte din statistică, contribuie la ea, oricât s-ar părea că e „diferită“, negându-și astfel atributul care o făcea să fie „excepție“).

Ba mai mult decât atât, experimentul „ratat“ poate clama că fără el nu se putea, că fără

existența sa nu s-ar fi putut realiza *multum-ul*, cantitatea atât de necesară matematicii experimentului. Curat democrație a numerelor!

În această plebee adunare, libertatea pare a fi pândită de *capcana regulii* într-un mod ciudat. Statistica evidențiază un fel predilect de a se petrece lucrurile. Dacă dintr-un număr de experimente se constată că *un fel de-a fi* se repetă hotărâtor, avem de-a face cu o *realitate* empirică ce se derulează după *direcția* pe care o indică acea statistică. De pildă probabilitatea (care este o mărime matematică a acestei repetabilități a faptului împlinit) ca raportul dintre lungimea unui cerc și diametrul lui (raport ales dintr-un număr mare de cazuri experimentale) să fie altul decât numărul *pi*, este practic nulă.

Poate în alt mileniu sau pe altă planetă vom găsi cândva un cerc stingher la care raportul pomenit să fie altul și el să fie deci excepția care iese din statistică. Până atunci, raportul e cel știut, iar succesiunea de măsurări empirice conduc în urma analizei șirurilor experimentale că el e aproape imuabil, ca o *lege*, sau într-o mai burgheză formulare, o *regulă*.

Oricât „s-ar strădui“ vreun nesăbuit cerc să-și modifice printr-o ipotetică voință proprie datele individuale, astfel încât raportul mărimilor celor două caracteristici să fie altele, nu va avea nici o șansă. El va fi același număr.

Într-un mod asemănător, omul mânat de setea libertății individuale va constata de pildă că diverse mărimi ce descriu creșterea organică se încadrează într-un interval numeric destul de îngust, sau că este pur și simplu muritor. Nu există (în act) cale de câștigare în vreun fel a *libertății* relative la acest fel de determinare, iar acest fapt e descris statistic cu suficientă cruzime. Nu avem vreo mărturie despre nemurirea „în trup“, dar avem promisiuni despre câștigarea ei potențială, ceea ce declanșează subiectul libertății *ca participare* la general.

Așadar *excepția* e cea care *pare* că se sustrage de la ordinea ordonată de statistică, aceasta din urmă fiind un mod de a pune întâmplările grămadă unele lângă altele, fără discernământ și a considera că au ceva de spus doar cele care se întâmplă mai des. (Spunem *pare*, pentru că flămânda statistică, cea care se hrănește cu viețile noastre, cu prezentul, înhață și acea mult așteptată, excepție, punând-o la treabă să lucreze pentru faptul împlinit)

Din acel moment, începe o adevărată tiranie: ți se pare că ai posibilitatea să „faci așa sau altfel“, adică potențial ai două opțiuni, dar nu poți decide cu adevărat decât diferit, adică asupra excepției, acest unic fel de decizie fiind un garant al propriei tale libertăți. Dar din moment ce până la urmă alte rațiuni deci-

seseră deja înainte cum trebuie să fie ca tu să fi liber, e limpede că această „necesitate“ subversivă cu care și-a făcut loc „excepția“ devine un alt fel de temniță, chiar dacă una inversată, care vine să o înlocuiască pe aceea construită de *regula generalului*. (Ca să fie liberă, individualitatea trebuie să poată decide asupra ei ceea ce se poate face într-un singur fel, cel opus regulii, adică *să decidă asupra excepției*. Dizidența *evenimentului* relativă la regulă este tot unidirecțională, căci formal nu poți să fi împotriva în termeni de acord. Ori odată făcută previzibilă, excepția poate fi predicționată, încadrabilă statistic și deci formulabilă ca regulă. Poate de aceea memoria recuperării și rătăcirii omului e o întreagă istorie de amintire și individualizare a *actului* care a generat deopotrivă statistica și excepția, acela al căderii originare)

Pentru cei mai mulți dintre noi, libertatea e un cuvânt printre altele, cu o încărcătură fluidă, desemnând aproximativ teritoriul situat dincolo de zona unei interdicții difuz formulate.

Din cauza lipsei cronice de exactitate ce însoțește vecinătățile acestei sintagme, reperele libertății sunt pronunțat psihologice și aproxi-mative, ca niște marcaje de graniță ce se pot muta de colo colo cu frivolitate.

Vorbind despre tipul particular de atitudine mentală mobilizat de acest cuvânt, înțelegem că, spre deosebire de alte sintagme, cu o încărcătură de raționalitate mai bine precizată, libertatea declanșează o uriașă cantitate de participare subiectivă, mobilizată miraculos la simpla rostire a numelui său.

