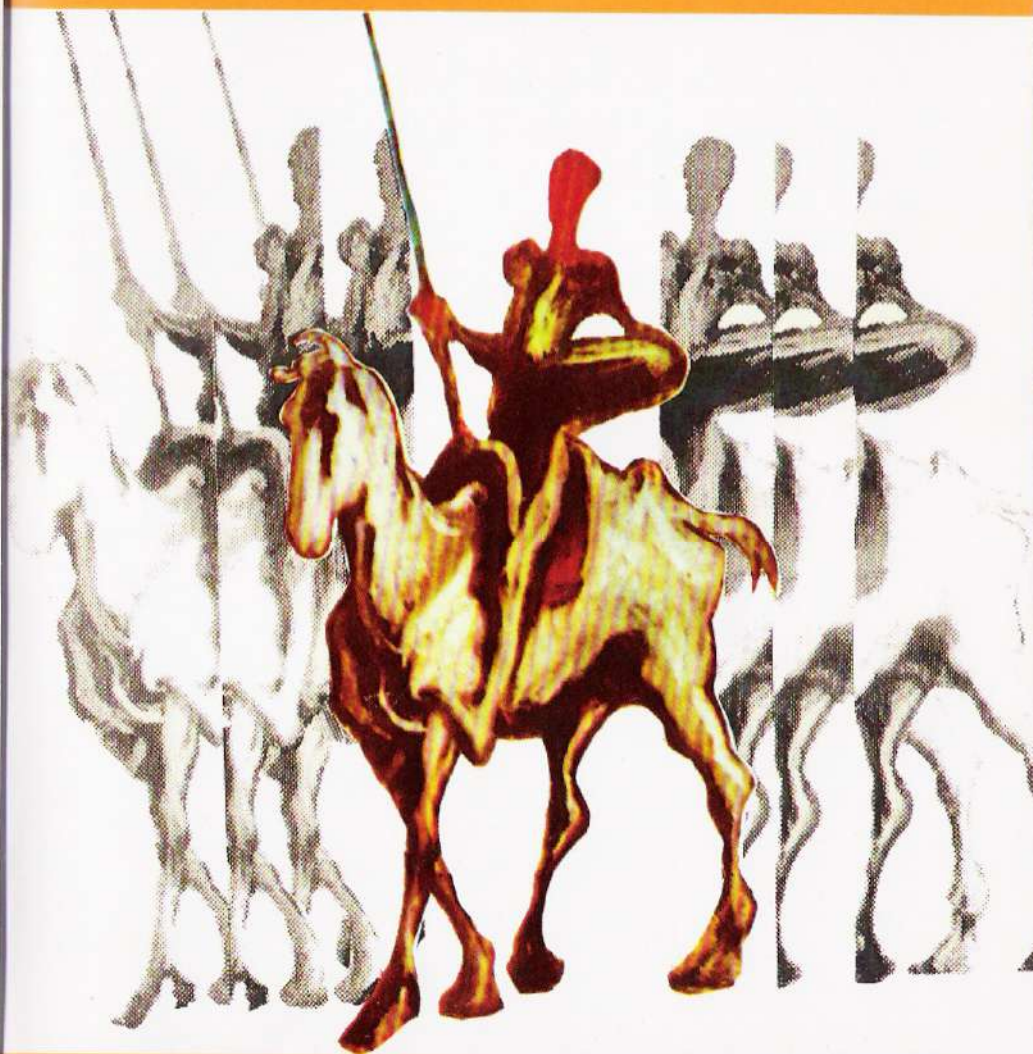


MIRCEA LĂZĂRESCU



ESEU
DESPRE
FIINȚELE INTERMEDIARE

Lei 12

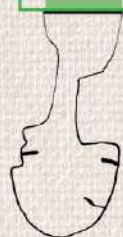
ISBN 973-3

Textul acestei cărți a fost scris între 1975 și 1985, într-o perioadă de minunate întâlniri și discuții la Păltiniș cu regretatul Constantin Noica pe care autorul l-a cunoscut dintr-un unghi în parte diferit de cel relevat publicului prin „Jurnalul de la Păltiniș“ și „Epistolar“.



EDITURA DE VEST

Mircea Lăzărescu



Eseu
despre ființele
intermediare

entia

MIRCEA LĂZĂRESCU

**ESEU
DESPRE
FIINȚELE INTERMEDIARE**

ediția a II-a

B R U M A R
Timișoara, MMXXVI

PROLOG

„Comun e deci începutul și sfârșitul – fundamentul și limita circumferinței cercului.”

(Heraclit, fragm. 103, Diels-Kranz)¹

În mediul cultural european ori de câte ori este invocat și comentat Don Quijote, tema, eroul și problematica sa sunt pentru toți familiare. Cine nu-l cunoaște oare pe acest uscățiv hidalgo, pasionatul cititor al cărților de aventuri, personajul care a încercat să reînvie ideea cavalerilor rătăcitorilor!!? ... În jur de 50 ani, schimbându-și numele și călătorind pe Rosinanta, el pleacă din satul său castilian și bate ținutul La Mancha, până când e investit cavaler la un han pe care-l ia drept castel. Întors acasă fără de glorie, eroul prinde în mrejele scrântelii sale pe țăranul Sancho Panza, bonomul său vecin, care-i devine scutier. Pornind împreună în cea de-a doua călătorie, închinându-și faptele neasemuitei Dulcinea del Toboso, Don Quijote înfăptuiește nemaiauzite isprăvi: se luptă cu morile de vânt, iese victorios dintr-o bătălie cu un vizcain, eliberează un grup de oameni condamnați la galere, se împodobește cu un ligheanuș de bărbier ce devine coiful lui Mambrino. Ajuns în munți, el intervine în destinul multora, face penitență în numele Dulcineei, până ce mai mulți oameni de bine — împreună cu bărbierul și preotul din sat — declanșează și montează o suită de înscenări cu ajutorul cărora, trecând din nou pe la celebrul han, reușesc să-l aducă acasă sub iluzia unei vrăji. Dar, după un timp, în sat apare, venind de la Universitatea din Salamanca, bacalaureatul Samson Carrasco. Aces-

ta, voind să-l vindece definitiv de nebunia sa cavalerască, îi povestește eroului nostru despre cartea ce deja s-a tipărit cu privire la neasemuitele sale isprăvi, îndemnându-l direct la o nouă plecare. În cursul celei de-a treia călătorii, Don Quijote este victima vrăjirii Dulcineei de către Sancho Panza și vrăjmași, învinge pe cavalerul oglinzilor — alias bacalaureatul, provoacă la luptă leii regali, care, liniștiți, îi întorc spatele; apoi este luat în brațe de către duce și ducesă, la curtea căroara se înscenează pentru el și pentru Sancho Panza nenumărate situații fictive, încearcă să facă dreptate unei tinere seduse, cunoaște un grup de „tâlhari-haiduci”, care-l conduc până la Barcelona, unde, în sfârșit, este învins de cavalerul-albei-luni — tot bacalaureatul. În tristul său drum spre casă, viteazul hidalgo mai trece o dată pe la castelul ducelui, întâlnește un grup seniorial pe cale de a întemeia „o nouă Arcadie”, este călcat în picioare de bivoli și porci, imaginează visuri pastorale și, în final, renunțând progresiv la a mai identifica hanurile cu castele, ajunge acasă, unde moare în tihnă, după ce-și redactează în pace testamentul și-și reafirmă numele de „Quijana cel Bun”.

Toate acestea sunt cunoscute de către noi toți. Ori-care dintre noi are în suflet și în minte elanul nețărmurit și „nebunia” prin care Don Quijote încearcă să impună — în contradicție cu cerințele bunului simț — idealuri de legendă în mijlocul unei lumi ce le ignoră și-și râde de ele. Deși pe seama sa se amuză cei din carte și cei care-l citesc, eroul nostru nu e pur și simplu comic sau ridicol, ci are în el ceva sublim și tragic, ceva „donquijotesc”. Acest „donquijotism” pe care veacurile ni-l păstrează și ni-l reafirmă fără încetare, pe care-l constatăm continuu în jurul și-n sufletul nostru, ne ridică de

la început o chestiune majoră. Și anume: ce este? În ce constă „realitatea” lui Don Quijote?!!

Don Quijote nu are îndoieli nici cu privire la realitatea existenței faimoșilor cavaleri rătăcitori, despre care a citit în cărți, și nici în ceea ce privește propria sa existență, ca exemplară pentru alții, pentru umanitate.

În primul capitol al celei de-a doua părți a romanului, are loc următorul dialog:

„— Preotul: ... Spun că neliniștea mea stă în neputința de a da crezare în vreun chip faptului că toată acea mulțime de cavaleri rătăcitori pe care domnia ta, seniore Don Quijote, i-ai pomenit, ar trăi aievea și ar fi fost făpturi în carne și oase; ba, dimpotrivă, îmi închipui că totul e ticlucire, basm și minciună, vise povestite de oameni treji, sau, mai bine zis, pe jumătate adormiți.

— Și asta-i o altă greșală, răspuse Don Quijote, în care au căzut mulți ce nu cred că au trăit astfel de cavaleri pe lume, și eu de multe ori, cu feluriți oameni și cu felurite prilejuri, am căutat să scot la lumină adevărului acest eres atât de răspândit; uneori nu mi-a izbutit încercarea; alteori, însă, mi-a izbutit, când am sprijinit-o pe umerii adevărului; care adevăr este atât de vădit, încât pot să spun că l-am văzut cu ochii mei pe Amadis de Gaula, care era un om înalt la trup, bălan la față, cu o barbă frumoasă, deși neagră, cu căutătura blajină, scurt la vorbă, greu de mâniat și iute la împăcare.”²

Și oare, prin similitudine, cine dintre noi ar putea spune că nu l-a văzut niciodată „cu ochii săi” pe însuși Don Quijote, uscățiv și avântat, călărind pe Rosinanta, cu vorbirea sa aleasă, generos și idealist, demn, neînduplecat și, în același timp blând, tăifăsuind cu Sancho Panza, pe plaiurile Castiliei eterne . . .?!

Dar iată că, în cel de-al doilea capitol al celei de a doua părți a romanului, sosește Sancho Panza, vestindu-l pe stăpânul său că bacalaureatul Bartolomeo (Samson) Carrasco, recent sosit de la Universitatea din Salamanca, l-a înștiințat:

„... că a și început să umble prin cărți povestea luminății tale, cu numele de «Iscusitul hidalgo Don Quijote de la Mancha», și spune că mă pomenește și pe mine într-însa, cu numele meu cel adevărat de Sancho Panza.

— Te incredințez, Sancho, spuse Don Quijote, că cel ce a ticluit povestea noastră trebuie să fie un vrăjitor dibaci, fiindcă unor oameni ca aceștia nu le rămâne nimic ascuns din ceea ce vor să scrie.”

(Reflecția lui Don Quijote e generată de faptul că „încă nici nu li se uscaseră noroiul de pe tălpi” de când se întorseseră din cea de-a doua călătorie.)

Imediat, în capitolul al treilea, sosește și bacalaureatul de Salamanca, pe care Don Quijote îl întreabă numaidecât:

„— Așadar, e adevărat că s-a scris povestea mea și c-a fost arap și înțelept cel ce a alcătuit-o?

— Este atât de adevărat, domnule, spune Samson, încât pot să te incredințez că până în ziua de azi au fost tipărite mai bine de douăsprezece mii de cărți cu povestea asta; dacă nu mă crezi, întreabă în Portugalia, la Barcelona și la Valencia, unde cartea s-a tipărit...

— Unul din lucrările care pot da mulțumire unui om virtuos și strălucit, spuse la aceste cuvinte Don Quijote, este să se vadă, în viață fiind, cum trece cu bună faimă, din grai, într-o lucrare tipărită...”

Deci Don Quijote, în viață fiind, constată că a devenit erou de poveste, orală și tipărită.

Dar să trecem mai departe. Samson Carrasco afirmă că, datorită cărții mult citite, eroul cu care stă de vorbă — și

povestea sa — au devenit extrem de populare.

„... copiii o au în vârful limbii, flăcăii o citesc, bărbații în putere o înțeleg, bătrânii o slăvesc; și, la urma urmei, este atât de citită și de cunoscută de tot soiul de oameni, încât numai cât zăresc vreo prăpădită de gloabă, că și spun: «Uite-o pe Rosinanta!»...”

În sfârșit, Don Quijote întreabă, în capitolul al patrulea:

„— A făgăduit cumva povestitorul și o a doua parte? — A făgăduit, răspunse Samson, dar spune că n-a găsit-o și nici nu știe cine poate s-o aibă, așa cum stăm la îndoială dacă o să iasă sau nu.”

Deci Don Quijote află, în satul din La Mancha, că autorul care i-a fixat peripețiile într-o poveste citită și cunoscută de toți a promis să scrie o a doua parte a isprăvilor sale, câtă vreme el nici nu se hotărâse încă să plece din nou. Și atunci poate că de dragul acestui ingenuu autor, de dragul tuturor celor care i-au îndrăgit și comentat isprăvile, de dragul pajilor...

„care s-au dedat cel mai mult la patima citirii ... (căci) n-ai să găsești ușă de palat unde să nu se afle câte un Don Quijote; unii îl lasă și alții îl apucă; asta îl smulge, celălalt îl cere!... de dragul tuturor acestora, cum să nu plece vestitul nostru hidalgo din nou la drum, spre alte nemaiauzite isprăvi?!...”

Și iată-l pornind în cea de-a treia călătorie. Pe tot parcursul acesteia, bravul nostru erou întâlnește oameni care-l cunosc, care-i știu isprăvile și firea, dat fiind că auziseră despre el din povești sau citiseră prima parte a romanului.

E drept, Don Diego de Miranda nu avusese încă ocazia să cunoască această primă parte a cărții și, în consecință, se

comportă firesc și civilizată. În schimb, ducesa pe care cuplul o întâlnește la vânătoare era la curent cu literatura vremii; astfel încât, atunci când Sancho Panza i se adresează în formule ceremonioase, îl recunoaște de îndată, după descrierile din carte. E adevărat că, necunoscând evenimentele mai recente — și neavând cum să citească partea a doua a cărții care tocmai se scria prin aceste întâmplări —, ea vorbește despre Don Quijote invocându-l cu apelativul de „Cavaler al tristei figuri” și nu cu noua sa autodenunțare de „Cavaler al leilor”. Desigur, și ducele îi cunoaște istoria, isprăvile și firea, confruntând tot timpul ceea ce citise cu ceea ce vede; și, la fel, majoritatea celor de la curtea lor. Din vorbe auzite despre el și „tâlharul-haiduc” Roque-Guinart, care-l conduce până la Barcelona, montându-i o intrare triumfală. Eveniment în fața căruia, eroul îi spune lui Sancho Panza:

„— *Ăștia ne-au cunoscut cât de colo! Pot să pun prinsoare că au citit istoria noastră.*”

La curent cu istoria sa sunt și cavalerul Antonio Morena, care-l găzduiește la Barcelona, prietenii acestuia, precum și alți locuitori ai orașului. Plimbându-se prin urbe, îmbrăcat într-o mantie pe spatele căreia scrie: „acesta este Don Quijote de La Mancha”, mulți îl recunosc, iar un castilian îl oprește și îi spune:

„*Bată-te cucii să te bată de Don Quijote de La Mancha. Cum păcatele? Până și aici ai mai ajuns, fără să te fi curățat de pe lume ciomăgelele cele fără de număr pe care ți le-au simțit coastele? Ești smintit de-a binelea, și de-ai fi măcar de unul singur, cel puțin între zidurile smintelii tale, hai, mai treacă meargă; dar ai darul de a-i sminti și de a le lua mințile la toți câți au de-a face și într-o nădădă cu tine!*”

Să nu uităm aceste vorbe ale castilianului!

„*Într-o zi, în timp ce Don Quijote mergea pe o uliță (A BARCELONAI), întâmplarea făcu de ridică ochii și văzu scris cu slove de o șchioapă deasupra unei porți: Aici se tipăresc cărți, de care lucru se bucură foarte ... După ce a cercetat mai multe cărți și a discutat cu zețarul ... Trecu mai departe și văzu tot așa cum se îndreptau greșelile de la altă carte, întreabă ce carte e aceea și află că-i zicea: „A doua parte din iscusitul hidalgo Don Quijote de La Mancha”, alcătuită de un cutărică din Tordesillos.*

— *Am mai auzit eu de cartea asta, spuse Don Quijote. Și pe sfântul adevăr că-mi ziceam în de mine cum că a și fost arsă și făcută praf, ca o prostie nesăbuită ce este.*”

Adevărul este că, plecând de la duce și ducesă, Don Quijote voia să ajungă la Saragosa. Dar, la un han, aude prin peretele despărțitor al camerei sale doi domni care citesc apocrifă parte a doua a istoriei sale, apărută între timp. Eroul se înfurie și perorează vehement, astfel încât vecinii îl aud.

„— *Dar cine-i acela care răspunde la vorba noastră? se auzi din cealaltă odaie. — Cine altul, răspunse Sancho, decât Don Quijote de La Mancha în carne și oase, care va pune în fațe cele ce a spus.*”

Și astfel, se încinge o discuție între Don Quijote și Sancho Panza — amândoi „în carne și oase” — și ceilalți doi cititori ai falsei părți a doua, pe care eroul nostru o contestă. Discuție în urma căreia, pentru a-l denunța în fața lumii și-a posterității drept mincinos pe autorul apocrif, Don Quijote își schimbă direcția drumului, renunță la Saragosa și se îndreaptă spre Barcelona.

„Don Quijote în carne și oase”, strigase Sancho Panza!...

Dar, oare realitatea eroului acestuia — a oricărui mare erou al omenirii — constă, în primul rând, în faptul de a viețui în carne și oase? Pentru lumea umană, pentru existența noastră omenească, faptul de a fi erou de poveste este o realitate cel puțin egală — dacă nu mai puternică — decât cea de a ființa biologic, ca un individ prin definiție muritor, ce va intra apoi în putrefacție și descompunere, a cărui materie calcaroasă se va integra progresiv în anonimatul mineral.

Iar în privința „realității” marelui Don Quijote de La Mancha să nu uităm că, încă din prologul primei părți, lui îi închină poezii frații săi întru realitate și eternitate: Amadis de Gaula, Don Belinos de Grecia, Orlando Furioso și Cavalierul lui Phoilibo...

Orice zeu e prins într-o poveste. Orice om își are propria-i poveste, povestea vieții lui, în care intră odată cu nașterea, împreună cu strămoșii. Poveste pe care o desfășoară deasupra nenumăratelor istorii în care e cuprins, deasupra ciudatelor relatări pe care le aude, le citește, le rostește.

Eroii de poveste sunt la fel de reali în câmpul existenței umane ca și oamenii pe care-i întâlnim pe stradă, ca și privighetoarea, ca și plugul, ca și casa în care locuim. Mii de oameni se nasc și mor, se schimbă vremile și culturile, o limbă absoarbe cu nesăț monumentele alteia, traducându-le. Și mereu, deasupra tuturor, sunt prezenți la întâlnire Oedip și Alexandru, Apollon și Făt-Frumos. Câți tineri nu s-au îndrăgostit de Natașa Rostova? Câți politicieni nu au vrut să devină Cezari? Din locul lor, din locuința lor de poveste în care viețuiesc, eroii aceștia ideali nu se lasă doar contemplați și cunoscuți. Ei ne animă, ne transformă interior, ne sunt ghizi și exemple, ne cheamă, ne mișcă spre anumite acțiuni, ne ri-

dică probleme, ne determină practica existenței noastre de zi cu zi. Și astfel, eroii de poveste sunt un topos de întâlnire și împărtășire comunitară, de identificare, de comuniune și, uneori, de dezbateri și întrebări adânci. Ei sunt tot timpul receptați, descifrați, comentați, admirați. Se poate spune deci că acești eroi, la fel ca alte lucruri umane sau instanțe ontologice, se distribuie tuturor fără să se împartă, sprijinind în același timp judecarea umană.

Prin „ființe intermediare” vom înțelege, pentru început, tocmai pe eroii de poveste, ființele istorisirilor. Dar ce fel de povești, ce fel de istorisiri sunt acelea ce cuprind și elaborează astfel de ființe? Căci dacă „ființele intermediare” ar constitui, să zicem, un gen, atunci vom avea de-a face cu mai multe specii.

În primul rând, avem în față poveștile mitico-sacrale, în care e prezent zeul. Prin derularea, prin re-citarea lor ritualică în anumite locuri și momente, aceste povești invocă și evocă, pentru cei ce cred în ele, o lume „transcendentă”.³ Ele asigură pentru aceștia sentimentul unui contact direct cu zona sacralului, considerată ca matriceală pentru existența lumii și a omului, ca singurul domeniu cu adevărat real. Zeul viu al poveștii sacre, zeul acesta în care comunitatea crede efectiv este o entitate generală și simbolică, condensată sub denumiri succesive, având anumite determinări, realizând o anumită chemare pentru toți cei ce-l resimt ca referențialul absolut, ca o ființă de invocat într-o obținerea certitudinii.

De-a lungul desfășurării istoriei umane, la un moment dat, povestea mitică pierde din înălțimea sacralității sale. Ea se transformă în istorioară despre zei, în „mythos”, în ficțiune, în poveste imaginară, în posibilă minciună. Și astfel, se apro-

pie de povestea fantastică — astăzi, basm pentru copii —, tip de povestire care întotdeauna a gravitat în jurul marilor cicluri mitice, secundându-le sau succedându-le. În povestea fantastică eroii sunt de obicei schematici, uneori personificări ale unor determinări umane generale: Setilă, Flămânzică, Zmeul. Iar omul nu mai are un rol secund și minor, ca în marginea marilor ritualuri mitico-sacrale; el se plasează pe o poziție centrală, totul gravitând în jurul său, al problematicii sale sociale, morale.

O altă poveste este istorisirea; și, în primul rând, relatarea istorică. Aceasta evocă fapte și eroi umani care au existat și s-au manifestat în mod concret, empiric, efectiv. Încercând să fixeze cele petrecute, să le sustragă uitării, să le afirme prezentului și viitorului, omul mută evenimentul întâmplat în relatare istorică și în monument.

Povestea mitică cuprindea deja „ceva” din datumul istoric, dar într-un sens foarte general, de sesizare a unor mutații semnificative în existența desfășurată a omenirii. În ea nu se găsea însă loc pentru întâmplări circumstanțiale, care să-i implice pe eroii care povestesc. În perspectivă mitică, prezentul nu are valoare; el este o simplă repetare a ceea ce s-ar fi petrecut la origini, „in illo tempore”. Pornind de la mit, ceva mai apropiate de istorisirea istorică sunt legendele, cu întrebările, problemele, încercările și făptuirile pe care le evidențiază eroii lor. Pentru ca, apoi, istoria propriu-zisă a comunităților să răzbată în epopei, în cronici, în anale, în comentarii mai mult sau mai puțin oficiale, în relatări, în reportaje. Istorisiri care redau într-o expunere sintetică și partizană cele întâmplate oamenilor, evenimentele petrecute, reafirmându-le și reformându-le în textul povestirii, făcându-le să reapară sub

forma unei existențe secunde, din care indivizi și comunități umane succesive se pot apoi împărtași.

Tot o istorisire despre cele întâmplate omului real se întâlnește și în dezbateră juridică. În discursul retoric din instanță apare omul învinuit, persoana acuzată pentru fapta sa care astfel se instituie drept un caz judiciar. Eroul propriu-zis al discursului retoric pare a fi „cazul”, la fel cum în istorie era „evenimentul” uman petrecut. Cazul — ca întâmplare, ca fapt — se află în întretesere cu autorul care-l produce și-l susține; astfel încât, la un moment dat, cazul ajunge să fie „cazul unei persoane”. Intercondiționarea și determinarea reciprocă dintre erou, eveniment și lumea corelativă acestora sunt o constantă a oricărei povestiri sau relatări umane.

Discursurile retorice au apărut cu pregnanță în istorie în epoca de aur a Greciei antice. Pe atunci viața comunității gravita mai puțin în jurul templului, al evocării și al contemplării Zeului, al fascinației față de puterea și chemarea sa. Ea se desfășura mai cu seamă în mijlocul „agorei”. Adică în piața comerțului, unde se țineau și marile adunări ale poporului. O dată cu „viața agorică” se etalează pregnant și fațetele politice, juridice și etice ale existenței umane, care până acum erau mai mult implicate. Și astfel, într-o perspectivă general antropologică, momentul „agoric” poate fi considerat un moment de cotitură, în raport cu modul contemplării sacralității. Noua mutație antropologică ce se pregătește și se realizează în zilele noastre are ca punct de plecare nu „omul sacral”, ci „omul-agoric”.

Un alt tip de poveste pe care o putem menționa este romanul. Desigur, acesta exprimă o „poveste-ficțiune” despre oameni care sunt prezentați de la început ca fiind imaginare,

ca ființe „ideale”. Romanul se înscrie în spațiul artei. El este, el se impune, la fel ca orice produs artistic — dar poate într-un mod mai special — ca ocazie a unei analize și dezbateri a problemelor general umane. Romanul moștenește nu doar tradiția poveștilor mitico-fantastice, a legendei și a epopeii, ci și pe cea a discursului retoric, ce prezintă cazuri și teze, precum și tradiția eseistică a moraliştilor, alături de cea a manifestărilor populare ale maselor în agora vieții publice.

În romane se comentează și se etalează viața unor oameni individuali, prinși în contextul existenței lor socio-istorice, într-un cadru cultural dat. Viața unui om anume, deci a unei persoane care a existat sau există în mod real, poate fi și ea povestită într-un text public, prin biografie. Dar chiar dacă nu invocăm biografia, oamenii individuali, persoanele umane, se dimensionează în permanență nu numai prin existența lor practică, efectivă, nemijlocită, ci și printr-o existență secundă. Ei sunt prezenți în mod constant în comentariul altora, în evocarea, bârfa, în caracterizarea lor comunitară. Plasându-se pe poziția unui „el” prezent în dialogul dintre „eu” și „tu”, dintre „noi”, persoana individuală este mereu afirmată și reafirmată în conștiința colectivă. Din ea iradiază parcă în permanență niște „eidolia”, care prind în final crustă și cheag în instanța biografiei. Astfel încât ajungi, la un moment dat, să nu mai știi ce e propriu-zis uman: individul existând în carne și oase, individul ce se naște și moare biologic sau individul relevant și afirmat prin conjuncția sintetică a poveștilor comunitare despre el?

Eroii de poveste seamănă până la un punct cu oamenii de zi cu zi. Iar oamenii vii, umanul, umanitatea, seamănă cu aceștia. Și ce ar fi atunci dacă am îndrăzni să spunem că po-

vestea, cu eroii ei, cu imaginarul pe care-l etalează, cu tot „posibilul” ei bun, sintetic, ar sta înaintea omului concret, de individul uman biologic determinat, de acest om anume? Desigur, înainte nu în perspectivă temporală, ci în fundamentare, ca model și condiție de posibilitate. Pentru ca apoi ea — povestea invocată mai sus — să fie povestea lui, povestea despre el, emanația lui, reafirmarea sa într-o instanță de ficțiune, imaginar și posibil; instanță a evocării, a relatării, a comentării și reprezentării; instanță care-l reia și-l reformulează, redimensionându-l pe dinăuntru, împlinindu-l⁴. Ca apoi, din nou, povestea spusă, rostită și afirmată public să se impună ca un fapt important, generic, „tipic”, să devină o „poveste-proiect”. O poveste matriceală, generativă, o poveste modelatoare de oameni. Adică să se înscrie în câmpul creator al „posibilelor sintetice”, pe care permanenta împlinire structurală a ființei le dezlanțuie, proiectând, într-o instanță de generalitate și de generare, umanul, oamenii, umanitatea. Și astfel, punând în cumpănă povestea și omul individual, înrădăcinat în ființa sa biologic-muritoare, am putea spune că aceleași sunt fundamentul și limita, începutul și sfârșitul cercului, ale învăluirii și dezvoltării existenței, în domeniul antropologicului. Altfel spus, am putea porni fie de la poveste, fie de la omul concret, trecând prin aceleași instanțe, pe măsură ce descifrăm petrecerea și sensul existenței acestora.

Poveștile cu eroii lor cu tot, dincolo de tipul lor, dincolo de momentul istoric pentru care sunt specifice, se plasează la un anumit nivel, ființează în cadrul unei anumite instanțe determinate, în mijlocul realității umane înțelese ca ansamblu. Oricum ele se desfășoară deasupra oamenilor individuali și muritori, înrădăcinați în „eul” și în subiectivitatea conști-

inței lor, mediind între aceștia. Eroii de poveste „inter-medi-ază”, asigurând o legătură între oameni, susținând coeziunea comunității, comuniunea. Și apoi, textele povestirilor, ale istoriilor, relatărilor și discursurilor retorice, ale romanelor și biografiilor, conțin nu numai eroi și evenimente, ci și sensuri și tâlcuri, teze și valori. Una este tema povestirii și alta semnificația ei, una este expunerea meșteșugită a cazului și alta teza pe care cazul o relevă, una e descrierea peripețiilor și caracterului unui om și alta valoarea sa morală, spirituală, ideea pe care existența sa o susține și o impune. Lumea povestirilor, lumea discursurilor, se vrea și se pretinde în permanență a fi o lume posibilă și adevărată, chiar dacă ea implică un alt tip de adevăr decât cel al teoriilor științifice. Și totuși, s-ar putea susține că între acestea din urmă și lumea invocată mai înainte, a povestirilor și discursurilor, nu există o reală discontinuitate, ci posibile zone de legătură și tranziție. Ambele s-ar plasa sau s-ar „așeza” pentru început într-un domeniu antropologic special, pe care l-am putea denumi — cu oarecare pretenție deocamdată — „domeniul teoreticului”. Iar acest domeniu se evidențiază ca fiind unul al „intermedierii”, nu doar între oamenii individuali, nu doar între generații și culturi, ci și între om și natură — natură umană și neumană — între om și „transcendență”, între omul dat și omul „ideal”, cel al proiectului și speranței. Ne apropiem astfel de ceea ce ne va apărea la un moment dat ca fiind instanța de intermediere a logosului⁵.

Eroii, „fințele intermediare”, locuiesc în poveste. Iar poveștile, la rândul lor, locuiesc într-un „tărâm” special. Tărâm al ficțiunii sau al imaginarului din perspectiva structurii finței umane, considerată în generalitatea ei. Tărâm al

„posibilelor sintetice”, al „teoreticului”, al „logosului”, din perspectiva ontologiei regionale a umanului. Această metaforă a „locuirii” eroului într-un tărâm al povestirii, al „teoriei” ce-și are orizonturile sale logico-valorice — e luată acum în serios, pentru a se indica și circumscrie ceea ce s-ar putea numi „spațiul” unei lumi deosebite, spațiul „instanței teoreticului”. Poveștile, cu eroii lor, locuiesc aici ca într-o casă, ca într-o patrie. O casă sau o patrie pe care tocmai ei o instituie, din care însă și emerg, în care se găduiesc, simțindu-se ca „acasă”, în care se înrădăcinează, în care se mișcă, din care privesc spre depărtări, din care rostesc.

Dar existența acestui tărâm special implică și un timp aparte. Raportându-se la povești, la istorisiri, la teorii, omul viu se detașează de spațio-temporalitatea existenței sale practice. În epoca de glorie a poveștilor mitico-sacrale, prin ritual, omul simțea și credea că intră în contact cu timpul și locul originar, ale ființei transcendente, care a creat și dirijează lumea, inclusiv pe el. Dar și pentru omul nesacral, spațio-temporalitatea lumii poveștilor o dublează și o multiplică pe cea a existenței sale practice prin care rezolvă direct și efectiv problemele date. Iar timpul povestirii se organizează din însuși interiorul acesteia, prin succesiunea cu sens a evenimentelor relatate, prin temporalitatea proprie vieții eroilor ce-și fac apariția și locuiesc în poveste.

Povestea, la fel ca orice locuitor cu drepturi depline al tărâmului imaginarului — al ficțiunilor posibile, al evocărilor, relatărilor, expunerilor și textelor adevărate sau verosimile, al „tărâmului teoreticului” — realizează o „sinteză”. De fapt, povestea se instituie și se constituie de la început printr-o sinteză fundamentală, prin coerența cu sens a unui

text format din unități structurate într-un ansamblu. Unități identificabile analitic și care se impun ca eroi, evenimente, teme, înțelesuri. Toate aceste elemente constitutive sunt tipizabile. Sinteza povestirii, ce se articulează și se continuă cu sinteza teoriilor științifice, va contribui în mod esențial la procesul prin care „lumea” este constituită ca „obiect-sintetic” în reprezentarea „subiectivității omului conștient”. Legătura aceasta dintre ființele intermediare și sinteză ar putea fi urmărită până foarte departe în câmpul ontologiei umanului, centrată de logos.