Pentru taximetrist, savant, adolescent sau gospodină, libertatea e un fel de distanță psihologică aproximativă, măsurată cu instrumentul unei îndepărtări față de un difuz ultimatum temporal, începând de la care gesturilor noastre nu li s-ar mai aplica umbra amenințătoare ca un nor a „actului interzis“. (Este mobilizat imaginarul eschatologic purtat ca un fel de echipament secret de rezervă față de ostilitatea unor sentințe receptate drept fatalitate: „mai e până să se întâmple cutare lucru, sfârșitul e încă departe, nu o să mi se întâmple tocmai mie“)

În evaluarea strict egocentristă pe care o facem invariabil când pomenim de libertate, este aproximată „distanța“ psihologică („cantitatea de primejdie“) dincolo de care utopia e un câmp liber, fără opreliști, deschis: scrutarea aceasta vicleană mi-a semănat întotdeauna cu măsurarea pe care o face un ocnaș privind șansele de evadare din celula sa sau cu încercările disperate ale șobolanilor prizonieri experimentului sau cuștii.

Fără să intrăm în detalii privind rațiunile metafizice care trezesc în om antrenarea unor asemenea rezerve de individualitate atunci când vine vorba de libertate, să observăm că mobilizarea enormului interes e, nu doar o funcție de reglare curentă și de adaptare pentru exemplarul din specie, ci una directă, de viață și de moarte. A rămâne în afara disputei libertății înseamnă a fi exclus din posibilele planuri de evadare, a fi condamnat la detenție, lipsit de speranță (căci dacă moartea exasperează prin inevitabilul ei, libertatea mobilizează prin posibil, chiar dacă întreținerea resurselor potențialității se face printr-o amânare aproape perpetuă).

Așadar, primul nivel de acces al mult vehiculatei libertăți este cum se vede empiric și reprezintă o măsură individuală a „cât de mult e permis *a face*“. Cântărim cantitatea de libertate individuală cu ocaua faptelor, un fel de „ia să vedem cum stăm și câtă libertate relativă ne lasă respectiva situație“, sau altfel spus „care e *perspectiva posibilului* în act“.

Este foarte interesant de observat nu atât ca o trăsătură a libertății, ci mai degrabă ca mecanism indus de mental acestui concept, faptul că el are un dinamism latent, în viața de zi cu zi, dând mai degrabă măsura lui „a nu face“ în detrimentul mai puțin asceticului „a acționa“. Cu alte cuvinte, evaluarea situației de libertate se face într-o formulă negativă,

subiectului fiindu-i în putință să inventarieze ceea ce îi e *interzis*, mai ușor decât să individualizezi (de fapt imposibil, prin absența exercițiului plastic, a incapacității numirii) mulțimea faptelor din categoria „permis“.

Libertatea e vecină, ca să spunem așa, „gard în gard“ cu *actul*, cel a cărui piatră de hotar a fost interdicția, iar marginile sale îi alimentează omului vitalitatea ca un incendiu a cărui extindere se face pe seama propriului conținut.

Cam așa percepem deci în cotidian măsura libertății: ca pe un lanț mai lung sau mai scurt oferind o posibilitate relativă de mișcare pe care omul o epuizează în scurtă vreme explorându-i cu febrilitate resursele, ca atunci când primește o jucărie, o idee nouă, sau e într-un loc necunoscut. Aidoma unui cerc pe care îl trasează lesa unui animal legat, conținutul libertății e repede consumat, întreaga lui încărcătură fiind transbordată în *imaginarul exteriorității*, locul unde aceasta e localizată de obicei.

În planul vieții zilnice, libertatea e „până acolo unde poți acționa“ – omul cade relativ repede pradă unei claustrofobii faptice, extrem de intime și greu de depășit, elaborată prin conjugarea păienjenişului tuturor actelor sale. Pe scurt, are o mare vocație în a se face prizonier și în consecință și o uriașă energie potențială ca o foame perpetuă i-a însoțit istoria.

(Închei aceste riscante explorări în vecinătățile libertății cu o imagine pe care mi-a evocat-o comentariul unui serial științific de televiziune, una din acele realizări încărcate de-o autentică și tensionată poezie: să obții, prin clonare, un organism pornind de la o singură celulă care poartă în sine memoria genetică a întregului, iată un fapt empiric extraordinar. Dintr-o dată am văzut întregul ca un „ciorchine“ de părți turtite, comprimate în „funcțiunea“ entității biologice, o evocare vizuală pe care Haegel ar fi fost gelos.

În fiecare celulă a pielii, oricât de periferică ar fi fost ea, organismul stă pitit, oarecum resemnat cu funcțiunea specializată pe care a impus-o fiziologia, parcă așteptând saltul exploziei în întreg, poate întâmplarea sau șansa unei clonări, ca să dea măsura întregii sale potențialități. Pentru celula adormită în așteptare, întâmplarea ca oița Dolly, să se elibereze din anonimul – iată cât de adânci sunt resursele anonimului și excepției în mecanismele vieții - a fost o extraordinară șansă, cu o probabilitate de una la miliarde și miliarde de posibilități.