Eroii ce locuiesc în poveste, eroii prinși în spațio-temporalitatea și sinteza povestirii apar, la un moment dat, în cadrul cercului invocat mai sus, ca ființe secunde în raport cu individualitatea omului concret, ca un reflex al „individualului” uman. Dat fiind acest aspect al lor, despre ființele intermediare — la fel ca despre oamenii vii — s-ar putea spune că au un nume, un chip expresiv și un caracter. Iar apoi, intrând în rost, eroii de povestire rostesc. Ei se afirmă exprimând opinii și convingeri, întrebând și răspunzând la chemări, judecând lumea și judecându-se pe sine. Câte din acestea s-ar putea spune doar despre „ființele intermediare”, ignorând persoanele concrete? Câte invers? Oare am putea vorbi despre caracterul unui individ, al unei persoane, ignorând reprezentarea sa în alții, comentarea și caracterizarea sa de către ceilalți, în absența sa? Dar cercul ființelor intermediare se înfurie, înnebunește, se transformă în vârtej, o dată cu rostirea. Ființele intermediare rostesc, desfășurând limbajul, incitând la rostul. Locuind în poveste, ele sunt găzduite de limbaj. De limbă și de limbaj. Dacă limba e un instrument, iar limbajul un domeniu al spunerilor umane cu rost, al rostirilor cu sens,

atunci textele povestirilor — cu eroii lor cu tot — vor fi și ele astfel de spunerii, astfel de rostiri asertive. Spuneri flancate, pe de o parte, de rugăciuni, de imnuri, de kerigme vizionare, de profeții. Spuneri delimitate, pe de altă parte, de formulări cu sens practic, de imperative, de sfaturi, solicitări, rugăminți, întrebări!...

„Ființele intermediare” prezente în poveste sunt, dintr-o anumită perspectivă, ființe secunde și interioare realității umane, înțeleasă ca ansamblu. Ele apar ca umbre în raport cu ființa omului complet, a omului real și adevărat, a omului deplin. Ființa umană care este și ea luminată de soarele „ființei ca ființă”. Povestea ființelor intermediare poate fi o ocazie de a parcurge discret unele din momentele și instanțele de seamă ale „antropologicului”, ale descifrării existenței umane, ca „ființă ontic validă”⁶. Astfel, o dată cu „lucrul” care se polarizează ca un complementar al ființelor intermediare — la fel cum „povestea-relatare” se polarizează ca un complementar în raport cu teoria științifică — apare mai clar în lumina problematicii practicii muncii. Precum și legătura dintre teoria științifică despre „natură” (=fisis) și relatarea cazuistică înțeleasă ca bază faptică a științelor despre om. Apoi, o dată cu „daimonul” se anunță și se etalează problematica etică, legată până la un punct de viața „agorică”. Dar și de generalitatea umanului, de definirea reflexivă interioară a omului, prin fundamentarea sa întru generalitatea umană prezentă în subiectivitatea individualității. În sfârșit, o dată cu „îngerul”, apare la orizont problema rațiunii și problema devenirii, în corelație cu grava temă a absolutului. Dar o omenire care concepe transcendența nesacral, ca simplă instanță fundamentală și fundamentatoare sesizabilă ontologic, nu

mai poate cultiva îngerul tradițional. În schimb, ea nu va părăsi „instanța angelico-daimonică”, rang al înălțării omului întru marile sinteze raționale și spirituale, întru marile idei și valori, etapă în devenirea sa și întru sondarea teribilei probleme a „ființei”.

S-ar mai putea spune că povestea „ființelor intermediare” poate fi și o sondă pentru a etala realitatea „logosului”. Acest gând teribil, acest logos adânc și neliniștit, pe care omul mereu l-a surprins și mereu l-a lăsat în umbră, merită poate o nouă atenție în lumea noastră atât de pasionată de problema limbajelor și a teoriilor, dar tânjind așa de mult după sinteze bine rostuite, care să găsească o bună cumpănire între domeniul practicului și cel al teoreticului, centrate de judecare, al logosului de fapt, care animă existența omului real și deplin.

Având la orizont problema logosului, să pornim cu grijă pe drumul plin de întrebări pe care ne vor conduce „ființele intermediare”.

PARTEA ÎNTÂI

DESPRE LOCURI, TĂRÂMURI ȘI DESPRE LOCUIȚA FIINȚELOR INTERMEDIARE

Eroul de poveste ni se înfățișează o dată cu istorisirile ce se deapănă, care-l poartă și-l oferă oamenilor. Eroul locuiește în poveste; iar aceasta într-un tărâm special, al ficțiunii și al reprezentărilor imaginative, înfrățit cu ceea ce se va constitui treptat ca instanță a „teoreticului”. Cu această problemă a locuirii — care de fapt o invocă pe cea a locului — vom porni acum la drum.

Aparent, problematica locului se confundă cu cea a spațiului. De fapt, ea vizează ceva primordial, originea, emergența a „ceva” într-un context, pe fundalul unei lumi. Dincolo de emergență, locul va centra apoi însăși ființarea desfășurată a ceea ce s-a ivit, devenirea și interrelațiile acestei existențe cu o lume înglobantă și dinamică, raportarea sa la un tărâm ce se zbate de faceri, mărginit de orizonturi care cheamă spre dezlănțuiri. Locurile, tărâmurile înconjurătoare și orizonturile se constituie împreună și ființează în interrelație.

În biologie, o dată cu animalele, locul se desprinde de corpul individual, ca locuință ce reunește indivizi, asigurând generarea și perpetuarea speciei. La om această locuință se instituie istoric ca așezare comunitară organizată de norme, ca sat sau oraș. Iar corpul propriu-zis se va obiectiva și multiplica la rândul său, prin unelte. Dar marea mutație ce se petrece va fi popularea tărâmurilor ce se află dincolo de orizontul acțiunii nemijlocite și eficiente. Domeniul dezvoltat și instituit prin dimensiunea sa imaginară, făcut acum accesibil, adus de om în însăși casa sa, domeniu distinct de

indivizi și totuși dimensionând lumea sa proprie. La început, ca un târâm al poveștilor sacre în care locuiesc zeii. Apoi, ca zonă în care vom întâlni toate ființele intermediare ale poveștilor și istorisirilor, legendelor și epopeilor; precum și discursurile retorice cu cazurile și tezele lor, teoriile științifice, ideile...

În drumul lor pe pământ, Zeus și Hermes nu întâlniră decât doi oameni cumsecade, pe Filemon și pe Baucis. Mâhnit și supărat, olimpiantul prefăcu satul în lac. Dar coliba sărmanilor iubitori și generoși rămase în mijloc sub forma unei insule. Pe insulă apăru un templu. Iar în templu, însăși statuia de aur a zeului. La locul omenirii se născu un topos al teofaniei. Cei doi bătrâni, păzitori acum ai unei zone sacre și consacrate, avură o singură dorință: să nu piară unul înaintea celuilalt. Și astfel, la timpul potrivit, Filemon se preschimbă în stejar, iar Baucis în tei alb. Stejarul și teiul stau lângă templu, mângâindu-se și alintându-se. Călători și pelerini sosesc din depărtări, se închină în templul zeului, poposind pentru odihnă la umbra arborilor iubitori. Ei vin și se duc, istorisind apoi, povestind, peste tot largul lumii, ce loc luminat le-a fost dat să vadă.

Pentru om, pentru persoana ce-și trăiește existența în mijlocul lumii sale umane, spațiul este neomogen. El nu e o simplă extensiune⁷, întindere goală și nediferențiată, receptacol universal. Lumea omului, lumea sa ca spațiu și câmp al acțiunilor posibile, e plină de locuri vii și semnificative, frumoase și teribile, spre care pleacă și vin cărări de pe diverse târâmuri. Sunt pe lume pentru fiecare om zone intime și liniștite: casa, căminul, satul în care te-ai născut, patria. Sunt, de asemenea, teritorii străine, vrăjmașe, nesigure: prin noapte,

prin păduri, printre neprieteni. Și apoi mai sunt spații publice, toposuri unde se dezbat chestiuni comunitare, locurile de consacrare și cele consacrate, marcate de anumite forme simbolice: unde omul simte și crede că poate comunica cu zeul, cu ființa din altă lume, cu ființa „de dincolo”.

În mână cu o carte, în față cu un perete pictat sau cu un ecran de televizor, omul intră, de asemenea, în permanență, zi de zi, ceas de ceas, într-un alt târâm. Într-o lume din care îl întâmpină alte ființe, alți eroi decât cei ai viețuirii sale zilnice, ai vieții sale practice și nemijlocite. Eroii de poveste, eroii ai istorisirilor fantastice sau legendare, eroii ai relatărilor istorice sau mitice, de epopee, anecdotă sau roman. Lumea aceasta a omului cu spațiile sale neomogene, încărcate de sensuri multiple, trimițând mereu undeva sau altundeva, dublând ba chiar multiplicând realitatea nemijlocită, această lume cu totul specială, nu poate fi comentată fără a parcurge în prealabil o problemă aparent simplă, o problemă a începuturilor. Și anume cea a locului.

Toate au pe lume un loc al lor. Desigur, se poate susține că ceva — o ființă, un eveniment, un lucru — „are loc”, ocupă un loc, locuiește undeva, doar dacă, în raport cu această existență determinată, se desfășoară o lume înconjurătoare. O lume învăluitoare și vastă ce cuprinde și alte ființe ce se înrădăcinează în ea, întretesute prin raporturile și peripețiile ce se petrec într-un târâm dat. Târâm mărginit de orizonturi, brăzdat de drumuri, parcurs de peregrini ce se apropie sau se depărtează de locul cu pricina. În această lume toposul nostru va putea fi, desigur, identificat, reperat, specificat prin raportul său cu altele, în funcție de coordonatele pe care le oferă și le pune în joc observatorul, exploratorul, experimentatorul,

lectorul. Acesta se află și el, desigur, undeva, de unde, fiind bine înfipt în țărână, având o poziție stabilă, își desfășoară punctul de vedere, pune în joc sistemele sale de referință, de măsurare și evaluare, criteriile sale, pentru a realiza cât mai precisă „locație”, pentru identificarea și afirmarea cât mai exacte și bine evaluate ale locului unei existențe. Astfel încât s-ar putea spune: „Dați-mi un punct de înrădăcinare ferm și vă voi identifica locul oricăruia din univers!”...⁸

Împreună cu cei din vechime am putea vorbi apoi și despre „locurile naturale”. Ființele au apărut, s-au născut undeva și viețuiesc acolo pentru că le priește. Pe pământul nostru orice vietate are un tărâm prielnic, mai la nord sau mai la sud, în peșteri sau pe vârf de munte. Peștii trăiesc în apă și se zbat pe uscat. Păsările plutesc prin văzduh și pier sub apă. Dar nu numai în spațiu, ci și în timp animalele au câte un loc prielnic, putând uneori crește cât uriașii dinozauri sau descrește cât pipernicitele șopârle. Doar omul nu-și găsește locul și aleargă peste tot, pe drumuri, încoace și încolo, coborând sub un clopot de sticlă pe fundul mării și pornind dincolo de vămile văzduhului înspre alte planete. Viețuitoarele pământului mai au apoi un loc al lor prin așezare, prin înrădăcinare: în cuib, în vizuină, în bârlog, în casa generării speciei pentru animale. În pământ, mai la propriu, pentru plante.

Să privim, de pildă, un stejar. El crește lângă templu, lângă tei, în marginea pădurii, bine înfipt în pământ, înrădăcinat în adâncuri hrănitoare. Printre ramurile sale îndrăznesc cuiburi, păsările zboară, găzele se agită fără rost. Pe pământul din jurul tulpinii sale cresc tufe și flori. În jur, câprioara așteaptă speriată, lupul se apropie pândind. În nopți

fără lună hoții pradă și-o împart, o ascund sub stejar. Venind din înalturi, în zile solemne, în foșnete de frunze chiar zeul vorbea...

Și atunci, care este, ce este locul pe care și în care se află și viețuiește stejarul? S-a spus că locul — toposul — este: „limita imobilă, nemijlocită a învelișului unui corp”. Că este ca un conținător, ca o amforă învăluită de univers. În același loc nu pot fi în același timp două lucruri. Pentru ca spațiul ocupat de un lucru să fie ocupat de un altul, cel dintâi trebuie să se mute, să se deplaseze, să se „alterizeze”, să dispară. Dar e greu de găsit pentru stejar o limită nemijlocită, imobilă și rigidă a corpului său. El se înfrățește cu lumea în care se înrădăcinează. Și apoi, stejarul nu e un lucru mort.¹⁰ Viața sa e un eveniment. Ghinda ce vine de departe, din generații nesfârșite de stejari, încolțește în pământul bogat și vast ce-i preexistă, în care se afundă prin rădăcinile sale. O dată cu înălțarea sa emerge ceva pe lume, se naște un loc viu. Și, desigur, un nou timp. Timp la început firav, devenind apoi ceva mai sigur de sine, al duratei stejarului, timp ce se va incurba frumos spre o moarte senină sau va fi zdruncinat de o secure. Locul și timpul nu sunt impersonale; ele exprimă ceva, sunt ale cuiva. Ale evenimentului tulburător al încolțirii la un capăt. Ale unui substrat viu și activ mai apoi, ale stejarului ce-și afirmă existența în mijlocul lumii concrete în care ghinda nimerise, în țesătura de relații unde el intră. Lume în care se va consuma evenimentul, petrecerea vieții sale. Locul înglobează un „lucru — eveniment” înrădăcinat într-un context. Aici și acum lăstarul de stejar e activ și crește. Dar el e și pasiv, frământat de vânt, oferindu-se drept casă pentru cuiburi de păsări, drept scânduri pentru casă de om. El are o poziție dreaptă, se află în

raport cu tot câmpul, cu toată pădurea din jur. Și încă se mai poate spune despre el că e mic, sau că e mare, că din ghinda unică el dă naștere unei puzderii de ghinde. Și, în sfârșit, că e stejar deplin, că e frumos, că e falnic. Cu calitatea sa de stejar deplin, el se află, desigur, și „la locul său”. Și aceasta nu doar pentru că nu a crescut pe case sau pe stâncile golașe ale unui vârf de munte, cu mușchi și licheni. Ci pentru că nu e pipernicit și sterp, pentru că, în unicitatea, în individualitatea falnică și înflorită, el împlinește pe deplin, făcând-o vizibilă și reală, generalitatea speciei. Ce specie frumoasă de stejar se află acolo lângă templu, lângă tei!

Dar să pornim puțin la drum cu anticii. Capul, cu gura ce soarbe hrană, iese din pământ și privește înainte; ramurile devin picioare, trunchiul se acoperă cu solzi, cu piele, cu păr. Planta, devenită animal, nu e mai puțin legată de un loc. Și animalele, în timpul existenței lor, ca tot ce-i viu, realizează, la un moment dat și într-un loc dat, sinteza între individual și general. Adică pregătirea și împlinirea reunirii într-unul, într-o multiplicare, generarea, nașterea prin unirea cuplului, viața familiei. Oricât ar zbura prin văzduh, ar zvâcni prin ape, ele, animalele, se întorc mereu, din când în când — dar constant — la pielea lărgită a cuibului lor comunitar, la topusul vizuinii, al bârlogului, al casei lor. Aici, mama stă în jurul puilor ce se hrănesc; tatăl aduce hrană și păzește teritoriul din jurul domeniului propriu. Vai de peștele ce se apropie de casă, de zona în care veghează masculul „beta splendens”, apărând icrele depuse! El se luptă pe viață și pe moarte cu intrusul, până ce acesta piere sau este făcut sclav, până ce învinsul se așază cuminte, la fund, umil, la dispoziția învingătorului, la locul său de supus. Maimuțele, trăind prin copaci, au și ele un

fel de casă, un loc unde puii se nasc, unde clanul își petrece vremea în comun. Și aici, printre „maimuțele-babuini”, mai fiecare-și știe locul, își știe rangul: șeful e șef, copilul e copil, femelele aparțin, în primul rând, șefului. Cât e pământul de lung și de lat, câte mări și pustii, munți și păduri întâlnim, peste tot, viețuitoarele, dihăniile, toate au case, toate au un „acasă” al lor. Sate nenumărate, orașe uriașe, ba mai mult, megalopolisuri continue ar putea vedea omul, dacă ar privi și la locuințele fraților săi într-ale vieții, la animalele care n-au ajuns să privească, precum el, înspre cer.

Odată cu omul, problema locurilor se va repeta, dar se va și complica. Omul individual își împlinește existența sa muritoare prin intermediul corporalității animalice, încătușată în piele și păr. În locul corpului cuiva nu poate fi altcineva.

Substituirile de personaje sunt pură amăgire, joc de cuvinte și aparență socială. Dar dacă omul pierde o mână, el își poate pune alta-n loc, își poate pune o proteză. Azi, cu ingineria medicală a vremurilor noastre, se pot proteza degete și picioare, ochi și urechi, rinichi și plămâni; ba chiar și inima, pentru un timp. Și nervii pot fi înlocuiți cu proteze, cu fire ce conduc electricitatea. Și, de vreme ce cunoaștem tot mai bine metabolismul corpului omenesc, de vreme ce se construiesc, pe scară industrială, tot mai complicate creiere electronice, să ne imaginăm cum un om dat începe să fie protezat de jos în sus, de la picioare spre cap. Și atunci, ne putem întreba: până unde, până la ce nivel de protezare mai rămâne el însuși? Sau mai rămâne el om? Deși această problemă ne apare cu pregnanță doar în ultimul timp, ea e doar o consecință firească a unei alte protezări, mult mai vechi, inițiale chiar,

fundamentală pentru existența omului ca om: și anume, prelungirea corpului său prin unelte. Uneltele au fost de la început — și nu doar pentru individ, ci pentru colectivitatea umană, pentru umanitate în genere — mâna omului, cu care el apucă, ridică sau lovește; și, la fel, picioarele omului cu care el merge, călătorește, peregrinează, saltă și zboară. Ele au fost și sunt ochii și urechile omului, creierul său chiar. Problema principală în discuția de față constă în aceea că un morman de unelte nu realizează „un loc” în sens uman, nu se leagă de la sine „la un loc”. Ele „au loc”, în problema locului, doar când sunt „la locul lor”, în poziția și întrebuințarea ce le sunt proprii, la locurile de producție, pe câmpuri, în ateliere sau uzine, lângă case, în sate și orașe. Așadar, o primă chestiune în plan uman constă în mobilitatea și varietatea conturului corporal, ale limitei sale exterioare, care acum nu mai e imobilă și nici măcar vagă, ci se dimensionează mereu și variază, prin unelte, prin instrumentele care fac circumstanțial în fapt — dar constant în fond — „corp comun” cu corporalitatea sa biologică. Bergson spunea undeva că omul modern are nevoie de un supliment de suflet față de masiva creștere, prin unelte, a corporalității umanului; un plus de suflet!?... un plus de spirit!?...

În al doilea rând, la om, se complexifică și se îmbogățește locul de înrădăcinare. Oricât de migrator era omul originar, nu se poate ca el să fi fost mai puțin legat de un loc al familiei decât animalele, decât păsările sau babuinii. Aceste așezări umane structurate și ordonate prin reguli și legi, prin statute și roluri, ce stabilesc pentru fiecare locul său, sunt formate, desigur, din locuințe. Locuința, ca piele protectoare, lărgită pentru acest nucleu al speciei care e familia, este, și pentru om, un spațiu al înrădăcinării și al generării, o zonă

intimă, a siguranței și protecției. Plecând din locuință, omul din vechime mergea spre locurile muncii, dar și spre cimitir, spre toposurile de invocare sacră, spre locurile întâlnirii și deciziilor comunitare. Ceea ce pot descoperi arheologii din așezările umane de dinaintea scrisului sunt casele ordonate, urmele activității productive, cimitirele și spațiile marcate de forme simbolice, care trimit undeva, spre un alt târâm, spre un târâm de „dincolo”.

Desigur, dacă privim înrădăcinarea omului din perspectiva specificului omenescului, aceasta nu va fi decât până la un punct cea în propriul corp biologic, cea în propria casă, în propriul sat sau oraș, în propria patrie. Omul individual se înrădăcinează, în cele din urmă, în subiectivitatea reflexivă a conștiinței sale, realizând, astfel, un punct de sprijin ultim pentru întreaga sa prezență activă în lume. Dar acum nu e vorba de omul individual. Ci de acest om generic ce s-a desprins de animalitate prin munca sa, care înstăpânește natura prin corpul său lărgit și multiplicat în unelte. Om care stă acum drept și nu în patru labe, cu privirea ațintită spre orizont sau ridicată spre cer. Pentru el, dincolo de orizontul natural al existenței, active și efective, nemijlocite, practice, dincolo de lumea accesibilă lui prin deplasare, apucare, ascultare, privire și acțiune imediată, mai este ceva. Și cine știe, poate chiar cineva?! Se pare că e posibil să fie acolo încă o lume, un domeniu populat de alte ființe, până la un punct asemănătoare lui, în care, poate, va merge și el după moarte.

Oricum, zăririle se dau acum, pentru o clipă, la o parte; pentru ca, în fața ochilor înmărmuriți ai muritorilor, să apară zeii. Zeii înfricoșători și luminoși în același timp, cu forța lor teribilă, cu chemarea lor irezistibilă, înșirați într-un colier

ce-nvăluie orizontul. Șirag rotund de nestemate și de povești înălțătoare, care, după ce-și anunță triumfător eroii, se retrag în sfera tărâmului unei lumi îndepărtate, a unei lumi zieiști. Sferă ce va deveni, odată și odată, punctul arzător al Dumnezeului unic.

Zeii, ba chiar și zeul suprem, locuiau — dincolo de locuința lor ce poate fi indicată fizic, cum era cea din Olimp, din Ocean sau din Cer — într-un tărâm special, accesibil contemplării. Acesta a fost numit, la un moment dat, printr-o alunecare semantică, tărâm „teoretic”. Conform unei etimologii grecești tardive și fanteziste, „teorie se spune contemplării lucrurilor divine” (para to theia heron). De fapt, etimologic, cuvântul teorie nu este legat de zei. Dar el exprimă sesizarea și aprehensiunea prin contemplare, prin viziune, a ceva. Desigur, a unui „obiect” la care avem acces într-un fel oarecare, chiar dacă acesta uneori plutește în înălțimi zieiști. Ceea ce se află în plan teoretic și este sesizabil „cumva” se află oricum „unde”, într-o zonă abordabilă, chiar dacă „dincolo” sau „altunde” decât cea care ne e accesibilă în mod nemijlocit, lumea perceptibilă prin simțuri. Această lume sensibilă poate fi acum un suport, un mediu și un vehicol ce ne trimite spre acest tărâm. Atunci când pe un perete din fața noastră, la început gol, se atârână un tablou, dintr-o dată vedem o nouă lume, plină de spațiile, de peisajele sale, plină de ființe variate, de oameni, de întâmplări omenești, de eroi ideali. Când în seri de iarnă stăm la gura sobei ascultând poveștile unui bătrân, prin vibrația sunetelor vocii sale ne apar în fața ochilor minții eroi de basm sau de epopee, ni se prezintă spre receptare și contemplare haiduci din vechime, strămoși sau oameni pe care, în copilărie, i-am cunoscut și noi. Sau, luând

în mâini o carte și deschizând-o, aruncându-ne ochii asupra semnelor negre ce pătează coala albă, reușim să descifrăm, să vedem cu ochii gândului, să contemplăm și să înțelegem alți eroi și alte lumi decât cele ale vieții de zi cu zi, alte discursuri, alte cunoașteri. Am putea spune, cu un cuvânt care la început ar părea șocant, că toate aceste povești și întâmplări, toți acești eroi, toate aceste cunoașteri se desfășoară într-un tărâm „teoretic”. Domeniul teoretic nu este cel în care locuiesc propriu-zis zeii — așa cum s-a crezut cândva — ci cel al poveștilor mitico-sacrale care-i conțin și-i vehiculează, care asigură accesul spre ei. S-ar putea accepta — și tocmai acest lucru îl propunem aici — ca prin domeniul teoreticului să se înțeleagă tărâmul sau zona de locuire și ființare ale tuturor poveștilor — și istoriilor, discursurilor, relațiilor, aserțiunilor, afirmațiilor și „teoriilor” mai mult sau mai puțin posibile și adevărate. Iar în acest caz, eroii ce locuiesc în povești, se vor instala și ei în acest tărâm mărginit de limitația ce nu limitează a orizontului logico-valoric, mediind drumul spre transcendență.

La începutul discuției despre loc, Stagiritul scria:

*„Într-adevăr, toți oamenii socotesc că lucrurile care există, există undeva (căci ceea ce nu există, nu există nicăieri; într-adevăr, unde există traghelaful sau sfinxul?)”*¹¹

Unde există sfinxul? În povești, în legenda despre el, în Oedipul lui Sofocle. Desigur, putem spune că sfinxul există și în alt mod, de exemplu prin întruchiparea sa în chipuri expresive. În acest din urmă caz, el apare ca având și corp și loc fizic. Corp pe care-l știm din descrieri și basoreliefuri, din sculpturi și din desenele de pe vasele grecești, corp pe care-l

putem vedea oricând în locul de la poalele piramidelor. E adevărat că aceste corpuri și aceste locuri, prin care sfinxul există undeva în sens fizic, sunt, de fapt, pseudo-corpuri și pseudo-locuri pentru sfinx. Aristotel avea dreptate să pună sub semnul întrebării existența locului sfinxului, să se întrebe dacă acesta „există undeva” într-un tratat de Fizică. Locul său adevărat de ființare e, de fapt, în poveste, în tărâmul „teoreticului”. Ceea ce nu înseamnă că acest loc nu există, ceea ce nu înseamnă că sfinxul nu are realitate în lumea umană. Doar el e o piatră de hotar, un reper istoric al „fenomenologiei spiritului”. Sfinxul marchează sfârșitul unei epoci culturale și începutul alteia. Hegel scria:

„Din această cauză, operele artei egiptene, cu simbolismul lor misterios, sunt enigme; sunt enigma obiectivă însăși. Drept simbol pentru această semnificație proprie spiritului egiptean putem indica Sfinxul. El este oarecum simbol al însuși simbolicului. În Egipt se întâlnesc figuri de sfinx nenumărate, așezate pe rânduri, lucrate din piatra cea mai dură, șlefuite, acoperite cu hieroglife. Sfinxul de lângă Cairo are o mărime colosală, încât singure ghearele lui de leu ating înălțimea unui bărbat. Ele sunt corpuri de animale culcate, din care se luptă să iasă, ca parte superioară, corpul omenesc, unde și unde un cap de berbec, cel mai adesea însă un cap femeiesc. Din tăria și forța întunecată a animalicului vrea să se degajeze spiritul uman, fără să ajungă la reprezentarea deplină a propriei lui libertăți și a formei lui în mișcare, fiindcă el trebuie să mai rămână amestecat și contopit în comunitate cu ceea ce este al său altceva. Acest impuls impetuos spre spiritualitate conștientă de sine, care nu se sesizează pe sine în singura ei realitate adecvată, ci se întuiește numai în ceea ce-i este înrudit, devenind conștientă în ceea ce-i este chiar străin, este simbolicul în general, simbolic care, împins pe această culme, devine enigmă.”

Acesta este sensul faptului că, în mitul grec, pe care iarăși îl putem interpreta simbolic, sfinxul apare ca monstru

care propune enigmă. Sfinxul a pus cunoscuta întrebare enigmatică: cine e acela care umblă dimineața pe patru picioare, la amiază pe două și seara pe trei? Oedip găsi cuvântul simplu care dezlegă problema, spunând că acela este omul, și doborî Sfinxul de pe stânca. Descifrarea simbolului rezidă în semnificația existenței în sine și pentru sine, în spirit; după cum se adresează omului și vestita inscripție elenă: „Cunoaște-te pe tine însuși!” Lumina conștiinței este claritatea care lasă să se răsfângă limpede conținutul ei concret prin forma adecvată, aparținătoare conținutului și care, în existența ei, nu se revelează decât pe sine însăși.¹²

În formula sa inițială mitico-sacrală și apoi în versiunea comentată de poveștile marilor religii, tărâmul teoreticului, prin care-și fac apariție zeii și dumnezeii, e foarte înalt și foarte depărtat. Dar nu chiar inaccesibil pentru muritori. Și aceasta, lăsând la o parte faptul că zeii înșiși — ba chiar Dumnezeu — coboară des pe pământ, apropiindu-se sau înfrățindu-se cu oameni.¹³ El nu are însă numai acest rang înalt și verticalizat. Basmelor sunt mult mai apropiate de oameni, subordonate umanului. Și la fel epopeile, istorisirile, discursurile, romanele, teoriile științifice, toate întreșute cu viața de zi cu zi a muritorului.

Dar, deocamdată, suntem doar la început de drum. Povestea povestirii și a ființelor intermediare abia a început, o dată cu apariția locului în care ele ființează și „locuiesc”, a tărâmului poveștilor, „tărâmul teoretic”, cu orizonturile sale logico-valorice, țintind transcendența. Iar acum, știind cam pe unde se află, să ne ațintim ochii asupra acestor povești și a ființelor ce le populează. Și vom vedea astfel cum ele ne apar nu numai prin afirmația lor sintetică, ce organizează un

nou cosmos, ci și ca instituind un timp propriu. Un timp al povestirii, un timp al poveștilor, un timp al ființelor intermediare, ce ne va conduce apoi, ca un fir, spre sufletul lor, spre caracterul lor.

SINTEZA POVESTIRII ȘI TIMPURILE EI

Locuind într-o poveste, într-un târâm de ficțiune, dar care are realitate umană, eroii, ființele intermediare, se desfășoară printr-un timp propriu, diferit de cel trăit nemijlocit, de către subiecții umani angajați în existența lor practică. Acest timp secund, al realității fictive, al imaginarului structurat, al teoreticului, se împlinește însă, desigur, doar prin infiltrarea sa în actualitatea trăirilor umane conștiente, efective.

În interiorul timpului propriu și distinct al ficțiunii teoretice, povestirea își constituie apoi, și ea, un timp al său, ce constă din ordinea succesiunii cu sens a unor episoade în cadrul coerenței cu sens a unei teme purtătoare de semnificații. Această ordine a succesiunilor pune în mișcare un conținut ce realizează, în cadrul temei date, o tensiune conflictuală ce conduce la un deznodământ.

În sfârșit, în interiorul timpului pe care-l constituie cursul conflictual al temei, eroii ce condiționează evenimentele și participă la ele, pot fi și ei suportul unui timp propriu. Aceste trei timpuri — al ficțiunii teoretice, al derulării povestirii și al vieții eroului — se întretes intercondiționându-se reciproc, constituind o oglindă multiplicatoare pentru temporalitatea nemijlocită sau exterioară a existenței umane practice, pe care o re-dimensionează.

Coerența de sens a povestirii realizează întotdeauna o sinteză bazată pe ordonarea în succesiune a unor unități identificabile analitic. Dintre acestea, în prim-plan apar eroii care, la rândul lor, se relevă prin sinteza propriilor determi-

nații și peripeții, ca având un nume și un caracter. Apoi pot fi identificate situații, trăiri, argumente, soluții, teme, teze. Aceste elemente, aceste unități constitutive ale poveștii sunt tipizabile și au o relativă independență care le permite deseori permutarea.

Sinteza poveștilor, a eroilor, a ființelor intermediare și, într-un sens mai generic, sinteza elementelor tărâmului teoretic reprezintă însă, de fapt, un reflex și o consecință a sintezei fundamentale pe care o aduce pe lume logosul.

În locuri anume, pe vremuri, în toposuri consacrate, dar și astăzi, mereu și mereu, în locuri de întâlnire comunitară, în anumite împrejurări, se deapănă povești.

Povestea e un bun uman comunitar. Nimeni nu poate fi proprietarul ei exclusiv. O astfel de posesiune ar desființa-o. Căci, prin definiție, ea se distribuie tuturor celor care o ascultă sau o citesc, tuturor celor ce vor să se împărtășească din ea, fără ca, prin aceasta, ea să se fragmenteze, așa cum se împart pământul sau banii. Dar poveștile sunt variate. Pentru început să invocăm miturile și copiilor lor, basmele fantastice, cele care în zilele noastre sunt dedicate pruncilor.

Poveștile mitice vorbesc despre începuturi, despre geneze, despre strămoși, despre generații succesive de ființe prinse în evenimente dramatice. Ele conțin o cosmogeneză și o antropogeneză. Fără de această poveste, fără de actualizarea povestirii mitico-sacrale prin ritual, nu mai e de înțeles nimic „din ceea ce este”, din actualitatea fizică și umană, din lumea prezentă acum și aici. Această lume nu mai are pur și simplu sens, nu mai e inteligibilă, e lipsită de fundamente, de adevăr, de realitate. Mitul aduce oamenilor o explicație causală, la fel ca mai târziu teoriile științifice. Ce și cine suntem?

De unde ne tragem? Cum am ajuns ceea ce suntem? Ce trebuie să facem ca existența noastră umană și lumea ei corelativă, învăluitoare, să continue, să se desfășoare așa cum trebuie? Toate aceste probleme sunt comentate în și prin povestea mitică, plină de eroi săi activi, de întâmplări și peripeții mărețe.

Dar mitul nu e ceva ce se povestește pur și simplu, oricum, de către oricine, oricând, ca să treacă timpul, ca o distracție, ca o ficțiune. El are un rost activ și fundamental, fiind inima vie a practicilor rituale, în cadrul cărora, o dată ce e invocat, devine posibilă legătura cu tărâmul sacralului. Adică cu locul acela fundamental, unde zace timpul originar și matricial. Pentru lumea axată de transcendența sacralității mitice, actualitatea apare ca simplă repetiție, ca reluare a celor petrecute „in illo tempore”, atunci când totul s-a generat. Iar iterația ritualică a acestui timp de poveste, în toposuri consacrate, permite să se reia legătura cu acest început, să se câștige forță pentru persistența vieții umane și a lumii, să se realizeze o regenerare a acestora pentru reînceperea unui nou ciclu.

Povestea mitică este adevărată cel puțin în două sensuri. În primul rând, deoarece comunitatea crede în ea și, în mod direct, nu e pusă în discuție. În al doilea rând, ea e adevărată pentru că reflectă și sintetizează realități petrecute, încifrate în limbajul simbolic al mitului. Realități fizico-istorice, cuprinse în anumite concepții cosmogonico-filozofice.

În poveste întâlnim ființe, întâmplări, precum și o lume ce se generează și apoi învăluie eroii și întâmplările. Eroii sunt ființe complicate, de obicei sinteze ale unor procese, evenimente și entități, într-o formulă simbolică. Deși mai toate ființele din mit sunt marcate atât de caracteristici

ale „biosului” cât și ale „logosului”, oamenii propriu-zisi apar în istoria și ierarhia acestora doar la un moment dat, ca ființe firave. Cu mult înainte de om apar cerul și pământul, soarele, luna, apele, lumina, uriașii. Mare parte din ființele acestea, fie că e vorba despre taur sau soare, broască țestoasă sau lună, au valoare de „entități-simbol”. Iar ca ființe-simbol, în ele se concentrează o putere, din ele iradiază o forță importantă pentru comunitatea oamenilor. În cadrul depășirii poveștii, prin evocarea vie a mitului, simbolul invocat și actualizat cheamă, animă oamenii la participare.

Omul, deși venit târziu, deși firav și plâpând printre atâtea ființe-entități, printre atâtea simboluri, printre atâtea zei, omul acesta este, totuși, indispensabil. Fără el, fără tărâmul lui terestru, povestea mitică nu are capăt, zeii n-au ce face, cosmosul nu are cum și de ce să se ordoneze, tărâmurile cum să se așeze, viețuitoarele cum să-și găsească identitatea și rostul. Dar ordinea, astfel apărută prin om, e un pic confuză. Animalele și plantele de aici, din tărâmul omului, se înfrățesc cu el. Uneori, strămoș al omului e o furnică sau o plantă. Alteori, ființele din poveste — un animal sau o floare, un stejar sau un scarabeu — stau sub protecția zeului, sunt locul prezenței, al manifestării sale posibile pe pământ, printre muritori; adică sunt un topos al teofaniei. Și apoi animalele, un taur, de exemplu, mai pot fi uneori însuși zeul, metamorfozat temporar, pentru câte o ispravă. Sau animalele și plantele sunt foști oameni sau sunt preschimbați definitiv de către zeu. Căci de ce doar omul să-și aibă strămoși printre animale și plante? De ce să nu aibă și acestea drept strămoși ființe umane sau zeiești? Desigur, în această lume, în acest cosmos al poveștilor mitice, toate ființele de toate felurile și rangurile,

chiar ca entități-simbolice, sunt într-un fel însuflețite, au în ele un reflex uman. Sunt însuflețite și râurile, fie ele masculine sau feminine, având și copii mult iubiți. Poienile, la fel ca pădurea, văzduhul și munții au parte și ele de suflet, au un spirit al lor, un „spirit al locului”. Și de aceea, acest om ulterior, ființă tardivă și minoră, este aici nu numai indispensabil, ci și matricial, dătător de formă, un prim cristal ce declanșează în mediul său cristalizări infinite, iradiind cu specificitatea ființei sale asupra celorlalte zone ale realității lumii.

Vine apoi un moment în care rangul omului începe să crească. Zeitățile se înfrățesc cu oamenii. Eroii, semizeii — care sunt în primul rând oameni — împlinesc mari isprăvi, mari munci, rezolvă mari probleme. Mitul trece prin legendă, se articulează cu istoria, cu istoria politică, coboară spre epopee. Spre epopeea în care e vorba mai ales despre oameni și doar în al doilea rând — și numai din când în când — despre zei, ca în Iliada.

Dar înainte de epopee, de epopeea marcată de istoria umană pe care o exprimă, merită să ne aplecăm puțin și asupra poveștii-poveste, asupra basmului fantastic; și chiar asupra povestirilor ce etalează credințele și superstițiile populare. Căci povestea-basm, înainte de a fi o istorioară de adormit copiii, reprezintă reflexul umanizat al mărețelor povestiri mitice. Cu alte cuvinte ea e o poveste pe măsura acestor copii ai mitului care sunt oamenii.

În basm, omul are un rang deosebit față de cel pe care-l are în mit. Aici totul se învârteste în jurul său, în jurul peripețiilor și victoriilor sale. Desigur, o serie din basmele fantastice, care ne sunt familiare, sunt mai recente decât vremea miturilor, reflectând o lume ce gravitează mai puțin

în jurul simbolului sacral. Dar chiar dacă am coborî înapoi — acolo unde e posibil — mai aproape de mit, povestea în ipostaza sa de basm e mai senină. Ea poate fi istorisită fără de mister și fără de ritual. Ea se mișcă într-o lume mult mai familiară omului, într-o lume antropocentrică.

În basm, ca în orice poveste sunt prezenți eroi și întâmplări. Ca să se întâmple ceva, totul trebuie să înceapă într-un fel: „A fost odată...”. Acest „a fost odată . . .” ne introduce de la început în altă lume, în alt spațiu, în tărâmul de ficțiune al poveștii. Și, în același timp — și mai ales — odată cu această formulă suntem introduși într-un alt timp.¹⁴ La fel cum, prin depănarea ritualică a poveștii mitice, se iese din timpul actual și se reface contactul cu timpul original, la fel și atunci când ascultăm un basm, ieșim din timpul actualității, al contactului activ cu ceea ce e prezent acum și aici. Ieșim din acest timp aparent nemijlocit și intrăm în timpul povestirii. Iar aceasta, desfășurându-se prin peripețiile ei, instituie la rândul ei un timp propriu, care ne fură, care ne distanțează de timpul consubstanțial practicilor nemijlocite, de timpul muncii, în primul rând.

Odată povestea începută, odată ce „a fost odată”, încep și întâmplările. Din încremenirea prealabilă se iscă o problemă, o situație deosebită, care face necesar ca eroul să plece din locul său, să călătorească. Monotonia din palat sau din colibă se rupe. Cu pregătiri sau fără, de la un moment dat, eroul o ia din loc, având o țintă oarecare, având o misiune. Apoi, el trece prin încercări, se luptă și învinge; sau, pentru moment, e învins, e făcut sclav. El trăiește și vede lucruri minunate, încalcă interdicții, suferă, moare tăiat în bucăți și reînvie stropit cu apă vie, se metamorfozează, sau își schimbă

sexul. Și, în final, totul se încheie cu bine, cu dreptate, cu fericire și viață lungă, lungă, aproape de veșnicie... „Și au trăit mulți ani fericiți și, dacă nu au murit, mai trăiesc și astăzi...”

Basmele fantastice sintetizează și ele o realitate. O realitate umană, socială, o realitate a problemelor și încurcăturilor familiale, a incestului chiar, a războaielor, a calităților sufletești, a curajului, a suferinței, a minciunii, a nevoii de dreptate și fericire. Ele nu mai sunt centrate de credința care susține mitul, ca generator și susținător al lumii, al universului. În schimb, prin multitudinea, prin varietatea întrebărilor, ce le suscită, povestirile acestea pot fi privite ca un comentariu al problemelor umane, uneori mitico-umane, cel mai des al celor sociale și etice. Omul pare nemulțumit de lumea dată în care viețuiește zi de zi. Și atunci, fantezia lui creatoare instituie o breșă recreând o lume de poveste, o lume în care totul e antropomorfizat, iar sfârșitul e de obicei bun. Această lume ideală a basmului e de la început o protecție a speranței umane, o anticipare a eternului său vis utopie de fericire. Iar ființele intermediare îl ajută de pe acum în acest demers ce va rămâne o constantă a existenței omenești.

Să privim acum basmul dintr-o perspectivă analitică. El se referă la niște eroi, la întâmplările unor ființe ce viețuiesc într-o anumită lume. Eroii ce-și deapănă viața în tărâmul de ficțiune al poveștii nu sunt, desigur, personaje fără de număr. Ei pot fi împărțiți în câteva mari clase: răufăcătorul, fata de împărat, tânărul cel bun și frumos, falsul erou, ajutoarele, donatorul, trimițătorii. Mergând mai în detaliu, se pot face liste cu privire la statutul și denumirea ființelor din poveste: împăratul și împărăteasa, bătrânul și bătrâna săracă, fiii și lor, Făt-Frumos și Ileana-Cosânzeana, Spânul și țiganul. Mai

sunt apoi ființe simili-umane prin care se personifică însușiri, trebuințe, „determinații-definiție”: uriași, zâne, căpcăuni și zmei, pitici și draci, Lungilă, Păsărilă, Flămânzilă, Setilă și alții. Sunt prezenți și animale, animale ce vorbesc și-l ajută pe omul-erou care, fără ajutoare, de obicei nu se descurcă. Întâlnim, astfel, calul, cerbul, păsări măiestre, albine, furnici. Dar sunt și animale rele, fantastice chiar, balauri, dragoni. În sfârșit, capătă chip uman soarele și luna, zorile și amurgul, precum și zilele săptămânii: Sfânta Luni, Sfânta Vineri...

Personajele, eroii sunt antrenați în peripețiile poveștii. Dar acum se întâmplă mai ales evenimente exterioare. Pe dinăuntru, toate ființele noastre se schimbă foarte puțin, rămân într-un fel de pietrificare, într-o identitate cu sine care aproape permite să le definim prin câteva caracteristici adăugate numelui. Zmeul seamănă cu un om urât, are puteri mari și nu-i foarte deștept, fură de obicei fete de împărat și până la sfârșit e învins de Făt-Frumos; el e protejat de-o mamă grijulie care, mai întotdeauna, vrea să-l răzbune. Personajele au o identitate prin nume și definiție, fără a fi personalități cu destin și caracter individual, așa cum vor fi ulterior eroii de epopee și roman. Într-un fel, acești eroi sunt ființe „tipice”, dar într-un sens simplu și schematic al tipicului. Ele mai mult evocă vag decât prezintă pregnant. Evocă o lume în care imaginația adultului sau copilului poate intra în joc. Câte nu se implică, câte nu se ivesc oare în fantezia unui copil, când în basm apare o zână?!

Eroii trăiesc peripeții. Aceste peripeții pot fi și ele adunate și ordonate în câteva grupe mari, cu câteva subtipuri: de exemplu, nașterea și creșterea miraculoasă, furtul sau provocarea lansată de zmeu, călătoria dificilă, încercă-

rile, încălcarea interdicțiilor, lupta cu balaurul, ajutorul dat de animale... Situațiile-tip au fost identificate și în povestea fantastică și în povestea mitică. Analiza a relevat, pentru un grupaj unitar de povești fantastice sau mitice, unități minime ale „discursului”, constând din situații, evenimente și raporturi ale protagoniștilor ce se repetă cvasiidentice. S-a vorbit și se vorbește încă de „miteme”, ca de elementele unui cod care, prin combinație și o anumită ordonare, ne dau povestea. Revenind puțin la problemele ridicate în capitolul precedent, s-ar putea spune că aceste situații-tip pot fi considerate și ele ca niște locuri. Locuri ce se pot înlănțui — ca mărgelile pe ață — asigurând și rangul de rost al povestirii. Aceste „toposuri”, aceste „locuri comune” au fost studiate de Aristotel în legătură cu discursul adevărat și convingător. În culegerea textelor sale numită *Organon* — tradusă tardiv prin „logică” — ele sunt comentate în cartea a patra, cea a „Topicii”, înainte de ultima, cea a „Respingerii sofismelor”. Dar despre „toposuri”, Aristotel vorbește și în *Retorică*, această carte care într-un fel continua *Organon*-ul. Problema „locurilor comune” a făcut parte în mod constant din teoria retoricii — deci a discursului ce susține un adevăr plauzibil cu intenția de a-i convinge pe alții. Ea a ocupat un loc central în cultura greco-romană. Iar ulterior, această „Topică” a stat la baza „Literaturii Evului Mediu Latin” — cum s-a susținut cu temei —, la baza universului literar din care s-a născut literatura Europei, cu toate romanele sale.¹⁵

Înlănțuirea cu logică și sens, într-o anumită ordine a „mitemelor” sau a „locurilor comune”, organizează „tema” și coerența povestirii, susținută de un timp specific. Cineva susținea că „timpul este o ordine a succesiunilor”.¹⁶ Desigur,

aceasta e prea puțin spus. Dar ceva e totuși surprins în această formulare. „Mitemele“ sau unitățile de basm, ordonate printr-o succesiune inteligibilă și cu sens, introduc un timp, se organizează într-un timp al povestirii. Timpul decurge și se etalează acum, dintr-o și printr-o desfășurare dramatică. După cum învățăm cu toții în clasele primare, povestea are un început, eroi, o intrigă, o desfășurare, un punct culminant și un final. Această tensiune, ce duce prin încordarea conflictului la criză și la deznodământ, nu e doar inima artei — cum sugera Hegel atunci când vorbea de tragedie —, ci baza oricărei povestiri independente ce-și fundează prin sine timpul propriu, în contextul și în interiorul timpului ficțiunii, al imaginarului, al teoreticului. Toată structura interioară cronogenetică a povestirii sau a discursului se organizează pe cea anumită ordine a succesiunii „mitemelor” sau „locurilor comune” ce dau coerență și sens atât basmului, cât și discursului retoric. Această problemă a fost abordată de Aristotel în Retorica sub denumirea de taxis. Taxis care a fost redescoperit în secolul nostru, mai cu insistență privitor la artă, la literatură, începând cu „formaliștii ruși” și terminând cu „structuralismul francez”. Ordinea expunerii, „taxisul” ce organizează afirmarea elementelor discursului, organizează atât sensul său global, cât și temporalitatea sa.

Povestea multiplică timpul uman. Avem, pe de o parte, timpul măsurat de ceasornice, în care o ascultăm, o citim, o percepem, o înțelegem. Apoi, timpul târâmului teoretic în care povestea viețuiește și în care-și desfășoară propria temporalitate, structurată prin „toposuri” și „taxis”. Și, în sfârșit, timpul propriu al eroilor ce o populează, al înșeși ființelor intermediare. Și care se va impune progresiv, odată cu ro-

manul. Această multiplicare a timpurilor e valabilă pentru orice formă a povestirii. Un psiholog francez susținea că actualul trăit de un om concret se dimensionează doar prin trăirea-eveniment a subiectului care se poate transforma în relatare. Desigur că această povestire a trecutului personal va fi afirmată tot într-un prezent. Cineva depune o mărturie despre evenimente petrecute în trecut, în actualitatea unor dezbateri judiciare. Timpul uman e în permanență multiplu, desfășurat pe variate planuri. La acesta contribuie în egală măsură procesul de anamneză, de coborâre realizată în prezent pe axul memoriei; cât și proiectarea imaginară în viitor. Ceea ce dă însă coerență și fundament acestor interpretări e afirmația prezent-sintetică a logosului.

Povestea se relevă, deci, ca desfășurându-se într-un târâm propriu, ca dezvăluind un timp propriu, ca organizându-se prin peripețiile unor ființe, prin evenimente ordonate într-un anumit fel, astfel încât totul apare coerent, inteligibil, adunat în jurul unei teme și al unui sens. Această coerență și inteligibilitate, această temă și acest sens sunt de fapt primele care ne apar, pe care le sesizăm atunci când receptăm sau citim povestea. Și apoi, sinteza tematică și de semnificație a poveștii poate fi rezumată sau dezvoltată în cadrul unor variante. Din punct de vedere stilistic, se pot multiplica descrierile și caracteristicile eroilor și situațiilor, se pot introduce personaje și episoade secundare, complementare, pot apărea dialoguri, descrieri, comentarii, aprecieri circumstanțiale sau generale, astfel încât ansamblul se divide la infinit, estompându-se. Sinteza tematică a poveștii se poate dilua, poate rămâne doar o chemare, o țintă.

În perspectiva condensării și rezumării unei povești

vor exista, de asemenea, limite; limite care nu sunt ferme, dar care trebuie totuși admise. Limite dincolo de care povestea nu mai e poveste. Sau e evocarea unei povești cunoscute: evocare prin titlu, prin „pars pro toto”, prin formularea seacă a temei. Variantele unei povești păstrează ceea ce e esențial în ea, ceea ce e fundamental și specific, fără de care ea nu mai e povestea respectivă. Aici reapare, la fel ca pentru eroi și pentru situații, problema tipurilor și a claselor tipologice. O poveste foarte rezumată va constitui o poveste tip. Iar la un anumit moment, într-un anumit context cultural, numărul tipurilor de poveste poate fi considerat ca finit.

Coborând până la un nivel minimal, din poveste rămâne un subiect-temă, eventual având o semnificație. Un subiect-temă de poveste poate fi considerat ca mereu inclus în alte povești mai largi. Semnificația temei poate fi apoi condensată, cum se întâmplă în parabolă, în pildă, în alegorie. De la acest nivel minimal, povestea poate fi apoi, din nou, dezvoltată. Oricum, alături de universul propriu-zis al poveștilor efectiv existente într-un context cultural dat, conștient al acestuia, există și un „univers al temelor”.

Iar tema unei povești poate fi narată în diverse variante prozodice. După cum ea poate fi transpusă și în poem sau dramă, în arte figurative, în pictură. În cadrul acestor diverse „reprezentări” ale unei povești, „taxisul” și „tropii” vor asigura ceea ce se numește „literaturitatea” sau calitatea artistică a unui text de poveste.

Să ne gândim acum, puțin, la omul vârstei poveștilor: a poveștilor pe care azi le numim basme. Acesta este mai întotdeauna un om marginal. Adică un om ce stă în marginea altor realități umane mai grave, mai impunătoare, mai

structurate. Copilul, cu zânele și cu piticii săi, stă în marginea realității formidabile a adultului. Omul străvechi, povestind acasă, seara, printre ai săi, stă în marginea ritualurilor cutremurătoare, în cadrul cărora, miturile sacre fac să fie prezent, alături de strămoșul original, zeul. Sau, povestind la clacă, într-un sat românesc de la începutul veacului, omul stătea în marginea realității aproape de neînțeles a orașelor, cu uzinele și mașinile sale care scot fum, aleargă, ba chiar încep să și zboare. Pentru omul acestui sat, istoria este prezentă mai ales prin strămoși, prin legende. Bătrânii și tinerii povestesc despre cei de demult, despre eroi locali, despre oamenii de seamă, despre haiduci; ei amintesc și cântă despre Pinteș și Jianu, despre Gruia lui Novac, despre Iancu, Tudor sau Horea. Iarna, printre nămeții de zăpadă ce se așază în valuri — precum, pe vremuri, valul lui Traian — deci printre „troiene” de zăpadă, pe vremea când poetul gândește:

„Ne-or troieni cu drag

Aduceri-aminte...”

copiii, flăcăii, bărbații merg din casă în casă, cântând

„Și veni mai an Bădița Traian...”

Seara, la gura sobei, se povestește despre Alexandru Macedon:

„Cică, după ce a străbătut Alexandru cel Mare până la raiu, a aflat un rege anume Ioan șezând pe tronul său și ținând picioarele sale în apă clocotită de izvor. Întrebat fiind de ce face aceasta, zise regele Ioan că apa astfel întrebuințată are darul întineririi. Alexandru cel Mare se rugă atunci să-i dea și lui puțin din această apă și ceea ce o primi o păstră foarte bine. Cu toate acestea, însă, cele două servitoare ale sale i-o furară, și de atunci, fiind ele vecinic tinere și cunoscând viitorul fiecărui om, la nașterea sa îi ursesc soarta.”¹⁶

Soarta omului stă sub semnul unor ființe supraumane ce se mișcă în regnul ființelor intermediare. Dar aceste ființe animate ale credințelor și superstițiilor populare au parte de mai puțină „povară” decât cele din basm. Ele produc puține variante, sunt mai puțin declinabile, întrecându-se însă mai viu cu viața de zi cu zi a omului. Ursitoarele care țes urzeala ursitei vin la patul copilului nou-născut, îi definesc destinul și caracterul. Uneori, treaba o fac unul sau doi îngeri, călăuziți de steaua sub care pruncul s-a născut. Și apoi, îngerul se așază în dreapta omului povățuindu-l înspre bine; căci în stânga sa se așază diavolul. Numai că acest înger păzitor — care din când în când își mai părăsește protejatul pentru a urca în cer, pentru instrucțiuni sau rugăciuni — are și el firea sau puterea sa. El poate fi tare sau poate fi slab. Caz în care și omul nostru, fiind „slab de înger”, nu se mai descurcă bine în viață, nu are curaj, păcătuiește.

Descurcarea în viață a omului mai ține de multe altele; ea ține astfel de noroc. Fiecare om are Norocul său, ce trăiește într-o țară a Norocelor. Degeaba se chinuie și se străduiește câte unul, dacă Norocul lui trândăvește. Și atunci, bietul muritor pornește la drum, află unde-i țara asta, tărâmul acesta, și-și scutură bine Norocul, ca să-l mai trezească un pic. Dar Norocul nu ajunge întotdeauna; mai trebuie să ai și „Parte”. Câte un pescar sărac primește de la Norocul său o pungă de galbeni; și omul nostru îi pune pe rând în mămăligă, încercând să prindă cu fiecare câte un pește mare. Numai că îi pierde pe toți. Vine atunci de-l ajută Partea sa; pescarul prinde peștele în burta căruia erau toți galbenii. Dar pe lângă Noroc și Parte mai trebuie și Minte. Când treburile nu mai merg bine, Norocul se duce la Minte și se roagă: „Vino tot tu,

unde-ai fost, căci tu ești mai mare”.

Desigur, pe drumul său de viață, omul mai are parte și de diavol; și nu numai de cel personal, ci de cel întâlnit din când în când pe margini de răzoare, prin iazuri. Fiind de obicei cam prost, diavolul acesta minor e deseori păcălit de câte unul ca Dănilă Prepeleac. Diavolii se așază însă în ierarhii, au atribuții și determinări multiple, de la cea de „ne-fărtate” până la cea de „împelițat”. Împelițat ce face din omul pe care-l prinde în mrejele sale, fie o ființă cu limite și fără de orizont, fie o ființă fără de limite, îmbrăcând mereu diverse piei, diverse chipuri, fără a se putea opri la o formă cumsecade, într-o bună rânduială. Adică, atunci când îi reușește treaba, când intră în om și îi strică socotelile, dracul îl împiedică să se definească printr-o „limitație ce nu limitează”. Astfel, însă, diavolul e legat de muncă. Și nu numai într-un sens rău, ca atunci când îl muncește, când îl chinuie pe bietul om; ci și în sensul mai bun, de trebăluială, ba chiar de treabă dusă la capăt. Iar în bătrâni, la origini, diavolul acesta muncitor conlucra chiar cu bunul Dumnezeu la facerea lumii.

Și așa, mai cu una, mai cu alta, îi trece omului și viața. Sună sorocul și vine moartea cu coasa ei. Moartea pe care o încuie pentru un timp, în coșciug, Ivan Turbincă. Moartea de care nu poate scăpa nici cel ajuns în țara „tineretii fără bătrânețe și a vieții fără de moarte”. Prin aparentă greșeală, la prima vedere. De fapt, prin vocația sa de a rămâne fidel individualului său înrădăcinat într-un sol natal.

În satul nostru se știe, de mii de ani, că, odată cu moartea, oamenii aceștia individuali nu pier definitiv. Sufletele lor se duc undeva, într-un tărâm al lor. Unii oameni, oameni strigoi, se pot întoarce printre cei vii și-i pot necăji.

Cine se face strigoi? Strigoii se fac din copiii cu semne la naștere, din cei născuți din rude sau prin tufe, din cei morți nebotezați, prin naștere din alt strigoi, prin ursită. Unii strigoi sau strigoaice pot fi cunoscuți de pe când sunt în viață, după semnele trupești mai ales. Iar dacă știi aceasta, e nevoie de mare precauție la înmormântare, de o preparație specială. Căci altfel, strigoii iese noaptea din mormânt, vine de-și vizitează nevasta sau iubita, sperie rudele, deoache oamenii și vitele. Așa că pentru a scăpa de astfel de necazuri, mortului cu pricina i se înfige un țăruș în inimă. Dar și pe când trăiesc, oamenii strigoi se poartă într-un fel aparte. Noaptea ei își părăsesc trupul, se duc și se înhăitează cu alte suflete de strigoi, țin adunări pe muntele Găina. Ba chiar, ziua, ei se pot da de trei ori peste cap, prefăcându-se în câine sau lup și atacând oamenii, mai ales propriile neveste. Strigoii pot umbla mai multă vreme preschimbați în iezi, pisici, câini, porci, șobolani, lupi...

Dar lucrurile se mai pot petrece și altfel. În loc ca omul să se aplece spre animalitate, animalul se poate înălța spre om. Prieten al păstorului poate fi mioara, vorbindu-i despre complotul ce se pune la cale. După cum, tot confident sau prieten îi poate fi calul. Ba și șarpele, atunci când se așază sub casă, când devine „Șarpele casei”, pe care uneori, vara, în liniște, îl auzi ca un ticăit. „Dacă șarpele fuge din casa cuiva, atunci acea casă are să rămână pustie sau are să moară mulți din casă”. Șarpele poate fi și dușman, atunci când omul îl zgândărește în groaza sa, atunci când râvnește la comoara pe care o privește. După cum dușmani îi pot fi „sorbul apelor”, „Muma Pădurii” ba chiar și zilele săptămânii, joimarița și marțolea, ce pedepsesc fetele ce nu le dau ascultare. În

schimb, el poate fi sprijinit de Sfânta Vineri, de Sfânta Duminică.

Totul, în jurul omului, are viață. Ca oriunde în vremuri de demult, totul e însuflețit și personificat. Amurgul îl dă pe Murgilă, zorile pe Zorilă. Vântul și soarele, norii și ploile, fulgerul și apele, pământul cu florile, ba chiar și subpământul cu tărâmurile sale, totul are un loc și un rost în această lume ce învăluie omul. Și iată așa, omul nostru, așezat în sat, e înconjurat de straturi nenumărate de ființe — ființe intermediare, desigur — care dau tuturor o așezare bine știută, o înțelegere ordonată, o explicație fermă. Ca și pe vremea groazei, parcă în jurul omului se învârtesc sfere concentrice în care locuiesc — sintetizându-le și stând de strajă — ființe de diverse ranguri, ierarhii succesive de arhonți. Sau, la fel ca pe vremea înfloririi marilor religii, ca în mijlocul unei lumi centrate de o biserică creștină sau de un templu budist, nenumărate ființe de dincolo de om — dar pentru om — roiesc în jurul lui, creează o țesătură, o urzeală, un domeniu organizat, o ordine, un cosmos. Cosmos ce se împotrivesc stihiei, neprevăzutului, amorfului, haosului. Cosmos ce crește și se afirmă împotriva negației diavolului, a principiului răului. Cosmos ce se luminează împotriva întunericului, a nimicului, a golului, a răului, prin treptele bine rânduite ce urcă spre înălțimile transcendente unde zace, de unde iradiază și cheamă ființa zeului, a lui Dumnezeu cel fără de începuturi, fără de condiții, a Dumnezeului absolut.

Povestea, poveștile ce plutesc și se încheagă în tărâmurilor propriu induc și fac vizibilă, pentru lumea omului, „sinteza”, cu tot miracolul ei. Povestea, prin sinteza ei proprie, învăluie și etalează sinteza arcului, a ființelor intermediare ce lo-

cuiesc în această lume a ficțiunii. Pentru ca, tot prin povești, să se țese apoi sinteza cosmosului uman. Cosmos imaginat de oamenii cei vii; cosmos care, la rândul său, așază la locul lor acești oameni pieritori.

Dar iată că omul nostru din sat se urcă în carul său cu boi și pleacă la oraș. Aici totu-i pare la început o învălmășeală de nedescris, cumplită, un haos. Toți aleargă în toate părțile, toți strigă, se-mbrâncesc, ascultă de semne ciudate. Și atunci, țăranul nostru se așază pe o piatră, pe o bancă, într-un colț mai retras: el își desface cu grijă traista, își scoate și își taie pe-ndelete pâinea cu slănină, cu ceapă, o mănâncă și așteaptă. Așteaptă privind. Privind și cugetând. Încetul cu încetul, el vede și pricepe ordinea străzilor ce duc spre un centru, spre piața cu biserica și primăria ei, spre agora. El bagă de seamă că oamenii aceștia, orașenii, din timp în timp, se duc și vin din locuri în care fiecare face câte ceva pentru semenul său, unde se muncește. În piață el privește nu numai comerțul, schimbul, banii, ci și monumente, pietre cioplite ridicate în cinstea eroilor, a evenimentelor istorice, a unor personalități. Poate că și aici, în burg, în urbe, în oraș, oamenii tot mai cred în draci și îngeri. Dar parcă doctorii spun ceva mai limpede de ce un om are un trup cu semne, de ce și cum mor tinerii înainte de vreme, în mod nefiresc. Și o spun pentru că știu câte ceva, pentru că sunt învățați, pentru că au știință. Aici, la oraș, vecinul strigoi sau vârcolac e, în primul rând, un om rău, ce poate fi pedepsit de legi; sau un om nebun, tratat prin ospicii, prin spitale. Încetul cu încetul parcă și aici lucrurile și oamenii stau în mod firesc la un loc, se potrivesc unul cu altul, se așază mai fiecare acolo unde se cade, unde trebuie, la locul său. Se află parcă și pe aici o

potrivire, o ordine — o altă ordine desigur, — ce se luptă și ea cu stihiiile, cu haosul. Ordine a lumii care învinge prin sinteză nu doar împotrivirea fără rost a dezordinii, ci chiar negația, chiar nimicul, dezlănțuindu-se apoi și ea spre vămi nevăzute, spre absolut.

Dar poveștile, poveștile sale de la țară, de la clacă? Ce-o fi cu ele? Privind mai atent, parcă sunt și pe-aici povești, un fel de povești. Ele s-au așezat acum — așa se pare — prin scripturi, prin cărți, prin reviste. Ele sunt acum scrise și citite, se găsesc prin librării, spre cumpărare, la fel ca și pâinea, ca și vinul. Povești despre credințe și zei, despre legende și epopei; povești despre eroi istorici și eroi fictivi, povești denumite romane, povești denumite teorii științifice. Ba mai mult — și aici — la oraș, la fel ca și la țară, continuă istorisirile despre vecini, bârfele, caracterizările. Și, la fel, oamenii povestesc despre ei înșiși, despre ce li s-a întâmplat recent sau mai demult. Astfel de povești apar chiar și prin cărți, ca amintiri, ca mărturii, ca autobiografii. Iar mai târziu, fostul nostru om de la țară vede cum poveștile acestea, scrise cu slove pe hârtie, o pornesc de-a valma, din cărți și din reviste, se urcă pe ecrane de film, intră în case, țâșnesc din radiouri, din televizoare. Astfel încât și aici — ca peste tot în lumea oamenilor — sinteza povestirii centrează nu numai coerența ființelor intermediare, ci și pe cea a unui cosmos, a unei lumi umane cu rost.

Poveștile nu au murit. Ele nu pot muri, deoarece nu se poate anihila instanța teoretică a existenței umane, înrădăcinată în solul relatărilor și istorisirilor, avântându-se de aici spre abstracțiunile reflecției raționale, intermediind între oameni, mediind spre absolut. Dar ființa prezentă în poveste nu e o ființă anodină, o ființă cenușie, chiar dacă ea ne este

descrișă uneori astfel. Dincolo de banalitate, povestea, orice poveste, este, într-un fel, o sărbătoare. Iar timpul pe care ea îl relevă și îl impune este un timp special, un timp sărbătoresc.

În mijlocul horei acestui timp sărbătoresc al povestirii, ființele intermediare ies în relief, își impun existența lor proprie, ființarea lor, se încheagă și prind acum formă, prin nume, chip și caracter.

DESPRE NUMELE, CHIPUL ȘI CARACTERUL FIINȚELOR INTERMEDIARE

Să presupunem din nou, ca la început, că poveștile cu eroii lor preexistă oamenilor vii. Și apoi, să presupunem, invers, că ele sunt născute de oamenii aceștia și așezate undeva, într-un loc să zacă, la păstrare. Și scrutând din nou problema, să vedem cum, de fapt, oamenii noștri scormonesc fără-de-necetare acest loc, acest tărâm, cum ei se-mpărtășesc în mod firesc din lumea aceasta de poveste, din eroii ei. Și, deci, cum ființele noastre intermediare sunt, dacă nu născătoare, atunci cel puțin modelatoare de oameni. Unde începe oare cercul?