Fiecare celulă de acest fel mi s-a părut un fel de mic Oedip pândind momentul propice al propriei libertăți. Crima e, în aceste împrejurări, un instrument la care se apelează adesea, căci ce este acțiunea întregului, va clama celula

exilată, altceva decât gestul criminal prin care a fost condamnată la o reflectare limitată, când ea, iată, poartă în sine cu atâta îndârjire și recunoștință memoria tatălui și a lumii. Iar dincolo de orice distincție sau subtilitate filosofică, discuția despre libertate este una imperios actuală despre piedicile ridicate în calea faptului brut de a trăi.)

Ceremonial sportiv, paradigma înlocuirii

Unul din *locusurile* în care se varsă aproape fără măsură toate *excesele* lumii moderne îl reprezintă, fără îndoială, competiția sportivă.

Înainte de toate, acest gen de spectacol este o luptă: adică înfruntare îmbrăcată în ceremonial, care se finalizează cu *schimbarea*.

Două lucruri esențiale ascunde această bătălie: întâi, schemele competiției sunt date de *paradigma înlocuirii*. Apoi, nu există mize minore, mimetice, pe care să le cocoloșești aidoma biletului de intrare la spectacol, una din regulile elementare ale întrecerii fiind exploatarea cu maximă intensitate a capacităților și posibilităților pe care le oferă *regulile* (un soi de ritual întreținut de *ochiul public*).

Să privim o vreme un meci de tenis de câmp, sau de *football* – ceea ce îl diferențiază grosier de spectacolul de teatru e *temporalitatea* la care spectatorul se simte părtaș. Gradul de hazard în care pare că suntem aruncați și care seamănă într-un fel cu propria noastră viață, cu prezentul intim căruia nu îi știm urmarea, face ca spectacolul sportiv să

semene mai degrabă cu o luptă adevărată, decât cu un scenariu de teatru.

Apoi, merită observat că nu putem contempla multă vreme ca spectator neutru, fără să devenim după o vreme partizanii unei echipe sau alta, ceea ce probează antrenarea unei cantități uriașe de subiectivitate. Sfârșim prin „a ține“ de regulă cu cel despre care credem că este *mai slab*, ceea ce poate fi corect explicat prin dimensiunea de sacrificialitate pe care o îmbracă, după cum se va vedea, spectacolul.

Prezentul care guvernează arena sportivă e un gol acut: intensitatea trăirilor atinge aproape reflecția metafizică. În sport, ca și în viață, trecutul e dus, prezentul e ceea ce s-a consumat, înfăptuit, dar nu există nici o entitate capacitivă care să-l stocheze, să-l facă vizibil. Nici nu se dumirește bine fotbalistul cu mingea la picior, că prezentul devine amintire și adversarul îi ia balonul. Echipa care are avantajul numeric simte deodată fragilitatea și alteritatea faptului împlinit: dacă nu acționează mai departe, ea pot fi oricând egalată.

Prezentul devine inconsistent, căci nu oferă nici o garanție, amenințat de imprevizibilitățile ascunse în potențialitatea viitorului. Este aproape o *fatalitate* ca cel aflat în a „actualitate“ (mă refer la cel ce deține avantajul la puncte) să se comporte după un scenariu

previzibil: asemeni lui Faust, el e marcat de alteritatea timpului, pe care ar vrea să îl încremenească în loc, căci ce gust are o victorie, dacă știi că ea e provizorie! Ipotetic, pentru un meci fără sfârșit, scorul este lipsit de „realitate“, dată fiind inconsistența prezentului și lipsa orizontului abrupt de timp care e dat de *finalul jocului* și care validează o situație de fapt: practic este câștigător cel ce fructifică doar un anumit prezent, cel de la final, restul situațiilor concurând doar la construirea unui mecanism al participării publice, la „suspens“.

Jucătorul trebuie să acționeze imperios, ca și omul în viață de zi cu zi. Ce temei poate pune jucătorul pe acest inconsistent prezent, decât ca rampă de lansare pentru o acțiune atacantă, viitoare? Dar nici viitorul nu are trup, nu poți pune mâna pe el, fiind doar o speranță. Așadar, temporalitatea actului sportiv este strâns legată de acțiune, ceea ce face trăirea sportivă atât de intensă.

Dar înainte de a vedea ce resorturi mobilizează în așa măsură subiectivitatea individuală, astfel încât participarea noastră la spectacolul sportiv să reverse un val de simpatie asupra *celui slab*, să medităm o clipă asupra *mizei* întrecerii.