Până una-alta, un nume or fi având, or fi purtând și oamenii de prin coclauri sau conace. Dar nume poartă cu siguranță zeii și eroii, locuitori și ei, în felul lor, ai lumii omenești. Au oamenii chip expresiv? Desigur. Dar omenirea începe prin a modela și ciopli chipul zeului, apoi al eroului. Și, de abia în zilele noastre chipul mai al tuturoră începe să se desprindă din circumstanțialitate, din amintiri, fixându-se în fotografia de pe buletin, din album. Dar caracterul?! Cum stăm oare cu caracterul?! Caracterul este, în primul rând, un ansamblu de determinări calitative ce definește un individ, așa cum apare el în acțiune, în manifestarea sa, prin peripețiile sale desfășurate în interrelații, de-a lungul timpului. Zeii au un fel de „caracter-definiție”, coborând din numele lor; și aceasta deoarece timpul lor este eternitatea. Eroii ce făptuiesc isprăvi încep să aibă un caracter mai ferm, de vreme ce scot la iveală acțiuni proprii ce se desfășoară într-un timp propriu și determinat. Apoi, eroii aceștia trec din legendă în epopee, în cronică istorică și în caz „agoric”, în roman și biografie, apro-

piindu-se de viața omului de zi cu zi. Dar acesta din urmă? Omul din fața noastră, prietenul sau dușmanul nostru, n-are oare și el caracter? Dar noi, cei ce întrebăm? Ba are, ba avem, desigur, la fel cum avem și chip și nume. Numai că pentru omul viu caracterul apare, se relevă, se afirmă doar în cadrul comentării sale comunitare. Adică atunci când individul e neprezent, când el e o ființă reprezentată, imaginată de alții, de ceilalți, de „noi”. Atunci când existența sa se desfășoară la fel ca cea a ființelor de poveste. Nu vom putea niciodată vorbi despre caracterul unui om anume, dacă nu-l considerăm o persoană reprezentabilă și reprezentată în plan comunitar, într-o instanță care permite împărtășirea și dezbateră, comentariul său. Și astfel, lumea ființelor intermediare este matricea și umbra pentru ceea ce va fi numele, chipul și caracterul omului viu, ale persoanei umane reale, concrete. Desigur, când urcăm în planul generalității, atunci când caracterul devine etos, ființele intermediare sunt și ele puțin lăsate în urmă de înălțimea spirituală a dezbaterii și existenței. Dar ele nu dispar cu totul nici de aici. Și zeii, împreună cu eroii de poveste și cazurile dezbătute în agora, etaleză probleme morale, sunt toposuri pentru posibile dezbateri etice. Ca să nu mai vorbim că, în perspectiva eticului, ne mai putem referi și la ființa intermediară a „daimonului”.

*Hyperion ce din genuni
Răsai c-o-ntreagă lume
Nu cere semne și minuni
Care n-au chip și nume.¹⁸*

A avea nume și chip înseamnă a putea fi reperat, identificat, a avea o existență efectivă, reală. Hyperion are nume

și chip, deci există, cuprins cum e în peripețiile sale cu Cătălina. El centrează o întreagă lume, cu care răsare din genuni, e cuprins de setea coborârii pe pământ, a împlinirii prin dragoste cu fata cea pământescă și individuală. Și totuși, cu toată existența sa reală — de poveste —, el este o entitate generală, dacă nu generalul însuși, reunit însă și sintetizat sub numele, chipul și caracterul unei ființe intermediare.

Nume au, desigur, oamenii în carne și oase. După cum nume au și lucrurile lumii; lucruri pe care ei le cunosc și le manipulează. Tot ceea ce există pentru om are nume. Prin nume, lumea umană prinde consistență, lucrurile devin chestiuni comunitare, accesibile și comunicabile tuturor. „Ceva” reperat și renumit este încă ceva vag, difuz. Îndoielnic. Fixată în nume, apariția e surprinsă, este prinsă. E deschisă calea definiției, a relevării existenței esențiale, „noumenale” a lucrurilor. Dacă ceva are nume, el există, trebuie să existe; trebuie căutat, răscolit, aflat, tot ceea ce stă în spatele numelor. Și dacă nu e găsit nimic, numele trebuie desființat. Căci doar miracolul e de nespus, de nenumit.

Au nume nu numai oamenii, ci și casa și sabia, lucrurile fabricate, uneltele și obiectele, botezate zi de zi, la ieșirea din procesul de producție, cu denumiri comune, familiare sau de cod. Obiecte ce împânzesc pământul și cerul, apa și pădurile. Prin numele lor acestea sunt identificate și clasificate, „indexate”, definite și dirijate uneori de la depărtări, ca sateliții. Dar și lucrurile lumii, ființele lumii, obiectele lumii nefăcute de om au nume, precum și animalele, nume dat, conform tradiției biblice, de Adam nomotetul. Au nume cerul și pământul, oceanul și Hadesul, cetățile locuite, munții, râurile, locurile evenimentelor, vremile memorabile, caii,

câinii, pisicile. Și are nume apoi tot ceea ce definește viața umană: apar astfel cuvinte ale „circulației interioare”: binele, gândirea, sufletul, corpul, eroismul, conștiința, caracterul. În sfârșit — într-un sfârșit care e de fapt un început — au nume zeii. Desigur, toate numele menționate până acum sunt substantive, denumiri de „substanțe”. Logosul uman nu se rezumă însă la atât. Cuvintele ce-i țin urzeala desemnează în egală măsură acțiuni — prin verbe —, însușiri — prin atribute, ordinea — prin numere și așa mai departe. Dar, la fel ca în cazul categoriilor aristoteliene, s-ar putea și la acest nivel diferenția ranguri, substanța-substantive plasându-se în prim plan, fără a avea pretenția să epuizeze problema. Așa a procedat, de altfel, și Platon în Cratylus. Și această focalizare s-ar justifica cu atât mai mult cu cât doar substantivele aduc pe lume numele proprii. Sau, ca să intrăm mai direct în subiectul nostru, doar la acest nivel se relevă numele zeilor. Odată cu numele zeilor ne întoarcem cumva înapoi, spre numele oamenilor. Spre deosebire însă de acestea — dar în consonanță cu situația eroilor — numele zeului, este în primă instanță, unic: nu-l poartă mai mulți în lumea sa zeiască. Cu acest nume unic zeul se diferențiază de ceilalți zei, are un loc al lui în sistemul zeilor dintr-o cultură dată, sistem structurat într-un anumit fel, pe baza ierarhiilor și genezelor povestite de poveștile mitice. Însă, într-o a doua instanță, numele zeului nu e unic. El e multiplicat prin determinării definitorii: Afrodita are ochi albaștri, Apollo se mai numește Săgetătorul, Pythianul etc. Într-o a treia instanță, zeii aceștia au și un nume mai adânc, esențial, misterios. După cum se știe, cel mai adesea nu se cunoaște „adevăratul” nume al zeului. Numele zeului suprem este cel mai des imposibil sau interzis să

fie cunoscut sau pronunțat. În spatele multiplului fenomenal stă deci numele său adevărat, numele „noumenal” ce trimite spre un univers „numinos”. Cine cunoaște, acela stăpânește adevăratul nume al zeului, adevărata sa față, adevăratul său suflet, adevăratul său caracter, acela are puteri asupra sa. Dar oricât de important prin el însuși, numele zeului derivă totuși, sau e generat, e susținut de povestea sa. Ce ne spun numele de Uranus, Gea, Cronos, Zeus, fără de povestea lor? Cronos este zeul ce-și devoră copiii; dar el e și cel care învins de Zeus și Methis, prin dibăcia cărora restituie vieții pe cei înghițiți. El este un zeu înfrânt. Iar azi, departe de a mai înghiți pe cineva, e el însuși înghițit de oamenii „cronofagi”. Povestea zeului ne dă și definiția sa, pe care numele, prin el însuși, oricât de transparent ar fi (de exemplu, Cronos = timp), nu ni-l dă. Povestea explicitează și determinațiile ce se adaugă numelui principal al zeului. Ea ne informează de ce Apollo e numit Pythianul, Săgetătorul. Și totuși, povestea nu spune totul, nu e mai tare decât numele. Ea poate fi doar una din poveștile paralele, poate fi degenerată, contrafăcută, poate conține date neesențiale, poate trimite pe căi greșite. Numele e mai condensat și mai puternic, e un centru de colectare, un nod bine strâns. Desigur, dacă avem în vedere numele privit în bogăția sa, în multiplicarea sa prin determinării și în adâncirea sa prin numele „adevărat”, cel care, ca nume esențial, dar mai puțin public, fundamentează și originează ființa ca adevăr.



Ajungem acum, în discuția aceasta despre nume, din nou la numele oamenilor vii. E adevărat că în povestea mitică omul apare târziu și cu rol minor; dar fără el toată suita de povești s-ar năruși. În jurul numelui oamenilor, cel al zeilor și al lucrurilor vor gravita și vor zumzăi, vor crea o aureolă și un fundal, se vor dilua progresiv într-o problematică secundă. Un om care a prins viață din biologia părinților săi și s-a născut, primește un nume prin botez, cu mult înainte de a fi un om propriu-zis. Numele său de Alexandru, Mircea sau Maria, de Vultur-Albastru sau de Cel-dăruit-de-zei e oferit de câmpul lingvistico-semantic al culturii poporului în care a apărut, de tradițiile și concepțiile ei, de opțiunile familiei (sau tribului) care a botezat copilul, opțiuni argumentate, desigur, într-un fel. Și individul crește, ajunge la conștiința de sine, devine om printre oameni, cu numele său în spate, onorându-l sau nu. Goethe nu este nici noroi, nici zeu, deși tinde sau preferă să fie mai mult zeu decât noroi. Hermogene nu e chiar Hermogene de vreme ce nu înțelege descifrarea sensului numelor. Maria are o viață amară sau nu?! Mircea Eliade înseamnă oare, prin existența sa, pace, lume, om vestit și solar sau nu?! Ca oameni, ca indivizi conștienți care, în parte, ne construim viața, ne onorăm oare întotdeauna numele pe care îl purtăm? Sau ne marchează oare, cât de cât, numele pe care-l primim involuntar, odată cu involuntara noastră naștere?

Privind din afară, din exteriorul sociologic, numele poate juca un rol important. Cineva, prin nume, deci prin naștere, face parte dintr-o familie ilustră; cei din jur îi păstrează stima cuvenită familiei. Cineva poartă un nume infam, ridicol, obscen; cei din jur îl desconsideră, rid, până ce împrecinatul fuge sau își schimbă numele.

Schimbarea numelui! Omul își poate schimba numele în mod oficial, prin lege, dacă acesta nu-i place, dacă se mută în alt câmp cultural. El se poate re-numi prin adopțiune sau căsătorie. Un scriitor ce preferă discreția își ia un pseudonim... Un conspirator, membrul unei societăți secrete, adoptă un al doilea nume. Și apoi apare porecla. Porecla o atribuie alții, colectivitatea, în raport cu cele întâmplate cuiva, în raport cu particularitățile acestuia. Omul devine Movilă sau Furnică... cel Frumos... sau... cel Mare. Porecla poate fi de glorie sau de ocară, de caracterizare, de trimitere la ceva definitoriu sau la ceva unic. Cine a cucerit Germania se va numi Germanicus, cine a călătorit la Ierusalim se va numi Hogeia. Re-numirea prin poreclă poate face din cineva un om renumit în această lume, în bine sau rău. Dar lumea aceasta, cu tot lumescul ei, poate fi părăsită. Cine intră într-un ordin călugăresc nu va mai da nume orașelor ca și Constantin, Petru, sau Washington. El va parcurge o deliberată depersonalizare, numele său va fi unul din lista sfinților recunoscuți; el se va numi Varlaam, Pafnutie, Vichente. În sfârșit, de data aceasta fără opțiunea sa, omul își pierde identitatea și ființa, odată cu pierderea numelui, în lagăr. În lagărul nazist el devine un număr imprimat pe mână. Iar anularea numelui, la fel ca pierderea sau vinderea umbrei, este marca unei amputări existențiale fundamentale, a de-personalizării.

Peripețiile numelui sunt consubstanțiale cu peripețiile vieții, ale existenței personale ale unui om, ale unei ființe. Odată cu desfășurarea și adâncirea vieții sale, conținuturile și sensurile poveștii acestei vieți vor vibra și în numele său. Pentru orice om, la fel ca pentru zei, în cele din urmă numele va rezona, va apărea ca multiplu, ca iradiind determinații și

definiții, ca înrădăcinat într-un nume propriu adevărat, intim, secret și public în același timp.

Impunându-se în planul vieții sociale, în plan „istorico-agoric”, numele oamenilor capătă o prezență de monument. Oamenii celebri denumesc străzile orașelor, marcând desfășurarea microcosmosului uman al comunității respective. Descoperitori și gânditori de geniu dau numele lor statelor sau medicamentelor, fenomenelor fizice și insulelor marelui ocean. Numele unor oameni luminează epocile, devin simbol pentru mulțimi, condensează înțelegeri istorice. Dar nu numai oameni reali, cu numele lor, intră în legendă, în poveste. Și ființele de poveste, cu numele lor, se joacă cu viața oamenilor vii. Ființele pieselor și romanelor pot deveni tipuri, modele și referințe pentru caracterizarea muritorilor. Un Harpagon sau un Tartuffe, un Oblomov sau madame Bovary constituie realități umane, plâsmuiri umane prezente în spatele unui nume; și care modelează existența, gândirea existențială a multor oameni. Operele literare aduc în lumea oamenilor numele multor tipuri cu valoare matriceală, de exemplu, de model. Dar aceste nume, fie ele Julien Sorel, Tom Jones, Stavroghin sau Laverkun, se impun nu prin ele însele, ci prin determinațiile lor caracteriale; și, desigur, prin rostul și sensul peripețiilor prin care eroii se relevă în roman.

Ceea ce e valabil pentru roman e valabil și pentru eroii de epopee, ba chiar de legendă; dar numai parțial, estompat. Și Siegfried, și Achile au un caracter propriu și trăiesc peripeții. La Hercule și la Meșterul Manole mai importante sunt totuși gesturile, desigur, mărețe, trăsăturile caracteriale fiind însă monotone, reduse, unice chiar, povestirea exemplificând acest „caracter-definiție” sau „caracter-simbol”. Numele însă,

având în spate întâmplările relatate de poveste, se instituie ca o paradigmă, ca centru de referință, eventual de derivare, de exemplu, heraclizii dorici. Mai în jos însă, apropiindu-ne de câmpul poveștii mitice, basmul fantastic aduce în joc nume mai primitive, nume-definiție. În numele purtate de oameni, sensul explicit deseori se pierde cu timpul; parțial prin uzură, prin preeminența vieții în rost. Înseamnă oare Bogdan sau Theodor „cel dăruit domnului?”; înseamnă oare Vasile — rege? Desigur. Dar totul este acum implicat în nume, aproape uitat în el. Numele circulă, distribuindu-se înmiit. Cantitativ el trimite la un principiu de identificare și clasificare. Și abia în mod secundar, atunci când apare în joc numele adevărat, sensul inițial al numelui e de pus din nou în discuție. Dar în cazul lui Făt-Frumos? De fapt există un singur Făt-Frumos care, în diversele povești, este eroul diverselor peripeții, și ele, în mare aceleași. Făt-Frumos, după cum îl arată și numele, este, în primul rând, frumos; apoi, el mai e și curajos, cinstit, bun; dar nu e prea puternic. Nu sunt dovezi nici că ar fi prea inteligent. De obicei el duce la bun sfârșit misiunile, ajutat fiind de alții, pe care i-a ajutat, sau pe care, pribegi și fără rost fiind, i-a acceptat pe lângă el, dându-le un rost. Și încă, cu Făt-Frumos mai e cum mai e; el parcurge oricum peripeții variate. Dar alți eroi de basm rămân la o singură caracteristică. Așa e Flămânzilă, Setilă, Zorilă, Vântul turbat și Sfânta Vineri. Personificările acestea schematic reprezintă mai ales funcții și instanțe fără a dezvolta în spatele numelui caracteristicile unui caracter. Există și personaje ceva mai complexe ce apar în anumite relații definitorii; cum e Piticul Barbă Cot în relația lui cu uriașii. Precum și personaje cu nume mai misterios, cu istorie și caracter mai complex, ce invită la me-

ditatie; cum ar fi Jumătate-de-om-călare-pe-jumătate-de-ie-pure-șchiop!...

Numele dă omului și ființelor intermediare o identitate ce se adâncește apoi progresiv, odată cu împlinirea vieții, cu multiplicarea determinațiilor existenței, spre originalitatea „numelui adevărat”. Dar el implică și o generalitate. Pentru început, pe cea a generării și a apartenenței. Prin nume, individul se închide într-o gintă, într-o națiune, într-un câmp cultural. Numele poate trimite apoi spre o instanță generală, pe care o invocă, al cărui ministru se instituie: „În numele regelui...” se va spune; „în numele legii...”, „în numele Domnului...”. Sau, cum invocă poetul:

*În numele sfântului
Taci s-auzi cum latră
Cățelul pământului
Sub crucea de piatră.²⁰*

Acest „în numele a...” leagă omul individual, pe de-o parte, de generalitatea înrădăcinărilor sale, pe de altă parte, de cea a proiectelor sale. Cineva, un atenian să zicem, va putea vorbi la Roma „în numele celor ce l-au trimis”. Poți „vorbi” în numele unui prieten, al unei prietenii sau al unei țări, în numele unui partid sau al unei bresle, al unui sindicat. Și apoi poți și gândi în numele unei tradiții ideatice, poți dezvolta teorii în numele ideilor unui gânditor genial pe care l-ai descifrat hermeneutic. Sau poți argumenta și respinge teze în numele logicii — mai mult sau mai puțin — elementare, al lucrurilor. Și, la fel, poți „trăi” în numele tradițiilor moștenite, poți „acționa” în numele unor principii, te poți „angaja” responsabil în numele unei cauze comunitare. Și, deci, în numele

unui scop, al unui sens, în numele binelui, al viitorului; al mărețului viitor formulat, desigur, într-un anumit fel. Și așa, una după alta, care în numele a câte... nu există omul!? Acest „joc lingvistic” invocă mai sus, pe marginea lui „în numele a...”, să fie oare gratuit? Un joc al cuvintelor? Poate da, poate nu; poate mai repede nu decât da. Numele e ceva adânc și serios, ce ține de fundamentele existenței umane; iar când numele joacă, chiar dacă pare că dansează de dragul propriei distracții, poate că se află ceva în spatele acestui joc.

Numele se află într-o zonă intermediară între individualitate și generalitate. Îscând ființa dată întru generalitate și deschizând-o spre unicitate, numele este începutul pentru ceea ce va fi „chipul expresiv”, definiția și caracterul. La fel ca și caracterul, el presupune și aduce în joc o tipologie, un sistem de clase, o clasificare. Problema numelui se va întâlni, la acest nivel, cu cea a cazului tipic exemplar, instaurator al noului.

Fără de nume nu se poate exista pe lumea umană, pe lume. Dar nu se poate exista omenește, nu se poate exista pur și simplu, nici cu nume prost ales, prost gândit, prost asimilat, prost instituit.

Numele, pe lângă faptul că susține un principiu de identificare în cadrul unui sistem de clase ierarhizate ce permite derivări, asigură, în ochii proprii și ai altora, unitatea ființei, identitatea cu sine, coerența determinărilor proprii, în spatele interrelațiilor, peripețiilor și metamorfozelor.

Coerența determinărilor anunțată de nume apare mai dezvoltată și mai bogată în caracter. Caracter au și oamenii vii, caracter au și ființele intermediare. Indivizii umani reali, înrădăcinați cum sunt în corpul lor biologic pieritor,

realizează o reunire sintetică a determinărilor și prin chipul lor expresiv și prin sufletul lor. Trupul însuși, cu forma și expresivitatea sa, asigură o identitate a subiectului în spațiu, un fel propriu de a fi al persoanei ce se afirmă și se delimitează astfel. Corpul omului, al animalului — ca și orice corp de altfel — ocupă un loc într-o lume, într-un târâm, aflându-se în interrelație cu alte ființe, cu locurile, corpurile, manifestările și expresiile lor. Expresivitatea corpului, „forma sa”, exprimă „sufletul”. Sufletul nu e ceva propriu omului, după cum o spuneau toți în vechime, după cum o sublinia Stagiritul în „De anima”, cu diferența, desigur, că la om sufletul e conștient. Sufletul asigură coerența subiectului în timp, în spatele peripețiilor și metamorfozelor acestuia, susținându-le. El se exprimă de asemenea prin corp. Conturul corpului, „forma” sa, exprimă sufletul, „forma” acestuia, devenind expresiv pentru alții, putând fi receptat, identificat, înțeles, descifrat, comentat, caracterizat. Pentru om, chipul expresiv se plasează la întâlnirea dintre două lumi: cea interioară a subiectivității sale conștiente și lumea exterioară, a celorlalți, cu care comunică și care-i citește expresivitatea. Instituindu-se în cadrul unei întâlniri, chipul expresiv capătă consistență, structură și adâncime. El se va diferenția, pe de o parte, în aparența măștii, în „persoană” — cum spune Jung. Pe de altă parte, în adâncimea și „umbra” secretului personal. Și astfel devine posibilă și uneori necesară „de-mascarea”, odată cu relevarea adevăratei fețe a cuiva.

Chipul expresiv, care reunește „forma” corpului și a sufletului, nu atinge încă nivelul caracterului. Acesta apare odată cu caracterizarea, odată cu comentarea prin limbaj, în cadrul unui dialog, a cuiva neprezent. Ființele intermediare,

văzute cum sunt de biologie, nu excelează prin corp și suflet, dar tind spre structurarea unui caracter, care e un fel de suflet secund. Ele există doar prin limbaj, doar prin așezare, invocare și comentariu, în cadrul logosului. În cazul lor, caracterul absoarbe și poartă chipul lor expresiv, corpul și sufletul lor eterat. După cum la muritori, invers, corpul și sufletul susțin și poartă cu ele caracterul persoanei. Ceea ce nu înseamnă că acum chipul expresiv își va pierde cu totul forța și semnificația. Zeii și dumnezeii se vor întruchipa în forme expresive, în variate toposuri sacre sau consacrate. Iar închipuirea umană va da chip vizibil diverselor ființe intermediare fantastice și diverșilor eroi de legendă, epopee și istorie.

Dar, pentru însăși problema caracterului, această transpunere a sa în imagine rostitoare e un fapt secundar.

Pentru om, caracterul are, desigur, un înțeles normal. Un „om de caracter”, o persoană ca caracter ferm, este cineva pe care te poți baza, căruia i te poți încredința, pe seama căruia poți să lași treburi comunitare. Ceea ce nu e cazul cu un om lipsit de caracter. Dar caracterul poate fi înțeles — și această înțelegere trebuie reținută în primul rând — și ca un ansamblu tipic de caracteristici sufletești expresive. Numele ce se multiplică în determinări, cheamă o definiție. Acum ne aflăm mai departe. Caracterul va însemna sinteza orientată a determinațiilor subiectului, stilul comportamental și expresiv, prin care aceasta ființează identic cu sine și diferit de alții. Adică prin care el este atât „el însuși”, cât și „într-un anumit fel”. În același mod cu numele, în primă instanță, caracterul apare ca ceva intermediar între individual și general. El e prezent prin clasele tipologice caracteriale, în care individul

intră ca într-o clasificare. Doar într-o a doua instanță caracterul relevă unicitatea individuală și generalitatea eticului.

Caracterul cuiva ne este făcut evident prin includerea sa într-o clasă tipologică e câte unei caracterologii, structurată în câmpul culturii, în câmpul logosului organizat prin intelect. Caracterologiile, modul de constituire și descriere a claselor tipologice au apărut pentru oameni din cele mai vechi timpuri culturale, la început corelate fiind cu destinul și cu astrele. În funcție de data nașterii, de zodie și steaua sub care omul s-a născut, drumul său de viață avea la dispoziție un număr finit de șanse și o fire bine circumscrisă. Desigur, omul apărea astfel ca fiind în mare măsură predeterminat din cer, atât în ceea ce privește caracteristicile sufletului său, cât și în ceea ce privește norocul lui. Vorba luceafărului ce se uită de sus la oameni și spune prin gura poetului:

*„Doar ei au stele cu noroc
Și prigoniri de soarte.”²¹*

„Prigoniri de soarte...!” Parcele torc firul, Moirele judecă, conducătorii cetății — ai Cetății Soarelui a lui Campanella, desigur — stau la pândă și permit acuplarea fericiților muritori atunci când pe firmament se arată o bună conjuncție a astrelor, când poziția stelelor asigură pentru omul programat a se naște un loc bine cumpănit pe pământ, un destin favorabil. Cine s-a născut sub o stea cu noroc, acela nu va avea prigoniri de soarte, iar caracterul său va fi bun, fericit. Acest caracter-destin, marcat de generalitatea abstractă a zodiilor, subliniază de la început o trăsătură fundamentală a caracterologiei, cea de a împărți oamenii într-un număr finit de clase bine determinate și delimitate. Fapt ce va rămâne

valabil și pentru caracterologiile medicale — cum a fost cea hipocratică-galenică, pentru care orice individ era flegmatic sau coleric sau sanguinic sau melancolic — cât și pentru caracterologiile „științifice” ale secolului XX.

Dar caracterul nu e o simplă etichetă ce se aplică unui om indiferent de faptul cum el este de fapt, doar pentru că s-a născut la o anumită dată sau prezintă un număr oarecare de trăsături pe care o caracterologie le consideră suficiente pentru a-l asimila unui tip. Dimpotrivă, caracterul emerge din firea adâncă a subiectului, se încheagă drept substratul permanent și potența existenței desfășurate a omului dat, ca ființă identică cu sine în spatele — și ca o consecință a — interrelațiilor, peripețiilor și diversității lumii umane prin care el trăiește. Între clasa caracterologică ce e un construct cultural și firea subiectului activ ce e o caracteristică proprie nemijlocită se plasează acum funcția caracterizantă a comunității care comentează și judecă un om după cele făptuite și exprimate, după cele relevate de biografia sa. Dar pentru aceasta, viața și întâmplările unui om trebuie să fie receptate și povestite.

Orice întâmplare trăită și depășită poate fi povestită de către subiect, de către martori sau de către cei ce au auzit despre ea. Istoria vieții fiecărui om poate fi privită ca o suită de povești reale și posibile în același timp. Din perspectiva conținutului, caracterul unui om dat nu e doar destin, potență și substrat formal, ci și structura coerentă și convergentă a tuturor poveștilor despre propria-i viață, ca drum al unei existențe inserate cu rost în lume.

Dar ale cui povești? De către cine și cum povestite? Căci, vorba poetului:

*„Și când propria-ți viață singur n-o știi pe de rost,
O să-ți bată alții capul s-o priceapă cum a fost?”²²*

Și totuși, fără de povești, caracterul acesta nu e posibil. S-ar putea chiar spune, așa cum de altfel s-a afirmat deja, că de fapt caracterul nici nu există decât odată cu prezența sa în plan secund, în zona în care se desfășoară ființele intermediare. Căci, el prinde cheag doar prin caracterizarea explicită — descriptivă și evaluativă — a ființei ce devine erou al povestirii. În interiorul individului, „în sine”, caracterul mai că nu există. Sau cel mult el există doar pe jumătate, invizibil, ca apa din pământ, din plante. Caracterul se organizează, se împlinește numai și numai prin apariția și prezența sa în norul plutitor al caracterizării; al caracterizării „cuiva”, neprezent de fapt, dar prezent acum prin invocare, prin comentariu dintre „eu” și „tu”, dintre „noi” în cadrul comuniunii.

Orice caracterizare cuprinde o judecată de valoare. Cel ce apare pe locul caracterizării este bun sau rău, frumos sau urât, viclean, perfid, deștept sau generos. Așa sunt și eroii de epopee, de roman, de basm sau mit. Și la fel, eroii cuprinși în discursurile retorice, juridice și epidictice. Cel puțin ultimele se referă explicit la elogiu sau blam. Această caracterizare valorică se conjugă acum cu propria rostire cu sens a eroului. Rostire prin care el formulează și aruncă în lume opinii, convingeri, sau judecăți întemeiate. Rostire prin care el ex-pune expresia caracterului său, configurându-se prin discursul ce afirmă un sens existențial.

Și astfel se relevă treptat, la conjuncția dintre caracterizarea valorică și propria „dare de sens”, ființa adâncă a persoanei, adevăratul său „nume caracterial”. Adică

nu doar sinele său obișnuit și vizibil, ci sinea sa lărgită, „daimonul” său, ce pune în lumină etosul. Cum spunea anticul:

„Deci Heraclit spunea că etosul este pentru om daimon.”

(Heraclit, fragm. 19, Diels-Kranz)

Etosul este acum mai mult decât ansamblul coerent al caracteristicilor ce închid individualitatea în ceva constant și determinat. Etosul, ca și caracter, este pentru om înrădăcinare și deschidere în același timp. Ca înrădăcinare el se cufundă în obiceiuri și tradiții, în ceea ce se știe și se face, în ceea ce se cuvine, în ceea ce se cade. Și astfel, etosul închide subiectul într-un loc uman anume, într-un clan, într-o gintă, într-o patrie, într-o cultură, în toate cele din care s-a împărtășit existența sa, constituindu-se într-un univers cultural, într-o spiritualitate încarnată istoric. Dar, odată cu înrădăcinarea sa fermă, odată cu buna sa așezare și rânduială într-o lume umană dată, odată cu închiderea sa în buna sinteză a trecutului — a binefăcutului, a binealesului, a bineașezatului, a binecuvântatului — închiderea etosului se transformă în deschidere. Deschidere spre alte zări, deschidere spre zeu, spre zei, deschidere pe care fața de daimon a etosului o mediază și o asigură. Oricât de bine ar fi conturate determinările ce se așază într-un caracter dat, odată cu această închidere, apare și deschiderea, dezlegarea înțelesurilor pe care caracterul, inserat în generalitatea umană, le poartă cu sine. Înțelesuri ghidate de valori, înțelesuri marcate de semnul general al umanului, susținute de judecata etică.

Prin caracterul etic, ființa urcă deasupra temporalității sale. Chipul expresiv și caracterul sufletesc apar astfel ca încadrate pe de o parte, de numele configurat în câmpul

limbajului — adică al primei pojghițe a logosului — pe de altă parte, de etosul ce se evidențiază în câmpul spiritualității, fundamentându-se prin ultima tărie a logosului; adică prin judecarea și sinteza rațională, valorică, ideală.

Omul, eroul, ființa intermediară, împlinindu-se prin caracter, intrând în propriul rost, se afirmă rostind. Se afirmă exprimându-se prin limbaj, spunând diverse lucruri, expunând, expunându-se prin relatări și aserțiuni. Ajungem astfel la rostirea explicită a omului, la rostirea ființelor intermediare.

LOGOS ȘI ROSTIRE

Prin așezarea lor în caracter, omul, eroul, ființa intermediară se împlinesc. Adică intră în propriul lor rost, afirmându-se explicit și semnificativ prin rostire. Odată cu aceasta, șarpele logosului își mușcă coada, ca Ouroborus, dezlănțuindu-se însă. De altfel, din însuși elementul logosului se încheagă ființele noastre, după cum în chiar inima sa își desfășoară existența, dezvăluind prin rostire adevărul.

Logos ce le reunește pe toate, aducând pe lume sinteza și mediind întru transcendență. La fel ca frații lor gemeni, la fel ca oamenii în carne și oase, ființele intermediare, odată bine rostuite în poveste, conturate cu măsură și temeii, întărite prin coeziunea caracterului și aspirație de un sens, se afirmă plener prin rostire.

Ele rostesc, în primul rând, prin expresivitatea numelui, chipului și caracterului lor, desfășurat în acte și gesturi ce comunică identitatea subiectului, sinea sa adâncă. Și, încă, rostesc mesaje redactate în limbaj și adresate altcuiva, prezent în lumea ce le înconjoară și la care se raportează. Această comunicare expresivă și contextuală nu e nicidecum proprie umanului. O reîntâlnim la flori și insecte, la privighetori și babuini. Tot Biosul e plin nu doar de suflet, ci și de expresivitate, mesaje și intercomunicare. Și poate, dacă am cerceta mai adânc, am găsi ceva similar și în profunzimile Fisisului, ale naturii neanimate. Logosul lingvistic uman realizează însă ceva în plus și specific, anume asertarea. Prin aceasta, realul este reafirmat întru adevăr, în instanța supraindividuală a teoreticului. Iar ființele intermediare prezente în acest plan

rostesc în mijlocul povestirii nu doar întrebări și chemări — tensionate de arcurile problemelor — mirări, rugăminți și porunci, ci și relatări sau afirmații de tot felul, mai mult sau mai puțin categorice. Spuneri ce se desfășoară în texte, în povești sau imnuri, ce curg sub forma discursurilor și predicilor sau se etalează prin teorii și doctrine.

În universul logosului, prin intermediul limbajului, la marginea aserțiunilor pe care le flanchează și le fac posibile, pulsează întrebările. Ființa întreabă. Întreabă și ascultă. Ascultă pentru a descifra întrebarea, problema, pentru a sesiza și înțelege chemarea. Și, ca urmare, pentru a ajunge la răspunsuri... pentru a ajunge la răspundere. Ea întreabă, ascultă și răspunde ca Oedip al lui Sofocle și ca Socrate cel din dialogurile lui Platon, ca Hamlet și Raskolnikov. Tot la întrebări, dar mai ales la chemări, răspunde și Don Quijote al lui Cervantes, precum răspund și Cavalerii Mesei Rotunde. Dar întrebări și chemări mai pot fi iscate pentru om și pentru ființele intermediare de câte vreun daimon care șoptește pe dinăuntru, mai insinuant sau mai direct, de parcă ar fi vocea unei conștiințe morale. Sau ele pot veni din mari înălțimi. Oare cine ar putea ignora acea întrebare — mustrare sau chemare — teribilă, povestită în Faptele Apostolilor și auzită de un cetățean roman pe drumul Damascului:

Saule, Saule, de ce mă prigonești?!

În continuare, în universul logosului, prin intermediul limbajului, se poate porunci. Poruncește câte un rege sau câte un tată — muritor sau din poveste — câte un daimon sau câte un zeu. Poruncește Alexandru Macedon peste armată și continente atunci când își trăiește viața sau când și-o deapănă în

istorie și legendă. Omul poate porunci nu doar animalelor pe care le-a dresat, mașinilor pe care le-a creat și altor oameni, ci și însuși, atunci când decide ce să fie interzis, obligatoriu, sau permis în lumea faptuirilor sale. Deși libertatea ce crește pe solul permisivității scapă de sub tirania poruncii.

Mult mai nuanțată decât porunca va apărea sfătuirea; sfatul, îndemnul, recomandarea... Sfaturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie... recomandările lui Laerte către... sa Ofelia... îndemnurile pe care Mefistofeles le face lui Faust..., și, la fel, rugăminte, chiar implorarea. Având în față cadavrul lui Cezar, Antoniu — cel din piesa lui Shakespeare — imploră să fie ascultat, se roagă ca poporul să judece drept, să cântărească bine lucrurile. Dar, mai direct sau mai indirect, el și recomandă o atitudine, sfătuieste, îndeamnă la acțiune. De rugat se roagă și Cordelia de tatăl său, Regele Lear, încercând să-l deschidă ochii, înainte de a orbi de tot. După cum se roagă și Iisus — cel din Evangheliile — pe Muntele Măslinilor. Sau câte un strămoș de-al nostru dac în câte-o poezie de-a poetului.

Tot în universul logosului și prin limbaj ființa își exprimă mirarea, uimirea, ce înclină deseori spre întrebare. Precum și lauda. Laudă din imnurile zeiești ale lui Eknaton, laudă a lui Pindar pentru câte-un erou al Olimpiadelor, laudă Athenei pe care o rostește Pericle în cartea lui Tukidides. Ba chiar lauda de sine a vreunui om în cadrul discuțiilor zilnice sau a unei autobiografii, ca în cazul lui Cellini.

Iar pe lângă laudă mai întâlnim nenumărate aclamații și proclamații, prorociri și mărturisiri, declarații publice care luminează, orientează sau manipulează mulțimile.

În universul logosului lingvistic uman, reunind între-

bări și chemări, rugăminți, implorări, îndemnuri și sfaturi, mirări, se încheagă, prin ordine, poezia. Ordinea invocată aici presupune nu doar o anumită succesiune, ci ritmul și cadența, tactul, relația, măsura, proporția. Această structură de ordine stă și la baza unor discursuri care, nestrăine fiind de universul logosului, nu folosesc direct limbajul în sensul limbii noastre cea de toate zilele, ci alte coduri semiotice. În această zonă se desfășoară muzica și arhitectura, apoi baletul, sculptura, pictura. Aceste manifestări umane ordonate și semnificative — denumite în ultima vreme „artistice” — ce se află, desigur, în strânsă interrelație cu discursurile tematice realizate prin logoul lingvistic asertiv, ce se exprimă sub forma poveștilor ce conțin ființe intermediare, fără a se confunda însă cu ele. Poezia este și ea în marginea acestora; ea doar invocă ființele intermediare sau le menționează aluziv. După cum folosește doar parțial enunțuri constatative și descriptive sau sintagme ce sintetizează înțelepciune, maxime, gnome. Poezia, această placă turnantă a logosului lingvistic, ne mai trimite apoi spre simbol, spre modulațiile semnificării realizate prin alegorie și metaforă, sinecdocă și hiperbolă.

Smulgându-ne din vraja poeziei, putem acum păși spre zona fermă, centrală a logosului, spre domeniul asertării. Acesta se naște prin lucrarea judecării ce conduce la afirmații atributive și evaluative, convingător expuse. Se etalează, astfel, adevărurile discursive — mai depline sau mai fragile, certe, probabile sau doar posibile — rostite de nenumăratele voci ce ies din gura muritorilor. Voci ce desfășoară povești mitice sau fantastice, legende și istorisiri, discursuri retorice sau romanțe, biografii și teorii. Voci care afirmă judecăți și sentințe ce confirmă și evaluează. Voci care, din frământarea

chemărilor și întrebărilor, a mirării, uimiri, a entuziasmului, înțelegerii și descifrării sensurilor..., a reunirii celor posibile și celor dorite, configurează viziunea..., viziunea utopică a altor lumi posibile, viziunea profeției, cea a lui Ezechiel, Apocalipsa...²³

Dacă din universul asertiv al logosului lingvistic ne centrăm pe povestiri și istorii, atunci putem constata cum din inima acestor spunerii — la fel ca în sălile oglinzilor paralele sau în munții ecoului — din nou se aude zumzetul altor voci. Căci acum vorbesc înseși ființele intermediare ce locuiesc în logoul relatării și care rostesc nu doar prin prezența lor expresivă, ci în mod direct, întrebând sau chemând, poruncind și laudând, sfătuind, exprimându-și poemele, viziunile, profețiile. Și, în sfârșit, povestind și relatând istorii în care apar alte și alte ființe intermediare, care și ele, la rândul lor, rostesc, ca într-o continuă Halima.

Ființele intermediare centrează lumea logosului lingvistic, uneori ajungând să se identifice cu însuși subiectul rostitor, cu vocea propriu-zisă a tuturor spunerilor. Astfel am putea vedea și înțelege cum orice întrebare sau chemare, orice laudă, poruncă sau afirmație — povestire (relatare, doctrină sau teorie) — se realizează în lumea oamenilor prin limbaj, cu participarea semnificativă a acestei instanțe.

Până la un punct faptul de mai sus e evident. Povestitorul se prezintă pe sine și anunță auditorul vizat și avizat că „vocea sa” e cea responsabilă de povestea, de istoria, de relatarea care va urma. Sau termină cu formula..., „Și-am încălecat pe-o șa și v-am spus poveste-așa”. Când se actualizează o poveste mitică, cel ce o relatează și cei ce o transpun în ritual ies din identitatea lor psihofizică determinabilă și perisabilă,

plasându-se în planul vocii mediatorului sau mesagerului zeiesc, poate chiar a zeului. Povestea mitică nu o spune oricine. E nevoie să fie asigurat cuiva accesul — prin selecție, inițiere, consacrare — la instanța ființei intermediare mitice, care împrumută muritorului, astfel înălțat spre ea, vocea sa proprie, puternică și plină de sevă, de sens, de strălucire, de fascinație. Astfel încât această mirifică lume mitică să ne capteze, să ne adune împreună, să ne ritmeze într-un ritual. Cât despre istorie!... Istorisirile le știm din gura martorilor și a celor ce adună mărturii, sintetizându-le după anumite criterii. Iar mărturia sau istoria ce o ascultăm sau o citim este evident redactată sintetic și rostită, expusă în limbaj de către cineva. Adică de un autor, plasat cu vocea sa în însăși instanța ființelor intermediare, topos în care va și rămâne ulterior, pe vecie. Herodot, atunci când ne deapănă istoriile sale, nu mai e un om „în carne și oase”, ci se află acolo, în acea instanță și în acea calitate. La fel se petrec lucrurile și cu vocile discursului retoric. Nu numai că retorul se simte obligat să se prezinte auditorului, judecătorului sau mulțimii pentru a capta bunăvoința; dar câte discursuri de-ale lui Pericle nu le cunoaștem noi prin vocea ființei intermediare a lui Tucidides! Cât despre „vocale” discursurilor românești, mai bine să nu vorbim, căci se vorbește îndeajuns în zilele noastre. Oricum, autorul, fie că ni se prezintă sau nu — fie că se inserează sau nu în istorie ca erou și martor — ocupă oricum poziția unui Vergiliu dantesc și transferă în permanență microfonul unor multiple și variate planuri de ființe intermediare, din ordonarea spunerilor cărora se țese melodia sau polifonia discursului oricărui roman.

Mai complicate par a fi lucrurile cu textul discursu-

lui științific. În teorie, vocea care afirmă se retrage în umbră, parcă se topește. Ba chiar s-a îndrăznit a se spune că Teoria științifică nu posedă un „subiect cunoscător”; și, deci, nici unul rostitor. Dar, neavând pregnantă personală, dispare oare cu totul, cu adevărat, cu temei, acest subiect al știutului întemeiat și adevărat pe care teoria îl afirmă? Adică „subiectul epistemic” este pur și simplu o ficțiune, o ipoteză lipsită de realitate?! Sau, altfel spus, discursul științific curge de la sine, nu e rostit de nimeni, de nici o instanță antropologică cu calitate de subiect? Oare în spatele său nu e de presupus, de asemenea, o voce, oricât de difuză ar fi aceasta?! O voce a ființei intermediare cunoscătoare, transformată în subiectul colectiv și impersonal ce caută, află, știe și spune ce știe? Instanța care, neavând nume, chip și caracter, e totuși împingerea la limită a universului ființelor intermediare?! Mai mult decât atât. Însuși discursul logico-matematic trebuie să aibă un subiect ce-l construiește și-l desfășoară. S-a spus mai de mult că autorul adevărului logico-matematic — deci și al discursului ce susține acest adevăr — ar fi însăși ființa supremă; adică Dumnezeu. Dacă ar fi așa, ar fi totuși în joc un autor. Și un astfel de autor, de unde astfel de rang, nu poate dispărea, nu poate lipsi. Căci, după transcendentalismul kantian, după fenomenologia husserliană, după înflorirea sistemelor formale ale logicii moderne, se întrevește în spatele discursului logico-matematic și vocea „ființei ontic valide” a omului.

Cât despre discursul zilnic și nemijlocit al fiecărui om, acesta e doar aparent nemijlocit. Atunci când un muritor, o persoană dată, pune o întrebare, ascultă o chemare, dă o poruncă sau formulează o laudă, când istorisește sau proclamă ceva, acest om vorbește, rostește, afirmă și spune de fapt

ceea ce are de spus în calitatea sa de „unu-multiplu”. În sinea lărgită a fiecăruia din noi, sunt prezenți nu doar părinții și prietenii noștri, cei dragi cu care ne identificăm. Ci și toți zeii, toți idolii, toți daimonii, toți feții-frumoșii în care am crezut, pe care i-am asimilat odată cu împărtășirea noastră din povestea lor, aflată sau imaginată. Pentru că ne-am identificat și solidarizat cu discursul și problema ce zace în legenda, în istoria lui Oedip — cel redactat de Sofocle, cel configurat de Freud — acest Oedip face parte din noi. Și împreună cu el, deseori, e prezent și Alexandru Macedon sau Isus, Raskolnikov sau chiar diavolul cu variatele sale ipostaze de ființă intermediară, conjugate, la un moment dat, cu daimonul. Fiecare om vorbește, se comportă, ia atitudine și trăiește, implicând ființele intermediare ce s-au sedimentat în el ca eroi ideali, deseori încărcăți de simbol. El se exprimă și în conformitate cu arhetipurile care s-au decantat, odată cu creșterea sa în atmosfera poveștilor, a istorisirilor, a legendelor unei culturi date. Arhetipul este o temă, o teză sau o problemă tipică, condensată într-un erou sau într-o situație tip, având implicată o schemă de poveste explicativă. Arhetipul e matricial, paradigmatic, tensionant, la fel ca și cazul tipic, exemplar. El se instituie ca un nod de rețea, în stratul implicit al teoreticului cultural asimilat de către persoana conștientă. Aceasta, crescând, dezvoltându-se într-o atmosferă culturală dată, resimte și intuiește cum se configurează progresiv, în planul preconștient al ființei sale, anumite constelații arhetipale ale respectivei culturi, care încep să-l definească, ca un complement al caracterului său. Caracter ce rezultă din nume, din chip, din comportamentele sale evaluate de alții, din opțiunile sale explicite, derivate dintr-o conștientă con-

cepție despre lume, din convingeri și credințe întemeiate rațional, în mijlocul acestei vaste lumi a logosului.

Poate e timpul să formulăm mai clar unele lucruri. Discursul despre ființele intermediare are în vedere logosul uman. Heraclit a dat greutate ontică termenului de logos depășind acest nivel antropologic. Rămânând în contextul inițial, se cere subliniat că „Umanul” a apărut și s-a configurat pe un sol biologic, deasupra și diferit de lumea „Biosului” cu care e totuși strâns intricat. E necesar un efort de gândire pentru a disocia ceea ce este în om specific uman. Atunci când spunem că omul este „muritor”, nu are rost, desigur, să ne referim la moartea sa biologică. Ci, eventual, la limitarea sa existențială, mai ales în ipostaza individului. Muritorii sunt ființe limitate, dar care, ca persoane individuale, au totuși în el o deschidere spre absolut. Logosul uman mediază această deschidere, această aspirație și șansă. Ființele intermediare, copii și locuitori ai acestui logos invocat mai sus, sunt desigur, altceva decât persoana individuală concretă care totuși le încorporează pentru a se putea defini plenar. De aceea, discursul de până aici a fost în permanență marcat de o anumită ambiguitate. Multe sunt proprii atât indivizilor „în carne și oase”, cât și ființelor intermediare ce ființează în instanța teoreticului și al căror rol de autori și rostitori ai discursurilor omenești de orice fel nu poate fi ignorat.

Dar, pe lângă ființele mai sus amintite, logosul uman asertiv mai are drept elemente cheie toposul simbolului — ce coboară spre abisuri — și toposul ideii — ce se înalță deasupra orizontului logico-valoric. Abisurile și înălțimile se întâlnesc în cerc, trimitând spre transcendență. Fiind încă în partea de început a expunerii, vom invoca acum simbolul.

S-ar putea spune că simbolul are într-un fel rangul, coerența și unitatea intens semnificativă care-i permit să fie, până la un punct, similar ființelor intermediare. Acestea, la rândul lor, poartă în ele permanent o potență simbolică, mai ales la nivelul rostirii lor, prin prezența expresivă, prin atitudini și gesturi exemplare. Dar simbolul se manifestă și prin figuri geometrice sau numere, prin culori, corpuri cerești, pietre prețioase, plante, animale sau instrumente create de om. În momentul în care toate acestea se instituie ca simboluri, ele ies din nemijlocirea existenței lor firești și din modul în care sunt implicate în practicile umane, căpătând calitatea unei entități ce aparține logosului lingvistic și care deschide o cale directă spre transcendență.

Prezent în universul logosului lingvistic și intim intricat cu un anumit sector al practicii, simbolul nu se articulează de obicei cu un discurs explicit, așa cum e povestea ce cuprinde ființele intermediare. În plus, el nu are peripeții și istorie, fiind într-o cvasi-eternitate. Simbolul este de obicei plurisemic, semnificațiile sale pulsând iradiant prin chemări și provocări, prin oferte făcute înțelegerii participative. Jadul încarnă principiul cosmologic Yang și prin aceasta simbolizează eternitatea, suveranitatea, puterea. Leul este un animal solar, simbolizând regalitatea. Perla simbolizează feminitatea, fertilitatea, apa, luna. Nodul simbolizează legătura, înlănțuirea, captivitatea, corelat fiind cu labirintul. Gestul botezului simbolizează scufundarea și reparația din ape, potopul și retragerea lui, moartea și renașterea spre o nouă viață spirituală. O simbolistică bogată stă în spatele crucii, al triumphiului, al cercului, care întruchipează soarele, timpul ce curge, cerul...

Simbolul solicită și reunește muritorii care ajung să-l înțeleagă printr-o inițiere, printr-o integrare într-o comunitate spirituală în care el joacă un rol de toți intuit sau înțeles, tocmai ca element al coeziunii, comuniunii. Spre deosebire de concept sau categorie, simbolul nu operează unificarea abstractă a multiplului și diversului sub „unu”, sub unitatea unei generalități gândite. El pretinde participarea și susține o practică umană, mitico-sacrală, mistico-religioasă, magică sau chiar politică, în sensul identificării și potențării unei doctrine. Pentru cei inițiați, pentru cei ce fac parte din comunitatea în care simbolul respectiv își are locul său, definit de pod coeziv al cosmicității umane, semnificația sa e transparentă și nu presupune comentarii. Ea trebuie însă decodată și explicată altora, în cadrul propagandei care caută asimilarea unor noi adepți; sau în cazul investigării teoretico-științifice, care se străduiește să înțeleagă structura logosului unei lumi în care simbolul păstrează importanța și își joacă efectiv rolul său specific.

Simbolul trebuie înțeles; el nu poate fi povestit. Această afirmație își păstrează adevărul oricând, dar necesită unele nuanțări. În contextul anumitor practici, cum e cea mitico-sacrală și religioasă, simbolul coexistă cu istoria ce conține eroi și evenimente; deci ființe intermediare. Isus răstignit pe cruce e un simbol inserat într-o poveste. În același context apar apoi și zone de interpătrundere a acestor poli prin parabolă, alegorie și prin „tropii” ce se pretează la descifrarea hermeneutică. Practicarea religiei creștine în biserici se va referi în egală măsură la simboluri și scripturi, toate oferindu-se predicilor de duminică sau interpretărilor savante.

Povestea, cu ființele sale intermediare, apare odată cu

rostirea în universul logosului; și tot aici rostește, în felul său specific, simbolul. Dar tăcerea? Ce sens ar putea avea tăcerea? La un prim și superficial nivel, tăcerea poate fi și ea un fel de rostire. Dacă orice aserțiune implică o întrebare sau o chemare față de care se instituie ca răspuns, uneori poți spune foarte multe tăcând. Dincolo de acest aspect contextual, tăcerea mai poate fi înțeleasă și ca un element firesc și absolut necesar al discursului semnificativ, așa cum e pauza dintre cuvinte, distanța dintre litere sau intervalele de nesonoritate fără de care muzica nu ar fi posibilă.

Dar tăcerea pe care o pretindea Pitagora înseamnă ceva mai mult. Ea nu poate fi desprinsă de avertismentul că prea multă atenție acordată logosului lingvistic face să se uite esența acestei lumi a ordinii, guvernată de numere și încoronată de muzică, pe care o pot recepta doar cei inițiați. Și apoi, dacă în zarva pieței, în agora, se discută mult și cel mai adesea superficial, s-ar cădea ca rostirea asertivă, ce pretinde că urcă în tărâmul teoreticului, să fie rezultatul unei meditații adânci, al unei elaborări serioase și fundamentate.

Înainte de a rosti, omul ar trebui să judece cu temei. Ceea ce se petrece în tăcere. La fel ca-n receptarea comprehensivă, în imaginarea vizionară, în contemplație sau extaz. Tăcând, subiectul se reculege, reunește multiplul și diversul lumii, sub coerența unui substrat, în sens de „unu” semnificativ. El judecă și elaborează sinteza spunerilor sale cu rost. A rostirilor sintetice și iradiante de sens. Lucrarea esențială a logosului mediază, ducând la sinteză, la aserțiunea sintetică întru adevăr.

Și acum, oare ce am putea spune despre logos însuși? În cadrul „jocului lingvistic” grecesc acesta însemna multe,

astfel încât deschizând un dicționar, am putea citi: A/Vorbire, un cuvânt, suită de cuvinte (propoziție, definiție, sentință, proverb, exemplu, rezoluție, condiție, promisiune, pretext, argument, ordin), mențiune, zgomot, convorbire (conversație, discuție), relatare (fabulă, istorie), compoziție în proză (discurs, tratat filozofic, carte), scriere artistică. B/Rațiune, facultate de a raționa (inteligentă), judecată (opinie, opinie bună — stimă), valoarea unui lucru, relație (proporție, analogie), justificare (explicație, presupunere etc.).

Cu peste două mii de ani în urmă, unul dintre acei bărbați curajoși într-ale gândirii, care au pus bazele filozofiei, Heraclit din Efes, a îndrăznit să ridice termenul de Logos până la un rang esențial pentru această nouă și fundamentală știință omenească. Cei ce l-au urmat și chiar s-au inspirat din el nu au dezvoltat însă, cu perseverență, această genială intuiție. Platon „Heracliteanul” a impus dialectica, iar mult mai târziu Hegel, care se revendica și el de la Heraclit, a dezvoltat ideea acestuia privitoare la omniprezența coexistenței tensiunii contrariilor, dar nu a reluat într-o interpretare și îmbogățire, efectiv, tema Logosului propriu-zis. Chiar stoicii s-au referit mai mult la „focul făuritor”, iar Plotin, la care Logosul apare efectiv, îl așază într-un rang inferior față de un alt concept care a frământat gândirea filozofică grecească, și anume „Unu” absolut.

Ce e drept, din altă perspectivă, Logosul a intrat ca un element esențial în comentariul dogmaticii creștine prin Evanghelia lui Ioan, cu timpul el identificându-se cu însuși Cristos.

Înainte de a încerca să sugerăm o posibilă regândire a conceptului de Logos, ne putem opri cu folos la o expresie

care traduce în mare parte în limba română semnificațiile acestuia; și căreia Constantin Noica i-a găsit surprinzătoare valențe speculative. E vorba de cuvântul „rostire”. La noi, în românește, rostește cu adevărat acela, sau ceea ce a intrat în rost, ceea ce s-a „rostit” cu adevărat. Ceea ce — sau acel ce — s-a împlinit, printr-o bună așezare întru ființă, deschisă spre devenire. Cum ar putea oare rosti cu rost — adică cu sens, cu înțeles, cu valoare, cu temei — ființa ce nu și-a aflat rostul? Rostirea este rostirea a cuiva, a ceva, a unui subiect mai individual sau mai generic. La extremă se plasează însăși rostirea „ființei”, afirmarea sa de sine — care de fapt e mai mult un semnal sau un indiciu — afirmare și manifestare ce se realizează prin intermediul logosului ce-i este consubstanțial. Subiectul ce rostește, subiectul „rostit”, și-a găsit, desigur, o fericită configurare, structurată, formă și chip, a ajuns la un rost temeinic prin fericita sinteză dintre individual, general și determinării, prin diversificare și multiplicare, printr-o dimensionare interioară bogată, plenară și armonică. Pentru universul în care ne mișcăm acum, am putea spune că ființa mediatore rostitoare s-a încheșat cu temei, cu rost, sub un nume, chip și caracter bogat, astfel încât ea se afirmă prin rostiri ce emerg firesc din sine și să lărgită.

Logosul, așa cum îl putem intui în fragmentele rămase de la Heraclit, este, desigur, „obscur”. Dar, totuși, plin de sugestii. Putem astfel citi din Ediția Diels-Kranz (în traducerea lui I. Banu):

Fragm. 1

Oamenii se arată neputincioși să pătrundă sensul acestui logos care există dintotdeauna, fie înainte, fie de îndată ce au auz-

it despre el; deși toate se petrec pe potrivă acestui logos, oamenii seamănă cu niște nepricepuți când fac pe pricepuții în asemenea cuvinte și lucruri ca acelea pe care le descriu eu, divizând fiecare lucru după natura lui și arătându-i alcătuirea. Dar ceilalți oameni nu își dau seama de ceea ce fac atunci când sunt treji, întocmai cum uită de cele ce se întâmplă în somn.

Fragm. 2

De aceea, datorită noastră este să ne orientăm după ceea ce este comun. Cu toate acestea, deși logos-ul este comun, cei mulți trăiesc ca și când ar avea doar gândirea lor proprie.

Fragm. 50

Heraclit, așadar, spune că există întregul, divizat-nedivizat, născut-nenăscut, muritor-nemuritor, logos-veșnicie, tată-fiu, Dumnezeu-dreptate. Dându-mi nu mie ascultare, ci logosului, înțelept este să cădeți de acord că toate sunt una. Aceasta o spune Heraclit.

Fragm. 72

Oamenii, deși sunt în neîntreruptă comunicare cu logosul, care le gospodărește pe toate, se află în discordanță cu el, iar lucrurile, de care se lovesc zilnic, le par străine.

Fragm. 45

Cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge. Atât de adânc logos are.

Fragm. 115

Logosul propriu al sufletului; el se sporește pe sine însuși.

Fragm. 31

Transformările focului: mai întâi mare, din mare, jumătate devine pământ, jumătate vârtej de foc. Într-adevăr, el susține că focul, sub acțiunea logosului, divinitate care le gospodărește pe toate, este preschimbat, prin intermediul aerului, în apă, care e întocmai unui germen al ordinii universale, și pe care Heraclit o numește mare.

E clar, Logosul lui Heraclit e un principiu universal, ontologic, cosmic și nu doar o dimensiune antropologică sau doar un element al limbajului, al rostirii și gândirii, așa cum sugera aria sa semantică greacă. Și totuși, ceea ce e mai important pentru ideea de Logos, ține de om, de Umanitate. Dar, la acest nivel al Umanului, Logosul este o instanță supraindividuală. Logosul este comun, fiind o instanță pe care cei mai mulți — dintre oamenii individuali — par a o ignora, trăind ca și când ar avea doar gândirea proprie (2) sau arătându-se neputincioși să-i pătrundă sensul (1). Deși el dă adâncime sufletului individual (45), iar oamenii se află într-o neîntreruptă comunicare cu logosul care le gospodărește pe toate (72).

Acest aspect, de gospodar activ și omniprezent, acordă Logosului un rang înalt, aproape zeesc, de „divinitate care le gospodărește pe toate” (31). Și, în plus, Logosul e creator; prezent în sufletul omului, el „se sporește pe sine însuși” (115). Astfel de caracteristici fac ca Logosul lui Heraclit să nu rămână cantonat la nivelul limbii și al limbajului și nici doar la cel al teoreticului. El se afirmă ca un principiu activ, ordonator, organizator, creator. Desigur, aceasta implică judecarea. Judecarea imaginativă, sintetică și creatoare. Dar, de vreme ce Logosul e legat de „ceea ce e comun”, în joc pare a fi mai mult decât atât. Mai precis, par a intra în joc prac-

ticile umane prin care omul acționează creator asupra lui însuși și a naturii, metamorfozându-le. Dar, ca un element central și suprem pe care Logosul îl susține și îl afirmă, apare „sinteza” prin care „toate sunt una” (50). Comentând acest celebru fragment, Heidegger se întreba: oare acest Logos nu l-am putea înțelege ca „ființă a ființândului”, sau, mai ales, ca „Poziție ce reușește”... care „reușește” ceea ce stă întins în față... adunat și exprimat, în lumină... în evidență... în desocultare...?

Depășind acum meditațiile filozofului german și avansând asupra celor ce vom încerca să spunem în continuare, vom susține provizoriu că prin Logos am putea înțelege nu doar „tărâmul teoretic”, cel al spunerilor cu rost, al aserțiunilor adevărate sau verosimile realizate prin limbă și limbaj. Ci mai mult. Și anume, instanța antropologică practico-teoretică centrată de judecarea creatoare care exprimă comuniunea comunicării. Instanță ce are realitate deasupra individualului Conștiinței — pe care însă-l fecundează — și care e asigurată de tăria Spiritualității, prezentă în orizontul logico-valoric ce asigură accesul spre transcendență; spre transcendența ca ființă.

Sperăm ca până la sfârșitul acestei expuneri, obscurele spunerii de mai sus să se lumineze cât de cât.

PARTEA A DOUA

ZEI, EROI ȘI OAMENI

S-a spus în repetate rânduri că oamenii s-au născut împreună cu zeii. Zei care preced lumea oamenilor în legendele sacre; zeii ce se estompează apoi, ba chiar ajung în amurg sau dispar în gândirea științifică modernă, lăsând loc unor alte instanțe ale generalității umanului, cum ar fi „spiritul” sau orizontul logico-valoric, ce deschid drumul spre domeniul transcendent al ființei.

Zeii coboară de la general spre individual. În schimb, eroul epopeilor și al marilor întâmplări istorice, ca ființă tipică, urcă dinspre individual spre general. Iar în zona dintre aceștia și zeii vom întâlni eroii mitici, eroii legendari (tipici, corespunzând gândului lui Noica despre holomeri).²³

Zeii pun în joc chemarea spre înălțimi „transcendente”. Iar apoi, în perioada lor de disoluție, ei marchează elementele constitutive ale umanului; și, în primul rând, munca și limbajul. Eroii ridică problema întrebării, a întrebărilor despre sine, constitutive pentru conștiința morală a omului. Sau fac să strălucească fapta generatoare de istorie, susținând mutațiile existenței umane, devenirea ei. Se pregătește astfel o lume umană nouă în care acești zeii și acești eroi alunecă în plan secund. Iar în lumina scenei comunitare se va instala dezbaterea agorică a cazului.

Dar, să începem acest drum invocând ființa intermediară a zeului; adică a lui Ra.

RA

Este celebru episodul în care Isis află numele adevărat al lui Ra. Zeul solar este bătrân, saliva îi curge din gură; zeița amestecă scuipatul cu țărâna, făcând un șarpe ce-l mușcă pe marele său tată. Chinuit de foc și răceală, acesta cere ajutor vrăjitoarei sale fiice care-i pretinde în schimbul vindecării:

„Spune-mi numele tău, o părinte meu divin, căci trăiește cel al cărui nume e rostit.” (Atunci grăi Ra): „Sunt făuritorul cerului și al pământului, tăcut-am munții și plăsmuit-am tot ce se află pe ei. Sunt făuritorul apei, plămăditu-l-am pe Medt-Urt, făurit-am vițelul mamei lui și creat-am dulceața dragostei. Sunt făuritorul cerului și al tainei celor două orizonturi și am pus sufletul zeilor în ele. Sunt cel ce-și deschide ochii și face lumina, cel ce-și închide ochii și făurește bezna, cel la a cărui poruncă se revărsă Nilul și zeii nu-și mai știu numele. Sunt făuritorul orelor, cel care făcut-am zilele. Sunt deschizătorul serbărilor, cel care făurit-am șuvoiul. Sunt făuritorul flăcării, al vieții, cel care făcut-am toate cele.” „Sunt Hepra în zori, Ra la amiază și Atum în amurg.”

Dar veninul nu ieșea. Atunci grăi mânia sa Ra: „Să mă caute Isis și numele meu să treacă din trupul meu în trupul ei.” Și când și-a mărturisit numele, Isis, mare prin farmecele ei, făcu ca veninul să iasă din Ra, obținând cu această ocazie puteri pentru fiul ei Horus.²⁵

Ra are multe nume. Numele sale sunt ipostaze ce-l definesc, în primul rând, ca făuritor: al cerului, pământului, apei, dragostei, luminii, orelor, flăcării vieții etc. Cu această ocazie Ra nu amintește calitățile sale de psihopomp, de hierofat, de inițiator în mistere, patron al descendențelor solare ale faraonului și altele. El amintește însă de numele de Hepra, termen apropiat he peper — „a exista”, „a ființa”, de hepru — „existență”, „ființare”. „Sunt Atum în amurg”, mai spune el:

Atum, zeu aflat în fruntea eneadei de la Heliopolis, tată al lui Su și al lui Tefnut. Numele multiple ale lui Ra exprimă manifestarea ca divinitate existentă pentru oamenii unei vremi. De unde și multiplele sale peripeții istorice și locale. Ra, zeu al cerului și tată al lui Maat — element central al cosmogoniei — este prins, la rândul său, într-o rețea de divinități care-l delimitează și-l circumscriu. Între descendenții săi se numără Osiris și Isis...; și apoi, fiul lor, Horus. Ra, devenit bătrân, intrând în mignoranță în fața ascensiunii și preeminenței altor zei, le transmite acestora reflexul măreției sale fundamentale. Amon, devenit regele zeilor, va fi Amon-Ra; Horus, ajuns la putere, va fi Ra Hor-akti. În fața dispersiei numelor și determinărilor, Ra își păstrează coerența și adâncimea sa de ființă intermediară magnifică prin numele său „adevărat”, înscris în intimitatea înrădăcinării sale în sine, în intimitatea corporalității sale, nume și adevăr ascuns, secret, de nepătruns. Impietatea pe care o săvârșește vrăjitoarea Isis devine posibilă doar prin faptul că Ra ajunsese în acel moment bătrân, că puterile transcendenței zeiești tocmai urmau să fie transferate nepotului său Horus, zeul politico-solar al faraonului viu, al Faraonului Horus. Această aflare a numelui secret nu va mai fi posibilă în cazul unui zeu viguros și intransigent cum va fi mai târziu necruțătorul și gelosul zeu al evreilor.

Numele zeului are deci straturi, nivele. Cele mai superficiale sunt acelea în care el devine o entitate-atribut: Ra devine Amon-Ra. Apoi avem stratul denumirilor ce-i descriu caracteristicile, ce-i dau definiție, ce-i asigură o schiță de caracter. În sfârșit, se poate identifica stratul profund al numelui propriu și intim, ce asigură coerența sa adâncă, existența sa vie și activă, realitatea sa strălucitoare ce lea-

gă o comunitate culturală dată închizând-o asupra ei însăși și deschizând-o spre o anumită „transcendență” configurată local. Zeul, ca entitate generală, e un principiu de coeziune în interiorul umanului. El există pentru toți oamenii ce-l cunosc și cred în el. Zeul îi patronează, îi învăluie, îi fundamentează. El susține practicile umane cărora le asigură argument și sens. Zeul e invocabil, planând deasupra indivizilor, permițând tuturor, celor ce cred și se încred în el, să se împărtășească din puterea sa, fără ca aceasta să scadă astfel. El seamănă cu simbolurile, cu conceptele, cu ideile, coborând însă mai jos și înălțându-se mai sus decât acestea. Mai jos odată cu numele, cu determinările, cu povestea sa, retrăite cu intensitate de credincioși. Mai sus, căci urcă întru zona de „absolut” a ființei.