Spuneam că nu există mize minore ale competiției, așa cum nu există destine mai mari sau mai mici. Toate existențele omului, în

mediocritate, glorie sau mizerie, se consumă la înălțimea celor mai înalte cote ale unei bătălii *pe viață și pe moarte*.

Anatomia intimă a jocului sportiv este *regula*. Respectând interfețele normei, jucătorul, care este *omul* pus în situația să *acționeze*, trebuie să soluționeze o problemă de înlocuire.

Până la a vedea arhetipalitatea acestei lupte, care seamănă cu ceremonialul unui fratricid, să observăm că omul pus să „joc” într-o competiție sportivă se vede actorul unei adevărate drame: este vorba de problematica lui „a acționa” ca formulă disperată de supraviețuire. Jucătorul se deosebește de pustnicul care își resoarbe „actele” în propria contemplație. El este puternic angajat, actele lui se revarsă în afară și se răsfrâng asupra semenului într-un mod aproape mortal.

Fratricidul în sport e o ritualitate implicită, profund sublimată, dar nu mai puțin practică.

Este vorba de o ritualitate transgresată în spectacolul arenei, în joc.

René Girard vorbește de „frați dușmani”: „Este dificil, dacă nu imposibil, să determinăm în ce măsură această luptă este simbolică, rituală și în ce măsură ea se deschide spre un viitor nedeterminat, spre evenimente reale. Nu știm, în alți tremeni, dacă avem de-a face cu un adevărat conflict sau cu un simulacru

sacrificial, merit doar să îndepărteze prin efectele sale cathartice criza pe care o reprezintă într-un mod puțin cam direct“. (*Violența și sacrul*, ed. Nemira, Buc., 1995, pag. 72)

Paradigma oricărei confruntări este înlocuirea. Ea este esența epicului, a oricărei povești care poate fi descrisă. Într-o întrecere sportivă, miza jocului este clară: înlocuiești, respectând regulile, norma, sau vei fi înlocuit. (Finalele de campionate nu admit remize). Problematika alterității în arenele sportive nu a depășit metafizica lui *doi*. Jocurile au în exclusivitate doi combatanți, spre deosebire de situația ontologică reală când alteritatea îl așează pe omul căzut în arena de luptă cu toți multiplii lui, pentru că scopul este să fi singur în fața lui Dumnezeu (pustnicul realizează asta prin retractilitate) pentru o confruntare finală cu El. (Multiplii din cadrul aceleiași echipe acționează ca *părți*, adică echipa se comportă ca un organism articulat, diferențiat). Dar oricum, fratricidul ce alimentează simbolic confruntarea sportivă este o confruntare a unității aflate în dualitate: odată rezolvată această piedică de detaliu reprezentată de „celălalt“ care este fratele tău, nimic nu mai poate opri individualitatea să își perpetueze mecanismul până la victoria totală.

Psihismul vederii, indescriptibilitate și expresie

Pentru că imaginea persistă câteva fracțiuni de secundă pe retină, succesiunea unor fotograme face posibilă iluzia mișcării. Este un detaliu simplu al anatomicului pe care îl învățăm din școala primară.

Puțin îi pasă ochiului dacă cinematica mișcării este în sine *reală*, sau doar *efect* al unei *maladivități* fără de care vizualitatea ar fi însemnat înșiruirea unor fotografii într-un album.

Așa cum „Ahile nu poate ajunge din urmă broasca țestoasă“ (ne amintim notoriul paradox grecesc ce ducea, în ultimă instanță, la conflictul dintre caracterul *discret*, punctiform, al unui segment de dreaptă și modul continuu, *fluid*, în care îl percepe subiectul gânditor), tot așa mișcarea este o succesiune de instantanee în captivitatea prezentului.

Dinamica la care face referire paradoxul în discuție nu poate să furnizeze suficientă credibilitate crizei subiectului în a depăși condiția statică a prezentului, identificat prin *situații numărabile*, cu caracter corpuscular. (Ce se mișcă e truc al imobilismului dat de închiderea pe care o realizează de fapt orice situație gândită).

În matematică, nevoi practice au condus la nașterea calculului diferențial sau *divin*.

Să luăm un exemplu: *viteza la un moment dat*.

O meditație cât se poate de simplă asupra alegerii acestei sintagme ne va lăsa perplecși, căci alăturarea noțiunii de *viteză*, care ne duce cu gândul la *mișcare*, cu cea de *moment dat*, care mută în registru static întregul model mental în care a gravitat situația de mai sus, pare o împerechere împotriva logicii sau naturii.

E ca și cum ai opri o săgeată din zbor (atâta timp cât e în *mișcare*, pare ieșită de sub stăpânirea omului gânditor) immobilizând-o, ca să îi controlezi viteza: evident că în acel moment săgeata stă pe loc și deci nu mai poate fi vorba de *viteză*, ci numai de *momentul dat* (ca o fatalitate, acesta aduce, parcă orice obiect mișcător, în regim static).