Povestea egipteanului zeu solar nu e însă încheiată. Aton era un alt nume al lui Ra. Dintr-un anumit punct de vedere era numele soarelui ca astru. De Aton se leagă momentul istoric fierbinte al lui Amenophis IV, fondatorul unui nou stil de religie. O nouă formulă de existență a zeității, un nou zeu, un nou univers religios își cere acum templele sale, cultul său, poemele sale, capitala sa. Și Ikhunaton, faraonul ce și-a schimbat numele o dată cu această metanoe istorico-mistică, le oferă pe toate lui Athon, împreună cu imnurile pe care le concepe, le declamă și le scrie. Iar dincolo de continuarea acestei povești, de prăbușirea capitalei de la El Amarna, dincolo de nașterea și consolidarea monoteismului ebraic — prin evreii fugiți din Egipt sub Moise, nu mult timp după aceste evenimente — dincolo de subtilitatea prin care lumina — și nu soarele — ajunge elementul fundamental al acestui nou monoteism (lumina ca bază a materiei, a spiritului), dincolo și dincoace de toate acestea, soarele, ca ființă intermediară

zeiască, nu-și încheie nicidecum existența. El susține în continuare istoria politică și ascensiunea „raționalității”.

Soarele e un zeu dintr-o generație mai nouă. S-a observat mai demult o legătură între destinul „politic” al unei societăți și cultul solar. Despre un „cult al soarelui” se poate vorbi doar în Egipt, Asia și Europa arhaică — precum și în Mexic și Peru (adică la popoarele americane „civilizate”). Acest cult solar, prin caracterul său diurn, conduce spre „raționalizare”. Desigur, zeul sau epifaniile solare păstrează un caracter ambiguu: el este și psihopomp, în relații cu lumea întunericului, cu germinarea, cu vegetația. Dar, în mod central și eminent, el este un zeu al cerului zilei luminoase, în relație cu tot ceea ce e dinamic și activ în înălțimile strălucitoare ale puterii: adică în relație cu suveranitatea politică, cu faraonul, cu eroii solari civilizatori. Pentru ca, evidențiindu-și din nou ambiguitatea, el să apară în relație și cu inițiativa unor societăți secrete. Istoricul religiilor spune:

Hierofaniile solare au tendința de a deveni privilegiul cercurilor închise, al unei minorități de aleși. Ceea ce are ca efect faptul de a încuraja și precipita procesul lor de raționalizare. Asimilat „focului inteligent”, soarele sfârșește prin a deveni, în lumea greco-romană, un „principiu cosmic”; din hierofanie el se transformă în idee printr-un proces de altfel, similar cu cel pe care-l suferă și alți zei uranieni... Ultimii veniți printre „aleși”, filozofii, au reușit astfel să desacralizeze una din cele mai puternice hierofanii cosmice.”²⁶

Ra avea nu numai variate nume și definiții, ci și diverse chipuri și atribute. Îl era proprie, în primul rând, barca călătoriei sale. Îl mai întâlnim împins de un cărăbuș, odihnindu-se pe spatele vacii cerești, sub formă umană, cu cap de șoim, cu corp de motan. Ra-Athon va fi prezent sub forma în-

săși a soarelui cu raze, raze încheiate cu mâini de om. Această imagine general și soarele în special sunt simboluri și atribute solare. Unde soarele nu călătorește cu barca — ca în Egiptul Nilului — el călătorește în car, ca în Grecia sau aiurea. Și astfel s-a putut afirma:

„Înainte de a furniza un mijloc de transport, carul a fost vehiculul procesiunilor rituale; el plimba simbolul soarelui sau imaginea zeului solar. De altfel nu a putut fi „descoperit” carul decât după ce a fost înțeles simbolismul roții solare.”²⁷

De la carul solar putem coborî la carul imaginii sale politice, la carul regelui, al conducătorului. Eroii mitici, eroii legendari conduc carul ca semn al magnitudinii, al strălucirii și preeminenței lor printre oameni, al forței lor. Și astfel, ni se perindă pe dinainte carul lui Mithra, carul lui Hector și al lui Achile, carul eroilor epopeilor irlandeze...

Carul solar, carul eroilor, înaintând, curgând, se rotește discul solar al roților sale, curgând și înaintând, rostindu-se mereu, și astfel, soarele hipostaziat desfășoară timpul cosmic și istoric. Soarele răsare, soarele apune; ziua se preschimbă în noapte și noaptea în zi; trec zile și săptămâni, trec luni și luni, vara se preschimbă în toamnă, vine iarna ce trece în primăvară în hora anotimpurilor prezidată de soare. Desigur, în structura acestui timp cosmic al oamenilor, un loc îl are și luna; și chiar celelalte planete, purtătoare și ele de zei. Anul începea, la cei vechi, sub semnul lui Marte, în zodia berbecului și se încheia în zodia peștilor, sub semnul lui Neptun și Jupiter; iar soarele însuși prezida, pe la mijloc, zodia leului. Și apoi, săptămâna începe sub semnul Lunii, se continuă sub cel al lui Marte, al lui Mercur, al lui Joe, apoi al Venerei...

Stând sub cerul ordonat de soare, stând sub timpul cosmic în raport cu planetele-zei, omul se naște cu un caracter și un destin. Și de abia pe vremea lui Heraclit, când Helios, lipsit de magnitudine, viață, mit și rit, este aproape un slujbaş ce-și împlinește cu resemnare primejdiaosa-i meserie, omul învață să înțeleagă faptul că:

„Educația este pentru cei ce au primit-o ca un al doilea soare.”

(Heraclit, fragm. 134, Diels-Kranz)

Timpul uman, timpul istoric, stătea sub semnul astrului diurn. Și aceasta de pe vremea faraonilor până în cea a „Regelui Soare” care va spune: „Statul sunt eu”. Acest timp uman este însă nu numai un timp al evenimentelor și al eroilor, ci și un timp al judecății și al adevărului.

Ra era, la un moment dat, cel din care deriva, cel care asigura prezența și existența lui Maat, a adevărului și dreptății. Când, în urma unei conspirații, Ra pleacă călare pe vaca cerească, în lume se instaurează răutatea, nedreptatea, suferința. Suntem în această vreme de începuturi, într-un univers trăit mitico-ritual, în care concepția despre lume, viață și om e prezentă prin mit. Iar existența lumii, a naturii, a omului, e asigurată prin ritual. În această lume, mitul trăit, actualizat ritualic, e transparent și inteligibil pentru toți. Căci toți se împărtășesc acum din el, toți participă la viața comunitară pentru care mitul — și simbolurile sale consubstanțiale — reprezintă un liant. Maat, fiind o hrană a zeilor, va deveni o hrană plăcută și pentru faraon, pentru zeul viu, pentru zeul rege ce domnește pe pământul Egiptului. Regele, fiu al lui Ra-Amon stăpân al economiei și administrației — ca și al ritualurilor religioase —, este cel care menține armonia în Egipt.

De aceea, Maat se identifică cu voința regelui-zeu.

Și, mai târziu, în epoci ulterioare, Ra rămâne cel ce asigură adevărul și dreptatea. Dar, la un moment dat, el e pus să judece însuși drepturile de moștenire, de succesiune ale puterii sale: drepturile lui Horus, fiul fiului său Osiris, împotriva lui Set. În tot acest proces, așa cum ni s-a păstrat în variate versiuni, Ra nu mai asigură adevărul și dreptatea prin singura sa prezență, prin simplul fapt că se oferă altora spre împărțire. El judecă acum ca un judecător, sfătuit de unii și de alții, în fața căruia împrecinații țin discursuri; judecător care, până la urmă, dă o judecată împotriva opțiunilor sale inițiale. Epoca mitico-ritualică caracterizată prin povestea bogată în implicații a zeului, poveste relativ ușor de înțeles de cei pentru care miturile și simbolurile sale erau familiare, această epocă se mută treptat spre o vreme a judecății desfășurate, o vreme a discursurilor explicite și argumentate.

Poveștile populare despre soare, așa cum se întâlnesc în folclorul nostru, se inserează în această vreme mai târzie în care soarele, deja mult antropomorfizat, este redus la câteva funcții specifice, fără a mai avea pregnanța unui zeu viu. De altfel, el e un personaj oțios, închis în lumea sa, un personaj ce tace și-și vede de treabă, ca un mecanism automat. Cum să se mai îndrăgostească de el câte-o fată? Să o atragă oare strălucirea și poziția sa înaltă? Oricum, muritoarea noastră desfășoară minuni de perseverență și ingeniozitate pentru a ajunge, cu ajutorul vântului turbat, până la tărâmul, la casele, la castelul soarelui. Dar aici, vai, intră în joc hiperprotectoarea sa mamă. „Simt carne de om, simt carne de om” — strigă aceasta, adulmecând pericolul. Și, până în sfârșit, dragostea nu se poate împlini. Numai că „biata muritoare” nu se retrage

într-o regăsire de sine relativ împlinită. Ea intră în tărâmul tăcut al contemplației, ca vegetal, ca floarea a soarelui; cel mult, prin metamorfoză, devine capabilă de imnuri, de cântece, ca ciocârliă.

Această ultimă poveste despre soare e, totuși, pilduitoare. Cineva spunea că fiecare moare, sau altfel zis „își dă sufletul”, în elementul său. Elementul zeului — dincolo de ne-nunțările sale determinări, este chemarea spre înalțuri. Și această chemare, povestea despre un soare care nu mai este zeu, ne-a păstrat-o ca pe o mărturie.

În sfârșit, în acest crepuscul al zeilor, chiar și imaginea solară pierde din puterea ei rostitoare inițială. Oricum, ea pierde forța care stătea în spatele construcțiilor megalitice sau al carului solar. Discul solar devine emblemă, se mută pe scuturi, pe steaguri. O ultimă peripeție, în care soarele atrage și celelalte planete, în care atrage și pe protejatul său, Regele — împreună cu Regina protejată de lună —, în care implică și cele patru elemente, este o peripeție ce se desfășoară sub auspiciile unei rude aparent minore, sub semnul fratelui isteț al solarului Apollon, al psihopompului Hermes. În continuare, vom trece la povestea plină de peripeții și semnificații a acestui Hermes-Mercur.

HERMES

În dialogul Cratylos, în discuția sa cu Hermogenes — despre care Cratylos tăgăduiește că ar fi Hermogenes, fiul al lui Hermes — Socrate încheia analiza etimologică a numelor zeilor chiar cu Hermes și Pan. El spune:

„Oricum, Hermes pare să se refere într-un fel la rostire, căci a fi interpret (Hermeneus) și vestitor și hoțoman și amăgitor în vorbe și încă is-

cusit în nequțătorie, ei bine, toate aceste îndeletniciri țin de virtutea cuvântului. Or, așa cum am spus-o mai sus, a vorbi (eirein) înseamnă a te folosi de cuvânt, iar acel „emesoto”, adesea întrebuițat de Homer, înseamnă a iscodi în tot felul. Din aceste două elemente, deci, a iscodi și a face iscodit cuvântul (căci legein este totuna cu „eirein”), ni-l înfățișează — ca să spunem așa — legiuitorul pe acest zeu: „Voi, oameni, celui care a făcut vorbirea iscoditoare (to eirein emesato) pe drept i-ați spune Firemes. Noi însă, închipuindu-ne că-i înfrumusețăm numele, îi spunem Hermes”... „Așadar pe bună dreptate e numit cel care face cunoscut tot (pan) și care răsuțește într-una (aei poton) Pan căprarul (Pan aipolos), el, fiul cu îndoită fire a lui Hermes, neted în jumătatea de sus, iar în jos aspru și întocmai țapilor. Și este Pan fie rostirea chiar, fie fratele bun al rostirii, dacă e întotdeauna fiul lui Hermes. Or, ca fratele să se asemene fratelui, nimic de mirare. Dar, așa cum spuneam, să lăsăm, prietene, deoparte pe zei.”²⁸

De ce încheie oare Socrate lista zeilor cu Hermes? Hermes este, la prima vedere, un zeu minor. Deși fiul al lui Zeus, el nu are demnitatea și măreția solarului Apollon și a surorii sale Artemis. Năstrușnic, pus pe șotii din prima zi, el râde de năprasnicul său frate, de săgetătorul, de patronul oracolelor, Foebus. Raportarea aceasta inițială la Apollon îl și definește; căci el își atacă fratele în esența definiției acestuia, în capacitatea sa oraculară. Iată, Hermes bebelușul îi fură fratelui vacile sfinte. Iar acesta, deși știe în mod cert, prin divinație, cine este hoțul, rămâne neputincios în recuperarea bunului său, neputând afla ascunzătoarea. Ca orice frate mai mare învins, Apollo fugе la tata Zeus, care, și el, se dovedește incapabil să afle ceva de la Hermes. De altfel, vacile nici nu mai erau toate în viață. Hermes deja sacrificase câteva din ele, iar din intestinele uneia, întinse deasupra unei broaște țestoase scobite, el inventase lyra. Și totul se încheie cu o negociere: Apollon

îi dă lui Hermes vacile în schimbul lyrei; apoi îi dă caduceul în schimbul flautului. După ce l-a lovit mortal în esența sa de ghicitor, fiul Maei îl completează pe divinul și necruțătorul Apollon, cel ce săgetează fără milă pe copiii Niobei, dându-i lyra cu care acesta poate ritma, în sfârșit, dansul muzelor. Adică, cum se zice, „îl face om” — ba, pardon, zeu. Desigur, prin aceasta nu reușește să-i schimbe fiului lui Letho firea sa năprasnică, achileană. Dovadă, povestea lui Marsias. Firea năstrușnică de hoțoman a lui Hermes nu se oprește însă aici. În alte împrejurări, el îi fură mărețului său frate chiar arcu cu săgețile. După cum fură lui Hefaistos cleștele, lui Poseidon tridentul, Afroditei brâul, lui Marte spada, iar lui Zeus sceptrul.

Pentru Hermes, determinația de hoț nu e numai evidentă, ci și afirmată explicit. El este, în lumea greacă, patronul hoților. Dar hoția sa nu e banală și meschină; ea e semnificativă și fundamentală, privând zeii păgubași de ceea ce au ei esențial și definitiv, clătinându-le astfel încrederea în ei înșiși, siguranța lor de sine, anunțându-le sfârșitul vieții lor specifice de zei.

Și totuși, Hermes acesta, așa subminator cum e în spatele șotiilor sale, se așază în coasta lui Zeus, devine mâna sa dreaptă, umbra și vocea sa. Desigur, stăpânul fulgerelor nu se sfătuieste cu fiul său, nu-i cere părerea, îl cam tratează ca pe o slugă. Hermes e folosit ca mesager. Toți zeii, încă demni, stau bine înfiți în locurile lor. Doar Hermes zboară și intermediază, e pretutindeni, nelipsit de oriunde se întâmplă ceva. El e de neîmlocuit, ca liant al lumii zeești în decrepitudine. Dar Hermes nu e doar servitor și agent de legătură, ci și ființă de încredere. Într-un fel, el e și

unicul prieten al încrâncenatului Zeu suprem, însoțindu-l în aventura cu Alcmena sau în vizita de pe pământ, când întâlnesc doar doi muritori cumsecade.

Așa de nelipsit de lângă Zeus, Hermes e singurul dintre zei care e nelipsit și de pe lângă fiecare om. Desigur, el, călătorul cu sandale înaripate, însoțește oamenii în variate călătorii, așezat cum e la încrucișări de drumuri. Dar, în mod cert, îi însoțește într-o călătorie mai deosebită, în ultima, când duce, în calitate de psihopomp, sufletele în Hades. În vremea aceasta, a epocii de aur a Greciei, suntem departe de timpul când marele Ra purta personal, cu barca sa, sufletele morților în tărâmul întunericului. Funcțiile zeului solar sunt acum împărțite: Helios mână zilnic carul solar, Apollon, ca săgetător, omoară șarpele Python, Hermes, fratele acestuia, însoțește morții în Hades. Dar Hermes se mai apropie de oameni și în alte împrejurări, e drept, tot nocturne: cu caduceul în mână, atingând-i când dorm, le dă vise.

Zeul acesta minor, dintre toți zeii cel mai apropiat de Zeus și de oameni, poartă în mână caduceul. Când i l-a dat, Apollon n-a știut ce face, i s-au întunecat mințile. Căci, după ce va mai trece un timp, zeii, uitați sau învinși de un Dumnezeu mai puternic, se vor retrage în planete, de unde vor supraveghea zilele săptămânii și metalele. Dar Hermes-Mercur, cu caduceul în mână, va prezida ca un stăpân procesele alchimice.

În alchimia europeană, Hermes este patronul proceselor alchimice. Aceasta este o poveste interesantă care ni-l prezintă pe zeul nostru într-o ipostază oarecum nouă: cea de zeu angajat în desfășurarea, grăbirea, realizarea unei opere de transformare, de metamorfoză, de făurire a ceva nou

și înalt, de împlinire supremă atât în operarea cu materia naturii, cât și în operarea omului cu propriul suflet. Hermes a fost, desigur, un inventator. El a inventat, de exemplu, sandalele. Ceea ce nu e deloc un act banal; el apropie drumul de om. Să ne gândim numai la povestea regelui indian care cerea să i se pună sub picioare, oriunde calcă, un covor; până ce înțeleptul, tăind din covor două bucăți și făcându-i sandale, i-a oferit un covor sub picioare pentru întreg pământul. În legătură cu aceste sandale, un gând indian spune:

Cine-i mulțumit în inima sa, acela-i pretutindeni fericit; Cine are piciorul încălțat, pentru acela pământul (întreg) e acoperit cu piele.

Hermes a mai născocit, după cum se spune, măsurile, numerele și buchiile scrisului, învățându-i pe oameni toate acestea. Pentru zei, el a inventat lyra și flautul. Fratele (sau fiul) său Pan a inventat naiul. Acum e însă vorba de mai mult decât de invenție. Mai mult chiar, decât munca dacă o primim izolat, ca de exemplu făurirea de unelte în atelierul lui Hefaistos. Odată cu Hermes e vorba de lucrarea realizatoare, ordonată, făcută cu știință, gândire, scop, pentru a se ajunge la „opus”. Prin munca aceasta alchimică, omul prezidează transformarea de către el a naturii. Alchimia s-a dezvoltat în marginea mineritului, a metalurgiei încă marcate de ritual²⁹, în marginea operării asupra elementelor, a accelerării proceselor naturale și a perfecționării de sine, a înălțării de sine în parcursul realizării „opusului” ce duce la „aurul alchimic”, la „homunculus”, la „piatra filozofală”. Hermes, care prezidează prin spiritul său întreg procesul alchimic, e prezent în această desfășurare sub multiple forme: ca vas hermetic, ca o hermetică care primește materia primă — și ea mercurială

—; și apoi e prezent ca însăși una din substanțele de bază de la care se pleacă, ca argint viu, ca metal lichid, ca mercur, corespunzând și el, de altfel, unei planete. Iar mercurul, argintul viu, aleargă și se infiltrază peste tot, nu are tărie și consistență, nu are demnitate hieratică, la fel ca ceilalți zei. Deși cu multiple determinări, Mercur apare ca lipsit de limitări, ca difuzând. El e un element ce se împrăștie peste tot, ce se distribuie, ce alunecă. Un zeu difuz și paradoxal care fură și dizolvă, care resintetizează și reunește prin schimburi, prin comerț, prin comunicare.

Hermes, ca mesager și psihopomp, călătorește mereu. El era, de altfel, și patronul călătoriilor, după cum era și patronul comerțului. Comerțul înseamnă schimb; ceva se schimbă pe altceva. Schimbându-se una pe alta, două sau mai multe lucruri au nevoie de un etalon comun, de o unitate de măsură. Unitatea de măsură e un referențial, dar care, prin el însuși, în calitate de mijlocitor, își pierde determinismele proprii. Hermes are prea multe determinări pentru a putea fi definit univoc, pentru a i se întrevedea un caracter. Căci acum, o dată cu acești zei greci, cu Zeus și Hera, cu Marte și cu Apollon, ne apropiem într-un fel de caracterul oamenilor. Ceea ce nu se întrevedea la „zeii-definiție” ai vechilor egipteni. Hermes al nostru e însă lipsit de caracter. El e ca un etalon al preschimbării. Mediind, circulând și făcând să se schimbe lucrurile între ele, mijlocind, Hermes destabilizează lumea zeilor. Într-o lume cu zei adevărați, într-o lume patronată de zeii vii, totul este bine așezat, la locul său, bine centrat într-o solidă imobilitate. Zeii pot fi invocați prin ritual, cosmogoneza poate fi reactualizată. Iar efortul uman este îndreptat spre menținere și persistență. Odată cu călătoria și comerțul,

cu veșnica mediere și cu veșnicul schimb, înflorește însă agora, piața dezbaterilor comunitare, față de care sfânta lume a zeilor rămâne pe deal. Dezbaterile din piață își permite să ia în discuție totul, pro și contra, în cele mai variate versiuni. Și doar judecata, în numele legilor logicii și al valorilor, va sintetiza un adevăr de acceptat pentru comunitate. Adevărul celor întâmplate și cunoscute nu mai e unul singur, compact și masiv, cel purces din trecut și din înălțimea originară, zeiască, cel aflat prin anamneză. Vorbirea retoricilor și sofistilor alunecă ca argintul viu în mijlocul pieței, tulburând spiritele. Este oare această mișcare a retoricilor și sofistilor — ce vând înțelepciune în piața publică — doar aparență și înșelăciune? Este oare Hermes, ca patron al hoților și al retoricilor, doar un zeu dizolvant? Odată cu Hegel, lumea a înțeles mai bine faptul că mișcarea sofistilor își are semnificația sa profundă pentru dezvoltarea spiritualității. Dar nu e nevoie să ajungem la Hegel. Platon și Socrate, în plină epocă, ne spun vorbe profunde despre înțelegerea lui Hermes (și Pan) ca rostire, ca cel ce a făcut rostirea iscoditoare. Iar rostirea are două fețe: una omenească și alta de țap. Una a adevărului viu și alta a exactității moarte, cum spune un filozof român.

Cu această determinare a lui Hermes ca rostire se deschide o nouă pagină din peripețiile sale. Hermes transmite deci mesaje, mediază; el îi patronează pe retori și va sprijini descifrarea textelor criptice. Și totuși, el însuși nu spune nimic. Căci Hermes este rostirea însăși, e mediul rostirii care poartă mesajele, care permite duplicitatea spunerii, înșelăciunea, minciuna, încifrarea. El este zeul limbajului smintit din imobilitatea plăsmuirii ce cântă magnitudinea zeilor înalți și imobili. Al limbajului în care și prin care înșiși zeii pot

fi iscodiți. Dar și al limbajului în care și prin care se pot încifra sensuri și mesaje adânci, tulburi, uneori profunde, parcă venind dintr-o zonă transcendentă, zeiască. Dizolvând lumea clasică a zeilor, Hermes o și salvează parțial prin hermeneutică. El este, în finalul lumii zeilor, un zeu tânăr, protector al forței efebilor, al gimnaziilor, al atleților pe care-i privește prin statuile sale ridicate în palestre.

Sub semnul firii sale paradoxale, acest zeu tânăr dă naștere hermeneuticii. Această față a sa e la fel de uluitoare și de serioasă ca și cea prin care, șugubăț fiind, el prezidează seriozitatea muncii productive și creatoare, în toată gravitatea acesteia. În sens clasic, hermeneutica înseamnă descifrarea și înțelegerea mesajelor ascunse, sacre, din textele scrise.

Hermeneutica apare, la un moment dat, ca demers al rațiunii, în conjuncție cu dialectica și judecarea. Ea se desfășoară sub forma unui cerc hermeneutic, care depășește cercul vicios al scepticilor, în sensul amplificării rațional-spirituale a cunoașterii, prin trecerea de la presentiment și precunoaștere, la intuiție, reflexie, inducție și deducție, analiză și sinteză etc. Demers bazat, desigur, pe factologia irecuzabilă a documentelor scrise, precis circumscrise prin exegeză savantă. Din demersul hermeneutic fac parte: lectura exactă, descifrarea, interpretarea, înțelegerea sensurilor și intențiilor de semnificare originare, printr-o transpoziție în lumea, în universul propriu textului și prin actualizarea, afirmarea în limbajul și înțelesurile actuale, a sensurilor vechi, ascunse, originare, închise, implicate în discursul textului.

Desigur, și în culturile orale se practică interpretări de semne și rostiri, mai ales în sens divinotoriu. Descifrarea haruspicilor este, până la un punct, o hermeneutică; și la fel

descifrarea viselor și a spuselor Pythiei. Dar aceasta este partea lui Apollon pythianul. Partea lui Hermes se deschide o dată cu textul scris. Ea e legată de misterul scrisului care codifică mesaje îndepărtate; deci de inscripții, de scripturi. În marile culturi agricole scrisul e un însemn al puterii sociale și al legăturii cu sacrul. Așa a fost în Egipt și în Mesopotamia. Înscrișul conține un mister, o încifrare, o încriptare. Lectura nu e la îndemâna oricui. Ea înmagazinează și asigură o putere în plan social. Iar sensul acesta de putere aproape magică a logosului scris se păstrează în materialul literar al religiilor, al poveștilor religioase, redactate în scris, al scripturilor.

Clasică este, deci, hermeneutica biblică în care, pe lângă stabilirea exegetică a textului adevărat, se practică interpretarea sensurilor acestuia: sens literal, alegoric, moral, analogic. Hermeneutica biblică a rămas cantonată în spațiul materiilor de învățământ ale religiei, ridicând problema tipurilor, a antitipurilor, a modelelor, problema parabolei, a simbolului. Dar, o dată constituită, hermeneutica difuzează. În primul rând înspre tot ceea ce este text de un anumit rang. Apoi, înspre tot ceea ce e asimilabil textului.

Primul text filozofic cu titlul „Peri hermeneias” — tradus în latină prin „De interpretatione” — aparține lui Aristotel și constituie cartea a doua a „Organonului”. Aceasta nu cuprinde însă o interpretare a textelor, ci o teorie a judecății, a interpretării realității prin gândul fixat. La un alt capăt, în Renaștere, Bacon înțelege prin interpretare, interpretarea Naturii. Dar acum e vorba de o analogie; căci Natura apare sub forma „Cărții naturii” ce poate fi citită și interpretată.

În spațiul desacralizat al dezbaterii agorice, interpretarea va pierde la început din importanță. Totuși, ea se

păstrează, de exemplu, în interpretarea legilor. Legile, pentru a fi de folos, trebuie actualizate, coborâte din planul lor evasiideal, interpretate împreună cu planul valorilor de echitate, justețe, bine și rău, așa cum sunt înțelese acestea la un moment dat. Astfel, judecata publică a delictelor face să funcționeze mereu și efectiv o hermeneutică. Și aceasta cu toate că judecata judiciară e diferită în mare măsură de judecata — valabilă universal — pe care o comentează Aristotel în „Peri hermeneias”.

Revenind la filozofie, se poate susține că aceasta nu poate ființa numai prin aserțiuni. Filozofarea reia mereu cele deja gândite și afirmate, comentând și interpretând spusele predecesorilor. De după presocratici — deci de când filozofia devine explicită — și până la Kant și Hegel, până la Nietzsche și Heidegger, ea se desfășoară și ca o continuă hermeneutică a gândului filozofic anterior.

Odată cu civilizația europeană a tiparului, textele se înmulțesc vertiginos. Chiar dacă nu conțin mesaje divine, ele conțin acum semnificații, sensuri umane. Iar omul, o dată familiarizat cu textul tipărit, începe să înțeleagă ceva mai mult prin „text”. Oare ruinele nu pot fi descifrate și ele ca un text vechi din care ni s-au păstrat doar fragmente? se întreabă, în secolul trecut, Schleiermacher. Dar viața desfășurată a unui om unic și irepetabil nu o putem oare înțelege și interpreta, la fel ca un text ce conține un mesaj misterios? (deci în afara explicației repetabile, nomologice) se întreabă Dilthey. Oare analitica ființei nu poate urma și ea o metodologie a înțelegerii, a interpretării valorizate, a hermeneuticii? se întreabă Heidegger. Există o singură sau mai multe lecturi posibile ale lui Marx, ale spunerilor semnificative pe care le

conțin textele pe care el le-a scris? se întreabă Altusser. Hermes, fiul lui Zeus, cel care desființează — simbolic — puterea zeilor, purtătorul caduceului, mijlocitor al puterii omului de a transforma natura, Hermes, protectorul hoților și retorilor, „Hermesol-rostire” este nu numai mesagerul lui Zeus, ci și patronul descifrării sensurilor adânci din textele scrise și din tot ce poate fi asimilat textului. El coboară din lumea zeilor în lumea oamenilor care citesc, înțeleg și afirmă semnificații acceptabile comunitar; privitor la simboluri, la mesaje ambigui sau prea încărcate de sens, privitor la texte misterioase, încriptate, la legi și poeme vizionare, la kerigme. Și încă, prin hermeneutică, Hermes asigură un acces la ceea ce a fost lumea transcendentă a zeilor, un acces la filozofie. Și, în același timp, el face să se păstreze misterul, ceea ce e „ermetic”, impunându-se ca Hermes Trimegistus.

Dacă dintre toate atributele lui Hermes am reține doar două, cele legate de muncă și de limbaj, am începe să-l înțelegem pe acest ultim zeu comentat de Socrate în Cratylos, ca plăsmuindu-se mai mult de partea oamenilor decât de cea a zeilor. În orice caz, ca un zeu ce aduce în lumină ceea ce e esențial pentru om. Pentru un om care, însă, e încă vag conturat, care încă nu s-a afirmat cu toată forma și cu toată strălucirea sa.

La capăt acum, Hermes ne mai lasă o moștenire. De data aceasta, o moștenire aparent modestă. El ne lasă herminia, codul de legi, de reguli, după care se pictează sfinții bizantini. Asimilat creștinismului ortodox, acest zeu fără caracter și fără personalitate, dar mijlocitor între lumea părinților săi și cea a oamenilor, devine simplu meșteșug. Oare ce din ceea ce e uman îi lipsește lui Hermes?

Și totuși, îi lipsește ceva. În câmpul său iubirea nu se împlinește, e hermafrodită. Deci, nu se poate rămâne aici, trebuie trecut mai departe, spre universul iubirii, al pasiunilor și al patimilor, al luptelor și al victoriilor. Spre universul propriu-zis al omului, al conștiinței sale morale, al conștiinței sale istorice.

OEDIP

În poveștile grecești, Oedip, nepot al lui Cadmos, învinge și anihilează Sfinxul. Tot el își omoară tatăl și se căsătorește cu mama sa. Apoi, aflând adevărul, își scoate ochii, dispărând de pe fața pământului în mod misterios, lângă Atena, într-un loc știut doar de Teseu.

Oedip este o ființă intermediară, un erou legendar, la fel ca Teseu și Cadmos. După cum se știe, Cadmos a adus în Grecia scrierea alfabetică, literele alfabetului, dure și incisive, ca și dinții balaurului pe care-l omoară. Scriere ce antrenează văzul în cultură³⁰, în spiritualitate, scriere ce nu poate să nu stea la baza miracolului grec³¹. Și la fel, la baza accentului pe care cultura greacă îl pune pe formă: pe imagine, pe „morfé”, pe „eidos”. Și dacă mitul lui Oedip are aceeași structură ca multe alte mituri întâlnite la multe alte popoare³², în el răbufflește și ceva nou și specific, o dată cu menționata faptuire a lui Cadmos, o dată cu însăși figura eroului nostru, care ridică la rang suprem întrebarea.

Dar asupra acestor probleme vom mai reveni.

Pentru moment, să urmărim în continuare elementele poveștii.

Sfinxul este și el o ființă intermediară, de altă specie decât Oedip. În Egipt el era o ființă solaro-politică: un leu

cu cap de faraon, așezat în preajma mormântului acestuia. Leul — animal solar; faraonul — soarele pe pământ; sfinxul, sfinșii, înconjurându-l și exprimându-l, diversificând, în forme și instanțe de ființă intermediară, realitatea efectivă sau hipostaziată a „faraonului-zeu-soare”. Poate, intermediind între el și cosmos, mai ales după moarte, după ce faraonul își accentuează și el existența de ființă intermediară.

În Grecia lui Oedip lucrurile apar însă schimbate. Sfinxul este de gen feminin, are cap de femeie, trup de câine și aripi, pune întrebări încuietoare și devorează oamenii neștiutori, mai ales pe tineri. Există vreo legătură între Sfinxul egiptean și cel grecesc? Foarte probabil, aproape sigur, așa cum intuia Hegel. Numai că acum e vorba de alt context. Sfinxul nu mai e o emanație a ipostazei zeiești a omului, a faraonului. Ci, în această lume alfabetizată, ce se desprinde de ritualuri, el obligă omul să se întrebe asupra sa însuși. Și astfel se creează o situație-limită. Căci, nedeșlușind întrebarea — al cărui răspuns e „omul” — acesta piere. Iar după ce întrebarea capătă răspuns, prin Oedip, piere Sfinxul. Acel grecesc „cunoaște-te pe tine însuși” — înscris la Delfi, pus în dezbatere de către Socrate — este aici deja prezent, la paroxism.

Sfinxul grecesc provoacă deci omul, prin întrebarea pe care o pune. Nu e prezent niciun dialog, nicio dezbatere. Dar Oedip, cel care dă răspunsul, nu știe încă faptul că sfinxul, dispărând, îi lasă moștenire un pachet de întrebări chinuitoare. Întrebări asupra sa însuși, desigur. Despre sfinxul egiptean s-a spus că este plin de mister. Că zâmbetul său exprimă un mister provocator, chinuitor, mister ce naște întrebări și neliniște. Astfel încât, un sultan din Evul Mediu, nemaisuportând

această sfidare păgână, a pus să se tragă cu tunul în zâmbetul sfinxului de la Ghizeh. Dar poate că aici era un amestec între chemare și întrebare. La greci partea chemării o monopolizează sirenele. Pentru Sfinx rămâne mai mult partea întrebării. Oedipul lui Sofocle, se află în fața unui mister pe care-l provoacă prin întrebări. Întrebări care, vai, vor primi răspunsul. Orbirea sa întru cunoaștere, orbirea sa de ignorant, se risipește. Iar adevărul, crudul adevăr, apărându-i în față, îl orbește fizic, îl face să-și scoată ochii.

E o anume agresivitate prezentă în prima parte a acestei povești a lui Oedip. Oedip își omoară tatăl!... „Ce om nu a vrut măcar o dată să-și omoare tatăl!...” va spune mai târziu Smerdeakov, unul dintre frații Karamazov din romanul lui Dostoievski; și mai apoi, o va spune Freud. Oedip se căsătorește cu mama sa și procrează descendenți care-i sunt frați. Și toate acestea împotriva strădaniilor lumești ale lui Laios și a Iocastei, ale lui Oedip însuși, care, cu toții, știu ce a prevestit oracolul. Până aici, zeii sunt mai tari, Apollon Delfianul stăpânește situația. Oedip nu are merite personale prea mari nici când învinge sfinxul. Cine știe de unde i-a venit în minte răspunsul? Dacă nu de la un zeu, atunci de la Moire, din „mersul istoriei”, din „logica lucrurilor”, din „inevitabila desfășurare a fenomenologiei spiritului”. Oricum, totul pare a se petrece de la sine. Dar iată că tot zeii, tot zeul — Apollon să zicem — declanșează ciurma la Teba. Și tot el dă soluția pentru oprirea calamității: „să fie izgonit cel ce l-a ucis pe Laios”. Un răspuns cam sinucigaș pentru zeu. Căci acum se declanșează adevăratul ciclu al întrebărilor, cel pe care sfinxul feminin și perfid de abia îl anunța. Întrebările lui Oedip, întrebări umane pentru aflarea adevărului; pentru aflarea

și „suportarea” adevărului. Căci de abia o dată cu această „suportare” apare un nou câmp problematic, un nou orizont. Oedip este întrebat: de ce doar ți-ai scos ochii, de ce nu te-ai omorât după ce ai aflat un adevăr așa de crud? Răspunsul lui rezultă de fapt doar din tot ceea ce urmează. Adică din „asumarea situației”, din faptul de a răspunde efectiv la provocarea zeilor, la adevărul aflat în urma întrebărilor. Răspuns care înseamnă faptul de a-și asuma responsabilitatea. Oedip nu se sinucide, căci atunci el ar accepta răspunsul simplu, la fel ca cel practicat de sfinx: cine e învins pierde definitiv. De abia peste milenii Hegel va înțelege și va etala sensul dialectic al noului stil de răspuns, născător al dinamicii stăpânului și sclavului, susținător al depășirii contradicțiilor într-o devenire. Doar așa e posibil un drum spre înnoire. Dacă Raskolnikov, eroul romanului „Crimă și pedeapsă” al lui Dostoievski, o dată ce ar fi înțeles adevărul — adică vinovăția sa — s-ar fi sinucis, ce sens uman ar rămâne din toată exemplara sa poveste? Ba mai mult, ce dimensiune ar mai avea ființa umană, ființa însăși, dacă n-ar putea integra propriile antinomii într-o sinteză pozitivă, dacă, după ordonarea haosului — intern și extern — într-un cosmos, reîntorcându-se asupra sa și văzându-și opozițiile, s-ar prăbuși într-o luptă a contradicțiilor ce sfâșie și anihilează?

O dată cu Oedip, odată cu sfinxul, în sânul „chemării transcendenței” zeiești, se naște, se definește „întrebarea” umană. Întrebarea despre sine — la prima vedere. De fapt, întrebarea despre zei, despre natură, despre ființă. Întrebare care, învingând misterul, subordonându-l prin răspuns și responsabilitate, nu-l anihilează complet. Oedip, la Colonos, se retrage tot în mister. Problema morții iese și ea din simpli-

tatea sa originară.

Și acum, pentru a trece mai departe, să ne întoarcem la strămoșul lui Oedip, la Cadmos. Iată un comentariu modern pe această temă:

„Grecii explicau nașterea alfabetului printr-un mit conform căruia regele Cadmos, căruia i se atribuie introducerea în Grecia a scrierii fonetice, a semănat dinții dragonului, dar a recoltat oameni înarmați... Alfabetul implica puterea, autoritatea și controlul îndepărtat al structurilor militare. Asociat cu papirusul, alfabetul anunța sfârșitul birocrățiilor statice, al templelor și al monopolului clerical asupra cunoașterii și puterii... Alfabetul și papirusul fac ca puterea să treacă din mâinile clerului în cele ale militarilor. Tocmai acest proces îl întrupează mitul lui Cadmos și cel al dinților dragonului; proces ce va cuprinde și căderea cetăților-state cu apariția imperiilor și a birocrățiilor militare.”³³

După Cadmos și Oedip, să ne continuăm acum drumul pe urma ființelor intermediare, intrând în făgașul acestor imperii.

ALEXANDRU

Și câtor strigături la joc
Țineam cu glasul meu ison
De câte ori am spus povestea
Lui Alexandru Machidon
Și ca un cântec cum s-a dus
Frumoasa mea copilărie...³⁴

În istorisirea sa, Arrianus, elevul lui Epictet, ne povestește, la cam 400 de ani după moartea eroului, cum Alexandru, după ce a ajuns în Egipt, face un drum până la templul lui Amon libianul.

„Alexandru își pune în gând să facă un drum până la (templul lui) Amon libianul ca să cunoască oracolul zeului, despre care se spune că nu greșește niciodată și la care se pare că atât Perseu (când a fost trimis la Polydactes împotriva Gorgonei) cât și Heracle (venit în Libia în căutarea lui Antreu și, mai târziu, în Egipt împotriva lui Busiris) au făcut cândva apel. De altfel, nu trebuie uitată ambiția pe care numele lui Perseu și al lui Heracle (al cărui descendent se socotea) izbutea să o trezească în Alexandru; mai mult decât atât, Alexandru găsea că se trage, într-o oarecare măsură, și din Amon, la fel cum miturile considerau pe Heracle și pe Perseu drept coborâtori din Zeus. În orice caz, drumul lui până la (oracolul lui) Amon avea drept scop lămurirea problemelor care-l preocupau. Ori, cel puțin, posibilitatea de a pretinde față de alții că a aflat tot ceea ce voia să știe.”³⁵

Arrianus expune în continuare dificultățile drumului până la acest templu, faptul că, din cauza vântului, reperatele dispăreau și călătorii trebuiau să se orienteze după stele; el reproduce și cele două versiuni ale călăuzirii miraculoase a lui Alexandru, cea a lui Ptolemeu, după care grupul a fost condus de doi șerpi, și cea a lui Aristobul (și alții), după care rolul de călăuză l-ar fi avut doi corbi. Ca un istoric cu spirit critic el scrie:

„...pentru că versiunea fiecărei povestiri diferă de relatările celorlalți povestitori, nu mai putem ști cum anume s-au petrecut lucrurile...”, dar adaugă: „Fapt e că Alexandru a fost atunci obiectul unei minuni, de acest lucru putem fi siguri...”

Fiul unei țări relativ sălbatică pentru vremea aceea, Alexandru credea efectiv în zei, mai mult decât atenienii epocii sale, marcați intens de comerțul și viața „agorică”, patronată de Hermes. Ba mai mult, el credea cu seriozitate în filiația sa divină, din zei și eroi, gând pe care-l exprimă mereu, explicit. Pe meleaguri indice, când se îmbarcă să navigheze pe

fluviul Hydaspes, Arrianus ne spune că:

„Făcu o libație în cinstea lui Heracle, strămoșul său, a lui Amon și a celorlalți zei cărora obișnuia să se închine.”

Fie că Alexandru se înalță la un rang zeiesc, fie că zeul coboară în el, din acest comerț se naște un patos nestăvilit, o pasiune dublată de o pătimire.

În ansamblul isprăvilor lui Alexandru, drumul său în Egipt pare să fi fost fundamental; și nu în mod întâmplător sarcofaagul i-a fost adus aici. Prezența sa egipteană marchează breșa — și în același timp inserția sa — atât în trecut cât și în viitor. În viitor, o dată cu celebra Alexandrie elenistică, cu farul, muzeionul și biblioteca sa, cu școlile sale de gândire. În trecut, o dată cu revenirea lui Amon drept strămoș.

Această inserție în trecut a fost reținută de legendele în care istoria sa s-a revărsat, de figura legendară a lui Alexandru. În Alexandria zonei noastre culturale, adevăratul tată al lui Alexandru este Nativan — împărat peste Egipt, „carele era filosof mare și fermecător și cititor în stele și era atât de măiestru că lua bunătatea și dulceața de la patru țări”³⁶

Povestea vieții lui Alexandru Macedon ne introduce în egală măsură în istoria pozitivă și în legendă. În lumea greco-romană Alexandru a fost receptat istoric, dovadă scrierea lui Arrianus. Despre el scrie și Plutarch, în paralel cu Cezar. Alexandru e un prototip, un model pentru imperatori. Astfel, în sec. II, tânărul și sârmanul Alexandru Sever și-l ia ca model. Istoria Augusta ne spune:

„I s-a dat numele de Alexander pentru că se născuse într-un templu din orașul Arca, dedicat lui Alexandru Macedon, când tatăl și mama sa veniseră în ziua de sărbătoare a lui Alexandru pentru a participa la solemnități ... Dar ... la urcarea pe tron a refuzat attributele acordate de

Senat, de „Antonius” și de „cel mare”, argumentând ... ce m-a făcut mare? E un renume pe care Alexandru l-a purtat după fapte mari, iar Pompei după mari triumfuri ... Totuși, aceste efuziuni democratice nu-l împiedică să-l aibă pe Alexandru cel mare în capelă, venerându-l între cei mai buni oameni și zei ...”³⁷

Dar Alexandru Severus, care-l considera printre zei pe Alexandru Macedon, nu avea un anume zeu cu care să se identifice.

„A voit să-i facă un templu și lui Cristos și să-l primească între zei ... Alexandru Sever ... vorbea mai elegant grecește decât latinește, făcea versuri reușite, avea talent la muzică și era bun cunoscător în ale astrologiei ... Picta minunat, cânta frumos ... A preamărit în versuri viața împăraților buni. Cânta din liră, din flaut, la orgă și chiar din trompetă, talente pe care nu le-a avut nici un alt împărat.”

Evident, talente pe care nu le-a avut niciun alt împărat. Și Cezar l-a admirat pe Alexandru; dar mai degrabă l-a invidiat. Plutarch ne relatează:

„Odată, în Spania, într-o vreme de liniște, Cezar citea ceva despre Alexandru cel Mare. Rămânând multă vreme pe gânduri, se zice că a și plâns, iar prietenilor săi care se mirau de plânsul lui, le-a spus: „Nu vi se pare că trebuie să mă întristez când Alexandru, deși așa de tânăr, a domnit peste atâtea popoare, iar eu nu am făcut nici o faptă strălucită până la vârsta asta?”³⁸

Cezar nu și-a consumat însă timpul preamărind în versuri viața împăraților buni, pictând minunat sau cântând din trompetă. El era un om al timpului său, copt pentru sinteze. În vremea și lumea sa, Cezar nu și-a revendicat o origine zeiască la fel ca Alexandru, ci s-a ocupat de retorică și de probleme financiare. El știe, înțelege și practică utilizarea ba-

nilor în treburi politice. Dio Casius îl pune să spună într-un discurs:

„Abundența fondurilor bănești și un număr ridicat de soldați devin în aceste împrejurări principala pârghie a siguranței noastre.”³⁹

S-a schimbat evident ceva, între modul de a face politică și istorie din vremea lui Alexandru, descendent și concurent al lui Heracle, și vremea lui Cezar, omul lucid și calculat care-i răspunde lui Metellus că „nu se poate purta război și respecta în același timp legile”. Între Alexandru și acest Cezar cinic care, la un moment dat, îi bate pe germani aflând că stau calmi și în așteptare deoarece, ne spune Plutarch:

„...prezicerile femeilor sfinte care priveau în vârtejul râurilor și la încrețiturile și zgomotele apelor ... judecând după semnele lor, prevesteau că nu trebuie să se dea lupta mai înainte de luna nouă.”

Între Cezar și Alexandru se află o mutație de mentalitate, dinspre câmpul magico-mitico-ritual, apropiat de zei, spre mentalitatea „agorică” a pieței, banilor, concurenței și eficienței. Alexandru poate fi considerat un tip, o persoană istorică tipică, al cărui antitip realizator este Cezar. Dar și el poate fi plasat într-o serie. Un precursor al său poate fi Alcibiade. Un precursor al tentației sale de sinteză politică, încercare imperatorie în fața dispersiei democratice a grecilor. Dispersie pluritopică, flancată de magnitudinea Atenei. Dispersie care este poate și una din sursele izbucnirii fără seamăn a miracolului grec. Odată cu Alexandru se intră într-o altă eră. Ceva din vechea democrație se păstrează împreună cu cultura greacă. Dar acum polisul, ca oraș-sistem-politic, nu mai e o realitate umană tipică, viguroasă, deschisă spre

nou, spre viitor. Mai precis, polisul nu mai e un „tip-promisiune”. El rămâne, în noul univers politico-istoric, o formulă schematică, un „tip-schematic” ce se reproduce obosit. Democrația Romei este și ea o nouă încercare politică, o nouă lume posibilă. Care însă, o dată cu pluralitatea cuceririlor, face într-un fel necesar unicentrismul imperator al lui Cezar. Iar odată cu Cezar și vremea sa, tentația democratic-pluritopică a lumii antice (bazată pe producția de mărfuri, piață, bani) se epuizează, ajunge într-un fund de sac. Imperiul roman este o formulă mai mult autocratică decât democratică. Mai târziu „Cezar” va fi tradus, în alte limbi, prin „țar” și „kaiser”. E drept că, pe când trăia, Cezar nu se considera fiu de zeu; dar, după moarte, el a divinizat, a trecut în rândul zeilor. Ceea ce nu s-a întâmplat cu Alexandru Macedon, ce era zeu, în primul rând, pe când trăia. Alexandru, în schimb, e mai aproape de epopee, de legendă. Spre deosebire de romani, poporul nostru l-a receptat pe Alexandru ca pe un erou al unei povești miraculoase. Ce face el în Alexandria românească?

Aici, în Alexandria, dascălul său Aristotel îl învață într-un an psaltirea și psalmii ... Iar noaptea, Netinav (tatăl său adevărat, egipteanul) îl învață cititul stelelor, umbletul planetelor și zodiacului ... Apoi Alexandru îi bate și pe tătari care-i dau haraci ... El bate cetatea Atenei folosind praf de pușcă. Aici, la Atena, se sfătuiește cu Diogene filozoful ... La Ierusalim dă peste prorocul Ieremia ... Alexandru trimite o carte în care scrie „că până nu voi intra în Ierusalim să mă închin lui Savaot Dumnezeu, până atunci nu mă voi bate cu Darie” ... După ce heruvimii și serafimii îl opresc de la intrarea raiului ... el bate pe Por împărat, trece prin țara Amazoanelor, își împarte împărăția din care face parte și Ingliteria,

Țara Leșească, Veneția, Țara Nemțească, cea Franțuzească, Rusia etc.; și, în sfârșit, moare otrăvit, spunând cu iz ecleziastic:

„O, mincinoasă și deșartă lume și mărire putredă, cum te arăți frumoasă în puțină vreme și curând îi pierzi pe toți, cum se zice: nu este bucurie pe pământ care să nu se schimbe în jale și nu este pe pământ mărire care să nu se sfarme și să nu cadă.”¹⁴⁰

Jocul între povestirea istorică și legendă se petrece mereu în culturile orale. Personajul istoric, prins în povestirile unui câmp teoretic marcat de mit, de sacral, este mai mult o emanație a „arhetipurilor”, o ilustrare a unor scheme comportamentale, a unor toposuri de povești, decât inițiatorul unor deschideri de drum.

Dar odată cu vremea în care omul îndrăznește să judece în numele său, în cadrul dezbaterilor comunitare ordonate de legi umane, se instalează și timpul istoric și eroii istorici, conștiința istorică. Alexandru este deja un om al acestor vremi, un om care „face istorie”; și la fel Cezar. Trecut în planul secund al ființelor intermediare, în povestirile istorice — fără de care conștiința istorică nu va fi posibilă — acești eroi au un nume și un caracter care-i individualizează, în spatele peripețiilor, al evenimentelor. Desigur, ei au și chip expresiv. Dar de rost, rostesc mai ales prin faptele lor, ce îmbină pasiunea, îndrăzneala, cu calculul, cu sinteza judecății. Zeii sunt entități generale, prinse sub un nume, sub determinanții. Eroul istoric este o ființă individuală ce condensează și simbolizează însă generalitatea umană a vremii sale. Faptele și caracterul său se întretes cu epoca. El a putut fi ceea ce a fost, deoarece timpul era copt pentru eroi ca el. Iar rostirea lor proprie, semnificația deciziilor și actelor s-a conjugat fe-

ricit cu această deschidere și așteptare a veacului. Povestirile care invocă un erou istoric ne relevă o țesătură de evenimente și realități umane ale unui timp, pe care nodul unui personaj le leagă, le pune în scenă, le simbolizează.

Așa cum omul nu a putut viețui o vreme fără zei, nu va mai putea viețui apoi fără de istorie. Adică fără această repliere pe sine și desfășurare de sine ce se bazează pe — și dezvăluie — un timp propriu, structural prin rememorarea trecutului și proiectul viitorului. Timp ce face loc reluării și afirmării în sinteza povestirii a existenței eroului de istorie, cu numele, chipul și caracterul său, cu rostirea sa, cu discursul său constând, în primul rând, din fapte. Discurs ce se poate condensa într-un simbol, eroul sau fapta sa putându-se, în același timp, înrădăcina într-un topos anume, într-un monument.

MONUMENTUL

Un eveniment important pentru comunitate, odată ce „a avut loc”, rămâne în memoria acesteia. El e repovestit, reamintit, reafirmat prin texte, comentarii și monumente. Și astfel evenimentul uman și eroii săi devin ființe intermediare.

Monumentul este, până la un punct, echivalentul condensat al textului istoric. El se ridică întru amintirea dar și întru cinstirea unui „erou-eveniment”. Monumentul urcă din adâncimea transcendentă a mormântului înspre statuia din piață, pentru a se dizolva apoi în generalitatea banilor și în individualitatea portretului. Dar monumentul, în înțelesul său curent, de edificiu public, este doar parțial asimilabil unui discurs, unui text, și are doar analogii cu ființele intermediare, așa cum au fost ele prezentate la început, ca eroii de poveste. El afirmă cu sine și ceva din „cazul” pe care-l relevă dezbaterea „agorică”; și la fel, el este ceva produs cu meșteșug, la fel ca multe alte „lucruri” pe care omul le iscă pe fața lumii. Monumentul anunță deci problema „cazului” și problema „lucrurilor” care vor fi comentate în capitole ulterioare.

Povestea mitico-sacrală introduce omul umil într-o lume verticalizată, marcată de ierarhii. O dată cu vremea „istorică”, ierarhiile se mai estompează fără a dispărea însă cu totul. Pentru început ele se mută parțial din lumea zeilor în cea a oamenilor. Povestea istorică constă din reluarea și reprezentarea sintetică în cadrul unei povestiri cu sens a ceea ce s-a petrecut oamenilor reali și concreți, colectivităților. Această povestire va cuprinde atât marile evenimente, centrate de eroii lor, cât și existența curentă a oamenilor, a socie-

tăților dintr-un timp și loc dat. Herodot călătorul, observând, ascultând, întrebând, află date și povești pe care le leagă într-un text coerent, în textul unei „anchete” prin care povestește — selecționând și ordonând — tot ceea ce știe semnificativ despre oameni și locuri locuite, despre obiceiuri, orașe și monumente, despre credințe și întâmplări. Dar vocația povestirii istorice nu are în centrul său descrierea celor ce sunt. Aceasta o face și Strabon geograful. Istoricul e preocupat mai ales de ceea ce „se întâmplă” semnificativ cu oamenii, cu colectivitățile, cu popoarele. Întâmplări care se desfășoară în timp și care generează un timp propriu, un timp uman, care nu e doar iterație, ci desfășurare ireversibilă, metamorfoză, uneori progres. Prin re-prezentarea celor petrecute, prin afirmarea lor asertivă în tărâmul poveștilor — în tărâmul „teoreticului” — existența oamenilor e sustrasă uitării, își găsește un loc într-un strat al posibilei persistențe în interiorul lumii umane.

Pentru ca o întâmplare omenească, un eveniment, să fie „istoric”, el trebuie să aibă un anumit rang, o anumită semnificație generală. Într-o lume umană, într-o societate în care indivizii au și ei poziții ierarhice diferențiate, rangul istoric al evenimentelor gravitează în jurul a ceea ce se întâmplă conducătorului. Ba chiar ordonarea timpului istoric se va face în Egipt după domnia faraonilor, în Roma târzie după cea a împăraților.

După mit și legendă, în culturile orale, epopeea ne plasează deja în timpul istoric, ne trimite la un caz istoric, al cărui timp și cosmos îl reactualizează mereu, prin rostirea sa iterativă. Iliada „comentează” „cazul” războiului troian. Dar ea e mai mult decât acest comentariu. Personajele și eroii ei trăiesc pentru mulți, educă popoare, inspiră artiștii, îndrumă

arheologii. Iliada e un monument oral ce afirmă o lume, împotriva uitării.

De fapt, monumentul înseamnă, în primul rând — și la propriu — amintire (în grecește=mneimeion). Templul sau biserica, castelul de pe vremuri sau ruinele unei capitale nu sunt monumente în sens direct. Le putem considera ca atare doar dacă le interpretăm ca amintiri ce evocă o anumită vreme trecută. Ștefan cel Mare, mai după fiecare bătălie, construia o biserică. Bisericile și mănăstirile din Bucovina, din Moldova sunt astăzi monumente vizitate de turiști. Constantin și Petru au decis să construiască orașe noi, noi capitale pentru a schimba cursul istoriei lumii lor umane. Orașe-monument vom spune noi astăzi.

În schimb, mormântul este de la început un fel de monument. De altfel, în greacă, pentru mormânt și monument funcționează același termen. Mormântul amintește existența unui om, a unor oameni. Varșovia actuală e un oraș-monument deoarece, deși reconstruită în întregime din ruine, peste tot ard candelile în amintirea celor uciși, lângă ziduri sau sub ziduri. Și la fel Timișoara și Bucureștiul. Mormântul oamenilor de seamă, al celor care, într-un fel sau altul, s-au plasat în vârful vieții socio-istorice, realizează și el, de obicei în mod pregnant, condiția monumentului. Acest monument poate fi o piramidă, atunci când persoana faraonului e considerată un centru sacru ce realizează legătura cu tărâmul transcendent al zeilor. Sau poate fi un mausoleu, atunci când omul puternic, bogat sau eminent în istorie, este înhumat într-un loc consacrat. Monumentul lui Mausol și mormintele dinastiei Ming, de lângă Beijing, sau mormântul monument al lui Atatürk, la Ankara, sunt monumente în toată puterea cuvân-

tului.

Ființa monumentului funerar este însă ambiguă. Ea evocă oameni vii, ce au trăit și au înfăptuit mari isprăvi; îi evocă prin viața lor. Dar și prin moartea lor, prin posibila lor existență într-un alt tărâm, pe care miturile sacre îl afirmă.

Un alt tip de monument, care leagă mormântul nu de mitul sacral (ca în cazul cimitirului), ci de povestea cazului istoric, îl constituie monumentul agoric. Un război, o ciocnire armată între oameni duce la victoria unora și la înfrângerea altora. Cei ce sunt — sau se consideră — învingători ridică un monument. Monumentele sunt construite de obicei la locul evenimentului, uneori chiar deasupra mormântului comun, ca la Mărășești. Iar pe câmpul de luptă, uneori, ambele tabere se pot considera victorioase și pot ridica monumente în cinstea victoriei. Dar acestea se pot instala și în alte locuri, în orașe, prin sate sau în capitale. Desigur, aici ele vor fi ridicate în piața publică, în agora, uneori centrând un forum construit anume în acest scop, ca Forumul și Columna lui Traian, la Roma.

Și astfel, monumentele pot fi felurite. Cei morți în luptă pentru o cauză și cărora nu li se găsesc rămășițele pământești au dreptul, merită ca satul sau comuna, prin municipalitatea sa, să le ridice un monument pe care, alături de o figură cu valoare simbolic-alegorică — cum ar fi să zicem un vultur — să li se scrie și numele. Un om de seamă, un om printre oameni, odată mort, are dreptul ca, prin meleagurile în care s-a născut sau a viețuit, să i se cinstească memoria ridicându-i-se un monument cu chipul său reprezentat. Cei mulți și anonimi, ce au murit pentru o cauză, pot fi reprezentați, afirmați printr-un monument fără nume scrise, dar cu o

temă ce susține, prin expresivitatea sa alegorică, o cauză. Și, mai departe, în câmpul existenței politice, se ridică monumente și pentru oamenii în viață. Peste tot lumea e plină de statuile-monumente ale oamenilor de stat, ale gloriilor locale, ale părinților națiunii, ale căror busturi pot sta nu numai în piața publică, ci, reduse la scări minore, făcute din ghips, pot lua locul prin holuri sau pe birouri oficiale.

Monumentul va consacra apoi și evenimentele cu sens comunitar eminent. Într-un palat, într-o sală s-a semnat un tratat de pace: sala acesta poate fi un monument. Turnul Eiffel e un monument al primei expoziții mondiale, al conștiinței de sine a globului. La Moscova, lângă turnul de televiziune, există un monument în cinstea primului „sputnic”, în cinstea evenimentului cuceririi cosmosului.

Din locul, din așezarea sa nemișcată, monumentul ce ne privește și pe care-l contemplăm ne vorbește despre timp: despre timpul istoric, despre oameni și despre evenimentele petrecute cu ei, încercate de ei, făurite de ei în istorie; despre consacrarea istorico-comunitară a acestora, între mormânt și agora. Monumentul — la fel ca legenda și epopeea cu eroii ei — este un fel de text care, dacă nu conține în mod clar, face aluzie totuși la un tip de ființă intermediară. Ce-i drept, o ființă intermediară ceva mai aparte, mai bine zis, o ipostază concretă a unei ființe intermediare de tipul „cazului”, prezentată și vizibilă într-un loc de pe pământ, instituind pe pământ oamenilor un topos semnificativ.

Un erou sau un eveniment major pot fi reafirmate prin multiple monumente, plasate în variate locuri. Locuri ce sunt întotdeauna spații publice ce reunesc comunitatea întru afirmarea și argumentarea existenței sale actuale. Monumen-

tul este o afirmare de sine a omului, în interiorul propriului său timp. El amintește trecutul. Dar în inima sa, în gloria sa, monumentul afirmă — uneori cu sfidare — prezentul victorios, actualul strălucitor al comunității, mândră de sine, încrezătoare în sine. Chipul său rostit calmează prezența determinată a oamenilor cuprinși în evenimente majore, a oamenilor ce afirmă prezentul, ce provoacă viitorul, structurând durata existenței.

Acest monument, ajuns acum la maturitate, această formă vorbitoare ce încheagă durata prin reafirmarea semnificației în prezent a celor petrecute, va aluneca apoi înspre două direcții opuse: spre generalitatea banilor și spre unicitatea portretului.

Monumentul coboară în bani, se multiplică într-o înnebunire diavolească odată cu generația aceasta de forme rotunde, din metal prețios, marcate de un chip, de un inscript. Fără de-ndoiială, povestea banilor nu are o singură față. Ea ține de economie, de producție și schimb, de mărfuri și de circulația valorilor, de drumuri și de piață; de universul lui Hermes, indică. Dar, în mijlocul acestui ansamblu, banii — materializând valoarea — poartă cu ei și ceva din lumea simbolului; ei sunt ceva ce reprezintă, dar și simbolizează, trimit spre altceva.

Când o cetate sau un împărat „bat monedă”, prin aceasta ei imprimă, pe o bucată de metal, un însemn. Adică un semn ce exprimă, ce reprezintă, ce simbolizează pe cei care-i garantează valoarea, instanța „în numele” căreia obiectul acesta fizic devine etalon al schimburilor. Banii reprezintă pe cei puternici, pe cei ce decid, pe cei ce au în mână frânele puterii asupra chestiunilor omenești, cu toate facerile și des-

facurile, cu toate lucrările și lucrăturile lor.

Cetatea Histria, Împăratul Traian, Alexandru sau Arsinoe sunt prezenți, cu chipul, cu emblema, cu însemnul lor pe aceste minuscule monede-simbol care circulă în desagi și pe corăbii, ce preschimbă grăul în ulei și chihlimbarul în oale, bani pe care Hippias îi primește în schimbul învățaturii pe care o predă în agora.

Într-un imperiu vast, doi împărați, doi imperatori, proclamați concomitent de armatele lor drept conducători supremi, bat fiecare monedă, plătindu-și astfel soldații. Monumentul acesta generalizat și multiplicat în abstracția banilor este deocamdată un pic cam agresiv, ca și dinții balaurului ucis de Cadmos. Hermes se întâlnește aici cu Ares — așa cum de altfel se va întâlni și în alte locuri în ciclul logosului, mai ales o dată cu cercul hermeneutico-dialectic.

În calitate de simbol, banul nu e corelat doar cu monumentul. Pe monede îi mai întâlnim pe Heracle și pe Afrodită, întâlnim Cavalerul trac și variate însemne hermetice. Toate acestea însă sunt reprezentative pentru o instanță umană, pentru „cineva”, pentru o putere lumească ce lansează și impune valoarea circulantă a banilor, ce invocă simboluri.

Și apoi, banii aceștia simbolici au de-a face chiar și cu dracul. Dracul îi împinge pe oameni să adune averi, să sape pe grămezi de aur, să ignore sau să degradeze valorile înalte, valorile supreme, valorile divine și să le mute în această pseudo-valoare satanică, infestată de infinitul rău al setei nelimitate și nedefinite după a avea „ceva”, pentru a avea „avere”. Transformat în bani, monumentul se topește în generalitatea proastă a simbolului anost, a cantitativului infinității rele; și astfel, el pierde. Monumentul își pierde, își

dă sufletul, rămâne o aluzie, o tranziție spre statuarea impersonalului, a forței lipsite de determinării, care preschimbă orice. „Arunci un pumn de aur și vezi crescând palate”, poate spune poetul. E drept, banii dau putere și mobilitate, dizolvând așezarea demnă a statuilor, la fel cum Hermes făcea să se topească poziția înălțătoare a zeilor. Dar Hermes purta cu el o umbră de mister, ceva „hermetic” ce invita la descifrarea hermeneutică. Dar ce mister poartă în ele monedele? Adică eroii, monumentele, statuile, emblemele prăvălite și strivite în banii atot și atotateputernici?

Monumentul nu mai e monument dacă își pierde prea tare unicitatea. Dar el nu mai e monument și dacă și-o accentuează prea mult, ca în cazul portretului.

Portretul descinde și el din monument, având la început rangul și rostul acestuia. Portretul pictat sau sculptat reprezintă, la origini, nu un om oarecare, nu un burghez de rând, ci omul ajuns pe culmea puterii lumești: faraonul, împăratul, regele. Dar omul ce se află așa de sus, așezat în chiar axul lumii umane, nu e departe de locul acela central, unde comunicarea cu transcendentul accesibil, comunicarea cu zeii devine posibilă. Faraonul sau regele dețin puterea de la zei, de la lumea sacră. Ei sunt în comunicare cu aceștia. Sau își păstrează un loc în tărâmul acela, pentru a urca acolo după moarte, în apoteoză, ca toți cezarii consacrați.

Datorită acestei intimități dintre sacru și profan, zeii pot fi și ei reprezentați figurativ. Prin determinismele care-i caracterizează și prin chipul lor expresiv, ei urcă treptat de la formele naturii, de la soare și lună, de la scarabeu și leu, până la formele umane, chiar dacă nu funcționează explicit o doctrină care să susțină că omul e făcut după chipul și ase-

mănarea zeului. Astfel încât s-a putut spune, în tradiția comentariilor culturii grecești de către spiritualitatea germană, că adevărații zei ai Eladei sunt cei prezenți în perfecțiunea și frumusețea formelor umane din statuile ce-i reprezintă.