Ne aflăm deci în situația de a nu fi capabili să percepem decât *viteze medii*, adică un soi de aventuri aproximative ale săgeții pe bucăți oarecare de timp și de loc: adică ce spații a parcurs săgeata între două situații *separate în timp*. (Genul acesta de percepție la care raportăm de fapt, în acest moment, lumea, mizează pe un raport mental, între un segment spațial și unul de timp, ceea ce presupune nu numai separabilitatea mărimilor, dar și caracterul continuu al lor ș.a.m.d.).

Se vede deci că acest fel de cunoaștere a stării mobilului nu ne satisface pentru că nu avem nici o garanție că, între *marginile* cărora *măsurăm*, mobilul nu „și-a făcut de cap“, mișcându-se, bucăți de spațiu, cu viteze de negândit, sau rătăcind între timp, prin alte locuri, de existența cărora nu am auzit, întorcându-se cuminte la loc: ce kilometraj să le instalezi nestăpânitelor obiecte pentru a le controla în intimitatea aventurilor lor? (E ca în cunoscuta fabulă în care iepurele, ce se întrece cu broasca țestoasă, domină copleșitor dar se oprește să tragă un pui de somn la limita de sosire, în timp ce țestoasa, adeptă a sistemice viteze medii, câștigă întrecerea imperturbabil).

Cu alte cuvinte, nu putem ști niciodată ce fac competitorii între limitele de pornire și sosire care definesc capetele unui segment ce *vizualizează* și dă măsură unei mărimi, ci avem acces doar la finalitatea competiției: suntem deci, un subiect apt să aibă acces doar la anume tip de percepție, la „viteza medie“, adică.

Cum să definești deci acest atât de paradoxal concept care e *viteza la un moment dat* (soluționarea lui antrenează cu sine mize capitale, ca aceea de limită a cunoașterii în sistem numărabil și corpuscular, sau de *indescriptibilitate înăscută obiectului*“ ș.a.m.d.) când datele situației sunt de genul: „cât de rapid ar fi fost mobilul pe care l-am

oprit, deci stă, dacă el ar fi continuat să se miște? (Ca și cum ai spune „ce sănătos ar fi fost cutare dacă nu ar fi murit!“)

Problema a fost rezolvată de un empirism genial (într-o matematică poetică inspirată, calculul diferențial fiind numit și *divin*) acceptând incapacitatea de a defini cu rigoare situația și concedând că, deși fără putință de a avea acces în absolut la starea la care ne-am referit, putem totuși accepta că ea ar fi fost foarte aproape de o viteză medie, atunci când segmentul de descriere e foarte mic, adică viteza la un moment dat este o limită diferențială a vitezei medii.

La o analiză a *psihismului* unei astfel de situații matematice, constatăi că ne aflăm într-unul din paradoxurile enumerate mai sus, cel cu Ahile și broasca țestoasă: poate fi vorba de faptul că viteza presupune un mod de a gândi spațiul sau timpul ca pe un *continuu*, pe când modul în care se comportă conceptele e mai degrabă *discret* (adică punctual, corpuscular): lungimea de pildă, segmentul de dreaptă, ar fi constituit din puncte, unele lângă altele (autonome, ca fotografiile din exemplul dat) și doar eroarea modelului provenind din aceea că punctele reale au și ele dimensiunile lor (în fond niște banale pete de cerneală cu penița de stilou, practic calote sferice) dă iluzia de continuu.

Rezumând, viteza la un moment dat, cea care dă substanță cinematicii, este de fapt un truc de iluzioniști, o *viteză medie travestită*, efect a două situații statice foarte aproape unele de altele, tinzând spre identificare, ca două puncte învecinate pe un segment de dreaptă.

Dar ce legătură are acest lucru cu imaginea și expresia se va întreba, atâta timp cât faptul că ochiul percepe mișcarea e o eroare (fiziologică) ce face posibilă o experiență aproape metafizică?

Ne aflăm pe terenul *erorilor înfinit mici* ce fac un eveniment cu totul excepțional: a vedea mișcarea, e ca și cum ai avea acces la trăsăturile lui Dumnezeu.

Vederea, spunea Rudolf Arnheim*, este inseparabil legată de experiența spațială și temporală anterioară (Platon, în Timaios, vorbea despre vedere ca despre un proces activ, contrar teoriilor actuale ale reflectării luminii pe obiect. Se știe că și Goethe a avut în partea a doua a vieții preocupări oculte în legătură cu sensibilitățile luminoase, sunete și culori). Probabil că primitivul care a zugrăvit bizonul rănit pe pereții peșterilor din Montpellier s-a aflat într-o imposibilă situație: „cum să prezint mișcarea aceluia animal, s-ar fi întrebat“,

*Rudolf Arnheim, *Arta și percepția vizuală*, ed. Meridiane, București, 1979

când nu numai că peretele căruia urma să-l facă prizonier era nemișcat, dar nici animalul nu mai era așa cum îl știa, viu, ci mort, ba chiar mâncat, poate digerat. (Îmi amintesc povestea unui mandarin chinez ce, punând cei mai iscusiți meșteri să-i caligrafieze o cascadă pe un papirus, a sfârșit prin a cere ca opera să fie distrusă, întrucât zgomotul apei îl trezea din somn. Sensul parabolei era cât se poate de concret: indescriptibilul, pus să reprezinte, creează viața, animația, mișcarea...)

Odată descoperită experiența vizualității, omul a exersat-o din plin. Dar care e *statutul ei psihologic*, acum?

Înainte de toate trebuie justificat de ce credem că vremurile moderne (sintagmă prin care circumscriem zona mentalității europene creștine) au nevoie de o tratare separată a lumii vizualității.

Elementul ce diferențiază este desigur cel psihologic căci mentalul colectiv, cel impus cu destulă perseverență de creștinism, presupune o anume austeritate vis-a-vis de imagine, o îngrădire a abundenței proliferării acesteia în primitivism, unde orice reprezentare era însoțită de o experiență sacră (am văzut că imaginea ochiului e indisolubil legată de modelul mental pre-existent) – reprezentarea figurilor, a mișcării, abundența detaliilor și podoabelor

aveau un pretext totemizat. (În copilărie, un bătrân dascăl de desen, fizică – mai mult o alchimie – sculptură, științe agronomice și lucru manual, toate la un loc, folosea până la epuizare sintagma „ochii minții“, nepierzând nici o ocazie de a eșua în explicații cu degetul ridicat spre frunte, acolo unde percepeam difuz remanența bătrânului ochi pineal, despre existența unei *alter-vederi*, cea a *minții*, care se lega în imaginația noastră de o perspicacitate particulară a sufletului).

Pentru că ochiul *este* întotdeauna al minții, se cuvine să ne întrebăm cu ce tip diferit de minte a venit creștinul peste universul mental al omului „păgân“, de natură a-i influența vederea într-o manieră atât de covârșitoare încât să putem vorbi cu adevărat de o vizualitate până la creștini și alta după aceștia.

Primul impas, de netrecut în experiența mentală ce însoțește imaginea, pe care creștinii l-au avut de depășit, a fost acela că Dumnezeu -Tatăl e indescriptibil („nu poate cineva să vadă chipul meu și să trăiască“), normă categorică a cărei încălcare duce inevitabil la moarte, ceea ce pare a fi reflexul conservării ezoterice a tainei. Orice încercare de a-l ilustra va fi însoțită de sentimentul de vinovăție însoțitor al eșecului, paricidului sau idolatriei. Cu atât mai mult cu cât (iată din nou afirmarea condiției

înnăscute a *indescriptibilității*, care e, cum am văzut, fațetă a miezului ezoteric al acestor mesaje și expresii) dumnezeul acesta a poruncit să nu i se facă chip cioplit.

Dacă zeii primitivi se lăsau cu voluptate descriși, măsurăți, reproduși, misteriosul dumnezeu al poporului lui Moise avertiza că fizic, chipul său nu poate fi „modelat“ sub sancțiunea pedepsei cu moartea .

A privi, este deci un act cât se poate de riscant: el presupune întâi de toate o anume relaționare *favorabilă* a insului în raport cu obiectul.

Privirea e în ultimă instanță ideologizată, adică are anexată un sistem de referință generator de model căruia îi circumscriem fiecare experiență vizuală. Cu alte cuvinte vedem numai ceea ce era deja configurat într-un fel sau altul în modelul preexistent. (Sunt cât se poate de instructive istorisirile unor *înălțări la cer*, ca în vechiul Testament, de pildă, ce descriu felul în care subiecții au fost ridicați de „vehicule ale zeilor“. Incapacitatea semiotică de a descrie universul unei noi vizualități, sau eșecul lor de a trata noua vizualitate în aceleași cuvinte, relevă faptul că experiența psihomentală (Jung) și limbajul, modelul și expresia, sunt, ca să zicem așa, „veri primari“. Germanii au, după cum se știe, interesanta sintagmă „psihic orb“).

Ceea ce credem că sunt atribute ale lumii, înfățișările, se dovedesc a fi deci un „psihism“ al vederii. Cuvintele creează de fapt suportul mental, matricele *modelului* pe care se vor așeza ulterior, aidoma mierii pe fagurele geometric de ceară, evenimentele pe care subiectul le primește *din exterior*.

Aceasta este *cheia* (una în care psihismul al vederii de care vorbim joacă un rol decisiv) pe care subiectul o va utiliza în tot ceea ce va urma, semnificând de fapt o realitate de altminteri brută și informă în sine.

Într-un mod asemănător, *psihismul vederii* e, în expresie, determinant, așa cum *spiritul* normei va da forma ș.a.m.d. (Așa se face că ori de câte ori am privit un desen, am avut o stranie senzație de intimitate cu autorul, ca și cum aș fi pătruns în lumea întoarsă a psihicului său exhibit).

Lumea modernă e sufocată de vizualitate, suntem tentați să exclamăm azi cu un aer lamentat, deplângând câteva frustrări extrem de simple, pe care le vom rezuma.

Întâi, este vorba de îngrijorarea că prin imagine ne îndepărtăm de amintirea „originalității oralității“. „Cuvântul“, ne place să spunem (și asta îndeosebi dacă ne considerăm scriitori) are mai mare resurse în sfera

potențialității decât „imaginea“ pe care o percepem aproape obiectual, concret.

Considerăm că, prizonier unei anume vizualități, spiritul este mai puțin liber în pictură, de pildă decât în poezie. Fără a insista prea mult, cred că suntem victimele unei perfide prejudecăți: am văzut doar cât sunt de bogate „mental“ reprezentările în vizualitate.

Pe de altă parte, indiferent de modul său de receptare, expresia (chiar și un vers recitat, de pildă) găsește același schelet în psihismul subiectului ca în cazul unei comunicări de tip vizual. Cu alte cuvinte, indiferent de unde ar veni, reprezentarea se face pe aceeași structură mentală, acea ramă de stupi pe care am definit-o în psihismul de tip vizual.

Fără a intra în alte detalii, punem îngrijorările expansiunii vizualității pe seama precarității pe care o conferă unele suporturi de propagare mediatică, așa cum este televiziunea.

Adevărul e că, urmare a acestui instrument, imaginea începe azi să se asocieze cu tot ce poate fi mai rău: pierderea de către suport a capacității de transmitere în stare convenabilă a mesajului e ca și cum ai vorbi de un vehicul, un autocar de pildă, ce nu ajunge niciodată la destinație ba chiar își ucide sistematic pasagerii.

Acestea pot constitui subiectul unei ample tratări a temei imaginii în spațiul unei sociologii a culturii – a se vedea însă că toate îngrijorările

ce decurg de aici pot fi lesne demontate dacă nu vom scăpa din vedere că, în ultimă instanță, vizualitatea se face posibilă sub forma unui model mental, acea cheie aplicată mesajelor prin care continuăm apoi să asimilăm lumea.

Ieșind din această psihologie a vizualității care nu poate fi rezolvată fără a apela la instrumentele metafizicii, să revenim în planul unei psihologii a culturii, evocând sumar în sprijinul imaginii episodul istorico-teologic al ceea ce s-a numit „teologia icoanei“, controversele din sânul bisericii creștine privind autorizarea chipului lui Hristos, indescriptibilitatea lui Dumnezeu ș.a.m.d.**

Pus alături de tema în cauză, subiectul, îndeobște cunoscut, capătă conotații interesante.

Rezumat, conflictul înregistrat de biserică ar suna cam astfel: icoana este idolatrie pentru că nu poți reprezenta ceea ce nu are chip. De altfel, chiar zeul în cauză ne-a avertizat să nu îl reproducem, să nu îl *modelăm*.

Pe de altă parte, omul însuși e „chip“ al lui Dumnezeu, începând cu Adam și sfârșind cu multiplicitatea chipurilor noastre. Ce să credem deci mai întâi, afirmația potrivit căreia Dumnezeu nu are trăsături sau aceea că omul este chipul acestuia? La prima vedere pare

**Nicolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, ed. Anastasia, București, 1998

încă una din contradicțiile cu care strania logică a creștinilor i-a contrariat probabil și pe romani.

În situația de față, problemele legate de psihismul reprezentării în vizualitate a *numelui*, în genere, sunt complicate și de situația ontologică a coexistenței trinității în unitate.

„Când spun Dumnezeu – scrie Sf. Grigorie de Nazians – spun Tatăl, Fiul și sfântul duh. Și asta nu pentru că m-aș gândi la o divinitate multiplă – ar însemna revenirea la situația tulbure cu falșii dumnezei; nu pentru că m-aș gândi la o divinitate restrânsă într-una singură – ar însemna s-o consider mult prea săracă“ (pr. Nikolai Ozolin, op. cit., pag. 9).

Problematica pare că alunecă necontrolat într-o metafizică și numerologie aplicată nu doar lui Dumnezeu, ci în general semnului obiectelor – e deci o chestiune de semiotică căreia această excepțională aplicație teologică îi găsește o soluție nu doar istorică ci chiar ontologică.

Simplificând, implicațiile și contradicțiile pe care le pune logica formală psihismului reprezentării lui Dumnezeu, contradicțiilor legate de indescriptibilitatea acestuia și autorizarea numelui, de înghesuiala de negândit a multiplicității în unitate, căderile unității în tenebrele numericității, toate acestea se pun și se rezolvă în același fel *cuvintelor* în genere, nu doar lui Dumnezeu. „În același timp însă – am putea observa împreună cu Vladimir

Lossky – „ne putem întreba dacă lui Dumnezeu îi poate fi aplicată noțiunea de număr, dacă nu cumva divinitatea este supusă unei determinări exterioare, unei forme specifice înțelegerii noastre, aceea a numărului trei?“. Acestei obiecții, sfântul Vasile îi răspunde astfel: „Nu socotim prin adăugare, de la unitate spre pluralitate, spunând unul, doi, trei sau primul, al doilea, al treilea... Niciodată până azi nu s-a spus al doilea dumnezeu“ (ibid., pag.10) (Esențialitatea unei astfel puneri în problemă ar putea fi și explicația obsesiei cu care dumnezeul vechiului testament insistă asupra exclusivității proprii, „a-ți face alt idol“ constituind pentru acest zeu, preocupat de conservarea unicității proprii, un păcat capital).

Revenind, problemele pe care le ridică felul în care „vedem cuvintele“, psihismul ce însoțește imaginea lor conceptualizată, sunt de aceeași natură cu cele ridicate de vizualitatea lui Dumnezeu.

Este un tărâm fascinant, abundând de false contradicții dar și de uimitoare soluții ontologice.

Iată de ce, a reduce raportul imagine-cuvânt (în discuțiile pe care le provoacă scriitorii, de regulă) la un lamentou schematic în care cuvântul e victimizat, pradă unor incursiuni agresive ale vizualității în sfere semantic străine, clamând resursele de

potențialitate ale verbului, vocația sa metafizică primară, e depășit. Promotorii sunt, cum spuneam, scriitorii înșiși, căci vorba populară: tot meseriașul își laudă unealta.

Dar cine înțelege că vizualitatea reprezintă mai mult decât *ilustrația realității* (aceea care e de fapt secundă imaginii) că ea e *gând pur* ce structurează și ordonează, acela va rămâne prizonier în dragostea pentru *expresie*, căci se va fi înfruptat din lumea de dincolo de vizibil.

Cuprins

Argument	5
Înlocuiri, vinovății, ideologii	9
Teme false. Utopia <i>paradisului terestru</i> .	
Materialismul <i>hedonist</i>	18
Discursuri și părți	30
Identitate și alienare.	
<i>Abuzurile</i> generalului	52
Forme și paricid	66
Discursul sănătos și virusul <i>subversiv</i>	77
Cultura victimizării.	
Un nou tip de individualitate	89
Iraționalitatea compromisului și locul public al <i>celuilalt</i>	99
Intelectualul și puterea: o <i>irodiadă</i> perpetuă	109
Violență și sacrificiu. <i>Mal-entendu</i> -uri, culpabilități	119
Ratarea, prima natură	131
Metropola Isarlâk.	
Responsabilitate și excepție	141
Agresiuni egalitariste.	
<i>Revanșe</i> ale alterității	150
Seduțiile subculturii și insul statistic	162

Imaginar politic, expresie și putere	171
<i>Ceremonial</i> sportiv, paradigma înlocuirii	193
Psihismul vederii, indescriptibilitate și expresie	198

Tehnoredactare: Monica Țoc
Pregătire offset: Mihaela Chiriță

Bun de tipar: martie 2005. Apărut: 2005
Format 16/61x86; Coli tipo: 13,5

Tiparul: **Aius PrintEd**
Tel: 0251 596136; 0722 214 373;
e-mail: editura_aius@yahoo.com



Problemele discursului sunt legate de vinovății innăscute: ca și puterea, nu a venit pe un teren gol ci a schimbat odată pe altcineva, poartă în structurile sale intime scenariul înlocuirii.

Așa cum în ranița fiecărui soldat se află celebrul baston de mareșal, tot așa lexicul părților visează să ajungă discurs.

Mesager al alterității, o formidabilă forță ce face ca lumea să dureze în acest mod ciudat, din criză în criză, înlocuirea își face loc în prim planul scenei, întâi cu îndoială. Pentru început, e slab cotate la prognosticul reușitei, aproape fără șansă: greutatea zdrobitoare a faptului împlinit face ca prezentul să pară autorizat și de neclintit, schimbarea fiind percepută ca ilegală, în primă instanță.

Pe de altă parte, tot ceea ce se structurează ca discurs, prin însăși rațiunea de a convinge, poartă în pânțele fetusul subversivității prin care o formă încearcă să o submineze pe alta, în zelul lor de a confisca realul. (Discursul e născut pentru o operație de înlocuire, se produce într-un spațiu ocupat dinainte de altceva, fiind astfel încă de la naștere vinovat).

ISBN 973-700-042-0



6422009000081