Dar, oricât de strălucitor de prezente ar fi statuile zeilor greci, aceștia sunt niște „naturi generale”, niște entități arhetipale ce ființează în alt tărâm. Și care nu pot fi niciodată considerate ca un „individual” adevărat, ca un „acesta”. Statuia zeului nu e nici monument și nici portret.

Și la fel, oricât de sus ar sta regele-zeu, oricât de miraculos s-ar fi născut și murit, statuia sau pictura care ni-l prezintă are asemănare cu chipul său real, cu fața sa unică; adică este un portret.

Portretul este o reprezentare a omului ca individ expresiv. El constă dintr-o dublare a realității nemijlocite a acestuia, printr-o reafirmare de un tip deosebit, reafirmare redactată într-un text de tip special — în textul portretului ce conține de obicei un singur erou, o singură ființă intermediară — care fixează în materie fizică povestea figurată a cuiva anume, sintetizată în chipul său care-i exprimă caracterul. Din locul său de pe perete sau de pe soclu, portretul e oricând în stare să vorbească celui ce știe și vrea să intre în dialog cu el. Ființa prezentă acolo, în portretul adevărat, știe să privească, să se adreseze, să exprime ceva despre sine, despre un muritor care a fost sau este printre noi. Adică despre un individ uman pe care-l putem simți în portret ca fiind viu, ca fiind apropiat, înțelegător, protector, iubitor sau mizerabil. Iar portretul acesta poate vorbi nu numai logodnicului ce și cunoaște pe această cale viitoarea soție, ci, practic, oricui. De altfel, tocmai de aceea, portretele conducătorilor în viață

sunt răspândite de obicei prin locuri publice, ca statui, picturi sau fotografii.

Portretul are mai multe straturi de semnificare. În primul rând, în el e prezent chipul uman în generalitatea sa. Urmează un strat al caracteristicilor tipice, al măștilor morale, al modalităților expresive bazale, al însemnelor de statut și rol social. Pe acest fundal, portretul conține în sfârșit, și în mod esențial, un nivel al individualului uman, așa cum acesta poate fi sesizat și de biografie, ca ceva unic și irepetabil.

Revenind la perspectiva istorică, se poate spune că portretul are și rostul monumentului. El a avut dintotdeauna și valoarea de „memento”, de amintire afirmativă. Pe câți dintre cei ce au fost nu-i cunoaștem noi doar din portrete?! Strămoșii stau, demni și liniștiți, în galeria lor, în galeria de portrete, tăcând aparent, dar deseori muștrându-ne.

În mijlocul individualismului Renașterii, pe lângă portretele potentanților, se pictează tot mai mult autoportrete. Cunoștința de sine a pictorilor se afirmă, consacrand intrarea lor într-o demnitate mai înaltă, ce până atunci le fusese refuzată, în calitatea lor de meșteșugari. Pictorii nu aveau loc în rangul social în care stăteau cei ce practicau artele liberale, demne și sigure de ele, neamestecate cu strădania celor făcute cu trudă de către mâna omenească. Să primim puțin autoportretul lui Leonardo da Vinci. Vedem în fața noastră un om rafinat și adânc, dar nu senin. E ceva amărăciune pe fața aceasta, în ziua sărbătorească a victoriei artelor manuale. Parcă Leonardo privește peste veacuri și vede cum rangul meșteșugului și meseriei, rangul „artelor” ce s-au impus odată cu cel al picturii, crește vertiginos. Mecanismele pe care el le inventase devin mașini. Mașinile cresc și se umflă,

devin fabrici, uzine automate. Automatele-și pretind hrana, întreținerea, înmulțirea, dezvoltarea lor. Iar omul, omul burghez, care pe atunci se afirmă cu atâta hotărâre, energie și încredere în sine, devine sclavul descumpănit al pseudo-ființelor ce s-au născut din mâna sa, din posesia sa manuală, consubstanțial picturii. Dar privirea lui Leonardo se oprește aici. El nu mai vede zorii unor alte revoluții.

Omul burghez de după Renaștere, omul ce înconjoară viața acestui Leonardo și i-o urmează, acest om de rang, mai modest decât nobilul, dar care luptă din Olanda digurilor până-n burgurile germanice, din Italia bancherilor până-n Franța hughenotă, om ce luptă pentru o anumită democrație care să-i asigure accesul la putere, acest burghez care, în varianta nordic-protestantă, a dat vigoare comerțului și industriei, burghez ce-și simte bogăția cum crește, ce-și simte puterea cum sporește prin banii cu care-și va cumpăra titlurile nobiliare, omul burghez al Europei este cel ce instaurează marea vogă a portretului. Burghezia, afirmându-se, câștigând treptat un loc de seamă în ierarhia socialului, preia moda nobilimii. Preia, ca întotdeauna, stilul clasei pe care o înlocuiește; adică preia instituția portretului. Acesta nu mai e acum apanajul regelui, nu mai e atributul nobilului ctitor de biserică, a generalilor ce asigură pedigriul nobiliar. El devine proprietatea burghezului ce și-l comandă pe bani. Protestantismul, fugind picturii pereții bisericilor și pozele icoanelor, îi oferă acesteia cu atât mai mult tema portretului. Și acesta își trăiește acum secolele de aur, în marginea unui om ce se simte tot mai mult fundat de sine, în propria-i conștiință a cărei teorie începe să o dezvolte, în individualitatea sa unică și activă, înrădăcinat în sine, ca individ creator de sine și de lume.

Dar, după începuturile entuziaste, îndrăznețe și încrezătoare, după câștigarea demnității sociale, după luptă și victorie, vine și vremea când burghezia, dominantă acum, începe să se confrunte cu alte straturi sociale pe care, de altfel, le-a generat. Vine și vremea lui 1870, când ea — și nu nobilimea — se luptă cu o clasă ce se anunță și se dorește drept purtătoare a viitorului. Suntem acum, în această vreme, în Franța, tocmai pe timpul când dagherotipul face senzație. Pictorii, ca breaslă, se reunesc și dau o declarație proclamând fotografia ca nefacînd parte din arte, deoarece folosește procedee tehnic-manuale. Deci, același argument pe baza căruia pictura, din vremea grecilor și până la Renaștere, nu a fost primită printre „artele liberale”.

Mai apoi, portretul explodează, se topește, dispare aproape. Anxietatea din autoportretele lui Van Gogh este alta decât amărăciunea din autoportretul lui Leonardo. Ceea ce vizionarul presimțea, omul chinuit al burgheziei victorioase, al vremii ei duplicitare — al duplicității lui Gauguin — trăia din plin, trăia ca o realitate nemijlocită. Iar după Van Gogh, la începutul secolului XX, portretul se pulverizează pe măsură ce se dizolvă conceptul de om ca ființă care, în esența sa, e un individ unic, fundat în propria-i conștiință, creator de sine absolut.

După ce omul, rupt de comunitatea comunității, în sensul ei tradițional devine marfă circulantă, după ce identitatea sa cu sine se clatină și-și pierde controlul — mutată în buletinul cu poze, hipostaziată într-o morală a ambiguității — acum, în demonia unei vremi în care devine tot mai frământată și imaginea Dumnezeuului unic, ca partener arhetipal al persoanei umane individuale unice, când omul se

circumscrie și se dimensionează prin angajarea sa în situații cu rost circumstanțial și mai puțin prin afirmarea unui caracter, acum, desigur, pierde și portretul. Individului îi ajunge fotografia color, sau caseta video care-l leagă de clipa dată. Dar dacă, totuși, omul poate fi — și este — de regândit în numele unei noi lumi, poate că ne vom reîntâlni cu ceva de tipul portretului.

ORAȘUL ȘI AGORA, CAZUL ȘI RETORICA

Relatarea evenimentelor umane petrecute — așa cum e făcută în textele istorice — se regăsește într-o nouă formulă în mărturiile juridice. „Juridicul” poate fi considerat drept paradigma vieții sociale centrate de „agora”, axată pe dezbaterea comunitară a cazurilor sub cupola legilor și valorilor. Instanța în care se judecă, toposul acestei instanțe, „agora” — menționată la început în ipostaza ei originară, greacă — poate fi considerată ca o scenă, ca un topos care centrează participarea umană comunitară, activă și responsabilă. Instanță unde se realizează coerența comunității ce gândește, dezbate și judecă prin ea însăși, sancționând. Cu aceasta ne aflăm la un pol opus față de scena pe care se derulează ritualul mitic, cu formula sa repetitiv-contemplativă. Între acestea, scena tragediei ar putea fi considerată ca intermediară.

În cadrul dezbaterii, „agorice”, ființele intermediare apar sub formă de „cazuri” cuprinse în discursuri retorice. Prin „caz” s-ar putea înțelege un eveniment centrat de un subiect, așa cum apare el în urma reafirmării sale prin logos, în mijlocul dezbaterii, afirmării și evoluării sale comunitare. Desigur, uneori accentul poate fi pus asupra evenimentului, ca în epopee, monument sau chiar dezbateri judiciare; alteori, asupra subiectului, eroului, persoanei, ca în istoriografia romană cu statuile împăraților ei cu tot; sau în discursul epidictic. Întotdeauna însă eroul și evenimentul se întretes, ca peste tot unde se manifestă ființele intermediare.

Revenind la deja amintitul discurs retoric, care relevă „cazul” ca ființă intermediară specifică vieții „agorice”, se poate menționa că prin aceasta devine din nou evidentă

structura rostirii organizate, a rostirii cu sens și convingătoare, care utilizează toposuri, taxis și tropi. Textul semnificativ al discursului se diferențiază apoi și nivelic. Deasupra stratului bazal al expunerii ce conține „cazul” cu evenimentul său, cu eroii săi ce au un propriu nume, chip și caracter, fiind cuprinși în (și determinând) peripeții variate, se desfășoară un strat superior și adânc al tezelor, al legilor, al valorilor, al categoriilor și ideilor. De altfel, doar împreună cu acest al doilea strat, ființele intermediare ale „cazului”, pe care-l comentează discursul juridic, discursul agoric, se conturează deplin. Adică, în calitatea unei re-prezentări analizate, comentate și judecate critic a înșși oamenilor vii, a muritorilor ce animă o lume umană dată.

Agora poate fi înțeleasă nu doar în realitatea sa concretă, istorică, de topos în care se petrece viața comunitară responsabilă a unui polis grecesc, ci și în mod abstract, ca o formulă specifică și nouă de desfășurare a vieții socioculturale, spirituale. Formula ce apare la un moment dat, în cadrul diferențierii evolutive a existenței umane, al logosului uman. Ca modalitate abstractă, paradigmatică, formula agorică se va reactualiza în diverse versiuni, în contextul spiritualității ulterioare a Europei. Dar apariția ei inițială în formă pregnantă la greci e legată tot de o anumită metamorfoză istorică determinată. Mai precis, de o mutație ce se petrece în evoluția așezărilor omenești, în istoria vieții urbane. Cu această problemă, a orașului și a istoriei sale semnificative, comentariul despre agora, caz și retorică, comentariul despre acest nou domeniu al ființelor intermediare, poate începe.

Locuind pe pământ, omul se cuibărește în așezări. Aceste așezări sunt nu doar o constantă a istoriei, ci și un

posibil criteriu de periodizare a ei. Una va fi omenirea de dinainte de oraș, alta umanitatea stabilizată în așezări urbane. Și la fel, altfel se va desfășura existența umană după ce în oraș apare „agora”.

Apariția orașului poate fi interpretată economic. În primul rând, s-ar putea miza pe etimologie. Economia (oikos-nomos) înseamnă în greacă „legea casei”. Orașul este casa omului, cu viața sa ordonată de legi. În al doilea rând, putem folosi înțelesul, deja încetățenit în ultimele veacuri, a termenului de economie. În acest sens putem menționa următoarea definiție: „Un oraș este o așezare omenească ai cărei locuitori nu pot produce, în cadrul limitelor orașului, toate alimentele de care au nevoie pentru a trăi”⁴¹. De unde nevoia unui hinterland agricol și a comerțului.

În una din analizele și interpretările sale, Marx⁴² sugera că omenirea parcurge trei mari etape. Prima e cea a comunei primitive, a societăților tribal gentilice pre-agricole sau nedominant agricole, a omului culegător, pescar, păstor. A doua ar fi cea a societăților sedentar agrare, a economiei bazate pe cultura pământului, pe proprietatea funciară, societăți ce folosesc pământul ca „bază”, ca „laborator”. În acest al doilea nivel istoric se instituie și orașul, stabilindu-se și un anumit raport între el și zona rurală, între sat, oraș și centrul puterii lumești. Formulele raportului sunt variate. Ele apar și pier în istorie — s-ar putea spune, ca diverse „tentative ale unor lumi posibile” — până se va ajunge la a treia etapă. Între variantele acestei a doua perioade, Marx enumeră: a) „Forma asiatică de proprietate”, bazată pe sclavia de stat, centralizare puternică a puterii politice, sistem de comunicații și irigații dezvoltat, orașe administrative sau formate „acolo unde exis-

tă o poziție deosebit de favorabilă pentru comerțul exterior, sau acolo unde căpetenia statului sau satrapii săi își schimbă venitul lor pe muncă...”, b) „Forma antică de proprietate”, ceși atinge culmea în lumea greco-romană, unde se realizează un fel de oraș teritorial, apărând și sclavi particulari; aici „ogorul apare ca un teritoriu al orașului”. „Concentrarea puterii de tip statal se operează la oraș, al cărui teritoriu înglobează regiunea rurală corespunzătoare”; c) Forma germanică de proprietate fără sclavi, dar cu șerbi, în care orașul apare tardiv, dar tot cu rol comercial. Marx mai încearcă să degaje și d): o formă slavă, în această perioadă medie a istoriei omenirii, perioadă axată pe cuplul: agricultură/prorietate funciară/oraș cu valoare comercială. Evoluția social-economică tinde apoi spre forme noi, pe care Roma le prefigurează, dar nu le realizează decât societatea Europei, o dată cu vremea „Capitalului”, concomitent cu începerea constituirii statelor naționale. În concepția lui Marx, Capitalul — vremea istorică a „Capitalului” — e caracterizată prin următorul ansamblu structural și interconectat de determinații: — Capitalul ca acumulare de valoare sub formă de bani în vederea circulației; — corelat cu prezența muncii salariate (muncă „liberă”, angajată pe timp nelimitat); — piață mondială; — hârnicie fără seamăn; — tendință civilizatoare dezlănțuită; — având și furia expansiunii, a reproducției largite; — transformarea integrală a naturii în obiect util pentru om; — și, în sfârșit, extinderea muncii salariate în domeniul agricol, cu transformarea proprietății funciare în rentă funciară. Această epocă a capitalismului, în care devine marfă nu omul individual — el era așa ceva și în ipostaza sa de sclav —, ci umanul efectiv în general (orice este uman se vinde și se cumpără) — este

concomitentă cu cea a transformării agriculturii în producție de tip industrial și cu explozia orașului tradițional.

Din perspectiva periodizării, menționate mai sus, noi trăim acum în cea de-a treia epocă. Din punctul de vedere al orașului, încă din secolul trecut, acesta și-a pierdut vechea fizionomie, centrată de un ax sacral sau de o piață, delimitată de margini, de ziduri. Iar mai apoi, în marginea „câmpiilor halucinante”, „orașele tentaculare” se mișcă, umblă, „ies din oraș” ca Londra din comentariul lui Toijubee, se leagă în sinchiții enorme, în zone urbane interminabile în cadrul uriașului „sat planetar”.

La începuturi, oamenii, când își construiau o așezare de tipul orașului, când se înrădăcinau într-un loc cu astfel de rang, se comportau aproape ritualic. Locul pe care orașul urma să fie construit era inițial consacrat. El va avea un centru și o delimitare periferică. Centrul, marcat de altar, de templu, de palat, are valoarea de omfalos al lumii, ax prin care e posibilă legătura cu domeniul sacrului, prin depănarea iterativă a poveștii mitice. Apoi, orașul are (de fapt își instituie, înainte chiar de a se construi ca atare) margini precise: o brazdă trasă cu plugul, un „mundum”, care învâluie un „mundus”, așa cum se constituie Roma în Eneida lui Vergilius. Sau chiar ziduri ce pot servi și la apărare, dar care încep prin a delimita. Și anume ele delimitează ceea ce e exterior, zona agricolă a hinterlandului, natura accesibilă, lumea în general, de interiorul orașului. Interior ordonat, interior care e un cosmos ce preia în stăpânirea sa, în mod simbolic, restul lumii cunoscute, pe care și-o apropie, și-o asimilează, o exprimă. Cerul cu constelațiile sale, istoria cu eroii săi, pământul cu teritoriile și orașele sale, toți și toate sunt prezente în inte-

riorul orașului, al oricărui oraș, chiar din zilele noastre, prin denumirea străzilor.

Construind orașul, construind centrul cu templul său — rotund deseori, paralelipipedic alteori — construind periferia sa, cel mai des pătrată — dar și stelară — construind piața, edificiile, casele, drumurile, omul pune în joc și desfășoară o întreagă geometrie. Desigur, s-a putut spune de către filozofi că: „Zeul geometrizează”. Desigur, natura anorganică și organică, de la cristale la flori, e plină de geometrie. Desigur, orice ființă ce-și construiește o casă, orice albină, orice pasăre, furnică sau castor dezvoltă și pun în joc o geometrie. Și la fel geometrizează omul, omul vremilor în care se consolidează agricultura, omul ce știe mersul planetelor, omul ce măsoară și irigă pământul, omul ce construiește temple, piramide, case și orașe, manevrând pătrate și cercuri, triunghiuri și paralelipiede, cilindri, conuri și cuburi.⁴³

Fiind construit pe un loc consacrat, cu un centru „ax al lumii”, fiind un cosmos bine delimitat, ordonat prin geometrie, reflectând în el universul, încărcat fiind apoi de istorie, orașul piere cu greu. De obicei orașele nu mor brutal, prin distrugere. Câte straturi de cetate nu s-au găsit în Isarlik?! Cartagina și Ierusalimul, mereu dărâmate, locul lor arat cu plugul, au reînviat mereu, urbea a renăscut ca pasărea Phoenix, pe vechiul loc. Varșovia și Stalingrad, Nürnberg și Leipzig s-au reînălțat din cenușă și pulbere. Desigur, orașele pot muri și ele; dar mai ales prin dezinteres și părăsire, prin uitare. Iar această uitare derivă fie dintr-o concurență învingătoare, fie din moartea întregii culturi și civilizații ce învâluie, ca o aureolă, orașul respectiv.

Dar și cu orașul se petrec metamorfoze. Iată că, la un

moment dat, la Atena, de exemplu, viața centrală, importantă, viața fundamentală a comunității urbane părăsește Parthenonul. Areopagul își pierde din importanță. Mai tot ce e semnificativ se petrece acum în agora, alături de piață, de negoț, de bârfe, de plimbările lui Socrate care dezbate cu tinerii, în mod dialectic, felurite teze. În ogora, în afară de temple, se află și casa oaspeților, tribunale și carămizi. Și tot aici se țin adunările în care se iau marile decizii politice: declararea războiului, ostracizarea lui Temistocle. Locul e legat de prezența strămoșilor, de cult, de sărbători. Oricum, viața publică ce se petrece în agora nu mai e centrată întru totul pe contemplație, nu e o viață a derulării ritualurilor, ci o existență a participării întru logosul desfășurat în controverse și discursuri retorice, întru decizii responsabile.

Omul vieții agorice — al vieții marcate de retorică și dialectică, așa cum vom vedea imediat — este o ființă angajată cu interes și responsabilitate în viața polisului, este un „zoon politiko”. Agora centrează viața comunitară, centrează dezbateră și judecarea indivizilor conștiinței, în numele legilor și valorilor. Ea apare astfel ca o instanță de intermediere între indivizi, între individualul și generalul uman.

Grecii au început, la un moment dat, să gândească despre ființă, dând naștere filozofiei. Aceste începuturi sunt concomitente cu nașterea tragediei. Deci, cu apariția unei scene, unde se prezentau la început teme mitice și legendare. Eroi din tragedie nu mai apar însă acum într-o formulă unică, precum în povestea mitologică, cu derularea ei fixă. Tragedia greacă marchează trecerea de la actualizarea mitului prin ritual, la comentarea unei teme mitico-legendare, ulterior și istorice, prin variante multiple, organizate într-un sce-

nariu dramatic; montat și reprezentat pe o scenă publică, în fața spectatorilor care aplaudă. Tragicianul ce-și scrie piesa, interpreții care o joacă, își permit mai multe libertăți decât sacerdotul misterelor de la Eleusis. Și, la fel, cei ce participă la prezentarea tragediei. Căci, fără a fi interpretată, receptată, descifrată de spectatori, de un public participant ce trăiește astfel un catharsis, se poate spune că tragedia, practic, nici nu există. Și astfel ne apropiem de ceea ce se petrece în agora. Căci agora este și ea o scenă, o altă scenă. Scenă în care se dezbate acum cazuri umane, probleme curente de importanță comunitară, chestiuni publice. Fortând puțin nota, s-ar putea spune că, la Atena, una din aceste chestiuni publice a ajuns să fie, parțial, și filozofia, odată cu desfășurarea ei, din implicatul mitico-poetic, în discursul explicit și argumentat despre ființă și cunoaștere, despre fundamentul și sensul a „ceea ce este”. Filozofie discutată în Zona sa exoterică, în „secte” cu acces public, formulată în învățătura transmisibilă discipolilor, ca prim pas spre zona esoterică și fundamentală. Când, mai târziu, filozofia greacă va pierde din pregnanță, estompându-se odată cu ascensiunea ideologiei creștine, va deveni evident faptul că gloria și strălucirea ei sunt legate tocmai de perioada în care apare pe lume, ca ceva nou și tulburător, această „scenă agorică”.

Odată cu viața comunitară ce are loc în modalitățile specifice agorei se întâmplă ceva, se petrece o mutație și cu ființele intermediare. Acestea erau până acum eroi de poveste, de istorisire. Dar aici, în agora, se derulează altfel de istorisiri, altfel de povești; mai precis, apar în prim-planul dezbaterii, relatările ce comentează evenimentele umane cunoscute de cei prezenți, la care unii dintre ei au participat chiar ca mar-

tori. Aceasta e ceva nou în raport cu povestirea istorisirilor în care sunt cuprinși Ra sau Zeus, Hermes, Oedip sau Odiseu. Desigur, și relatarea istorică se ocupa de întâmplările cu sens comunitar major, centrate de eroi, pe care discursul, textul sau monumentul le re-prezintă într-o expunere ce vrea să le sustragă uitării. Acum însă se acordă atenție faptului uman individual, mai mult sau mai puțin circumstanțial, care se impune totuși atenției comunitare, prin „ceva”, printr-o tensiune, eventual printr-un conflict. Iar „faptul” acesta, „omul acesta”, care a centrat evenimentul respectiv, devine acum „caz”. Un caz se instituie însă nu doar prin simpla povestire ce reafirmă cele întâmplate cuiva. Ci prin dezbaterea, prin judecarea sintetică și responsabilă a acestei relatări, prezentată sub forma de discursuri ce uneori se confruntă, ducând la o judecare ce se realizează sub arcul legilor și valorilor și care este apoi formulată într-o judecată explicită, consfințită de către comunitatea adunată în agora. Prin caz, omul individual, cuprins în evenimentele pe care le trăiește, transpus în ipostaza de ființă intermediară, apare ca erou al unei lumi etice, politice și juridice în același timp.

Să urmărim puțin cazul juridic; de fapt, așa cum se spune în mod curent, desfășurarea unei „cauze”. Pentru ca o întâmplare umană, împreună cu eroii ei, să ajungă în situația de „cauză”, e necesar, în primul rând, ca ea să se fi petrecut efectiv. Iar un eveniment întâmplat are întotdeauna o cauză. Printr-un aparent joc semantic, legătura dintre teoretic și practic este puternic subliniată odată cu situația cazului. Acesta e determinat, produs, „cauzat” în mijlocul vieții curente a oamenilor, înainte de „a se face caz” de el. Apoi, e necesar să existe instituții juridice, precum și o sesizare că-

tre acestea, însoțită de aducerea de probe, de informații, de mărturie. Cu alte cuvinte, e necesară o „acuzare”, prin care relatarea unui eveniment e prezentată, de la început, în fața instanței competente, sub semnul ineditului său conflictual, sub semnul încălcării normelor, a legilor. Iar instanța juridică sesizată poate, în cele din urmă, califica întâmplarea cu pricina drept caz juridic. Și, „punându-l în cauză”, să creeze astfel „ocazia” dezbaterii juridice. Aceasta include discursul avocatului și procurorului. Fiecare va căuta să demonstreze convingător, folosind în expunerea sa versiunile interpretate ale „relatărilor-mărturie” și ale probelor, că respectivul caz se prezintă într-un fel sau altul, că poate fi plasat într-o anumită speță cazuistică și că se poate așeza sub o anumită lege. Aceste discursuri conflictuale sunt materialul de bază pentru ca cei ce ascultă și care decid să se convingă în cele din urmă de un anumit adevăr. Iar în final, după ce instanța a deliberat, acest adevăr este statuat, ca o concluzie a judecării, ca judecată dreaptă, într-un adevăr. Acest „adevăr-sentință”, ce se pronunță în decizia finală, apare ca o emanație a oamenilor ce se apleacă asupra realității umane ce le vine în întâmpinare, pe care o judecă și o reafirmă, valorizând-o. Cele întâmplare oamenilor se impun astfel ca o existență secundă și exemplară în planul logosului.

În centrul dezbaterii juridice se află discursul retoric, care prezintă un caz dat într-o versiune și interpretare partizană. În „Retorica” sa, Aristotel menționează trei genuri ale acestui discurs: cel judiciar, cel deliberativ, privitor la chestiunile politice, și cel apodictic, privitor la elogiu sau blam. Mai ales primul și ultimul cuprind persoane familiare auditorului, reluate și re-prezentate prin logos, în tărâmul teoreticului.

Discursul apodictic se va dovedi important pentru dezvoltarea eticii. Dacă luăm acum din nou ca referință discursul judiciar, putem constata cum el se derulează după o anumită artă, după o anumită tehnică. Retorul se străduiește să câștige bunăvoința auditorului, prezentându-se pe sine într-o lumină favorabilă. Apoi, el înfățișează datele cazului, definind și calificând „speța” în raport cu normele, argumentând vinovăția sau nevinovăția prin probe și argumente, prin raționamente. Raționamente inductive, cum ar fi „exemplul”, sau raționamente deductive ca „entimema”. Discursul retoric, la fel ca judecarea care-i urmează, presupune și implică o întreagă logică. Adică presupune tot ceea ce e prezent în „Organonul” lui Aristotel — mai ales în „Topica” — dezvoltat însă ca o logică a plauzibilului. Discursul retoric folosește „toposuri”, „locuri comune”. De asemenea, el are o organizare interioară, o ordine, un „taxis”. După prezentarea cazului, a probelor și argumentelor care susțin o anumită interpretare a acestuia, sunt respinse posibilele contraargumente, se trage o concluzie, se desfășoară o perorație. Și apoi, discursul retoric presupune nu numai toposuri și taxis, ci și tropi, „figuri de stil”. Când retorica de tip tradițional intră în penumbră, odată cu eclipsarea orașelor și a vieții agorice greco-romane, topii, tropii și taxisul persistă, așa cum s-a spus, în discursul literaturii latine, al celei europene. Revenind la discursul clasic, se poate menționa că acesta apelează în plus și la afectivitate și la sugestie. Grecii au interzis un timp oratorului să folosească mâinile în timpul pledoariei, pentru a se concentra asupra formei, logicii și conținutului celor spuse. Mai apoi, însă, pe vremea lui Quintilian, educația retorului presupunea nu numai gimnastica, ci și exercițiile de dans și mimica teatrală,

astfel încât cel ce vorbește să poată fi cât mai convingător. Pe lângă aceste aspecte „tehnice”, să revenim la conținutul discursului retoric. Ce stă la baza sa? Un răspuns simplu a fost dat încă din Antichitate.

În tratatul lui Quintilian, „Institutiones oratoriae libri”, în cartea a III-a, Capitolul V, „Pe ce se bazează discursul”, autorul scrie:

„S-a căzut de acord că chestiunile sunt nedefinite sau definite. În primele, fără a se specifica persoane, timp, loc ori alte împrejurări, se poate trata pentru și contra; grecii le numesc (tesis), Cicero „propositium”, alții „chestiuni universale referitoare la viața cetățenilor”, alții „chestiuni filozofice”. Celelalte, dimpotrivă, implică fapte, persoane, împrejurări de timp etc.; grecii le denumesc hipoteseis, ai noștri „cauze”. Aici toată chestiunea pare să se rezume la fapte și persoane!!!”⁴⁴

Discursul retoric poate conține, deci, teze și cauze. De fapt, le conține pe amândouă, la fel cum într-o poveste întâlnim și o temă și un sens, implicit sau explicit. Între teză și caz pot exista legături strânse, pînă la contopire, fără ca cele două planuri să se confunde și fără ca unul să derive din altul în mod direct.

Odată cu cauza, cu cazul pe care-l prezintă discursul retoric — unde toată chestiunea pare să se refere la fapte și persoane — omul individual concret, cu numele, chipul și caracterul său, cu peripecțiile sale, îmbracă o nouă haină, se înalță și se plasează într-un nou ținut, începe să plutească în tărâmurile teoreticului, dar la un nivel la care acesta e strâns îngemănat cu practicul. Sau, mai bine zis, ființarea sa drept caz relevă existența acestui tărâm în interiorul existenței umane zilnice, empirico-efective, asigurându-i profunzime. Cazul, prin eroul său, ce trăiește anumite evenimente, este

și el purtătorul unei ființe intermediare, desigur, diferite de eroul de poveste. Plasându-se în tărâmul teoreticului, „cazul” acesta are — indiferent cum s-a produs — o existență secundă, fiind semnificativ pentru existența umană.

Tot Quintilian, în capitolul VI al cărții pomenite mai sus, în care tratează despre „starea cauzei” — prin care înțelege punctul cel mai important al acesteia, în jurul căruia se desfășoară de obicei dezbateră — arătând varietatea opiniilor asupra acestui subiect, scrie:

„*Prin a începe, Aristotel a stabilit zece elemente care îi par să constituie toate chestiunile posibile: ousia (existența), pe care Plautus o redă prin essentia și pentru care nu avem alt termen în latină; prin aceasta se pune întrebarea dacă faptul există; calitatea, termen al cărui sens e vădit, cantitatea, împărțită de urmași în două subdiviziuni: mărime și număr; relația din care au fost deduse schimbarea și compararea; după aceea, locul și timpul, apoi a face, a suferi, a avea — de pildă: a fost înarmat, a fost îmbrăcat; în sfârșit, „keistai” — a sta, adică a fi într-o anumită stare, de pildă a fi încălzit, a sta în picioare, a fi mâniat. Din toate aceste elemente, primele mi se par a se referi la situațiile cauzelor, celelalte la anumite circumstanțe, în care pot fi scoase probe.*”⁴⁵

Problema „situației cauzei”, așa cum o prezintă autorul latin, e mult mai complexă, dar pe noi ne interesează acest început, în care categoriile lui Aristotel nu mai apar ca predicătele cele mai generale ce pot caracteriza „ființa ca ființă”, ci ca fundamentul și structura lumii secunde a chestiunilor, cauzelor și tezelor desfășurate și consumate în dezbateră agorică. De fapt, Organon-ul lui Aristotel — ca tratat analitico-sistematic despre logosul uman — are această continuitate și neexplicită ambiguitate, pe care o introduce prima carte, cea a Categoriilor. Și anume, referința concomitentă la in-

frastructura „ființei ca ființă” și la discursul realizat prin logos despre „ceea ce este”. Verbul „kategorēin” înseamnă în greacă, în primul rând: a vorbi într-o adunare, în agora, a acuza; și apoi, a face cunoscut, a scoate la iveală, a exprima, a anunța. Ceea ce și reamintește Porfir în ale sale comentarii asupra categoriilor lui Aristotel, începându-și expunerea prin fraza: „categorie se numește de obicei învinuirea pe bază de pledoarii, căreia i se opune apărarea”. Oricum, ținând seama de observațiile lui Quintilian, eroii secunzi ai lumii secunde, ai discursului, se relevă cu întreaga complexitate a ființelor, a eroilor umani reali, vii, concreți. De altfel, aceștia din urmă nici nu s-ar împlini fără de eroii secunzi ai discursurilor, fără de „ființele intermediare”. Dimensiunea completă a omului se constituie doar odată cu reluarea sa de către sine, în planul teoretic al poveștilor, al istorisirilor și comentariilor, al acestor discursuri despre care vorbim acum.

Să trecem acum la cel de-al doilea element pe care — după Quintilian — discursul retoric îl conține; și anume la teze. Ce înseamnă oare, cum ar apărea de fapt o astfel de teză? O astfel de „chestiune generală privitoare la viața cetățenilor”? Teza ar putea fi, de exemplu: — E bine (oare? trebuie!) ca, dacă cineva creează altcuiva un prejudiciu, să-l recompenseze în mod echivalent. — E bine (!) să iubești și să ierți orice, oricărui om, indiferent cine este el, ce determinări circumstanțiale are acțiunea sa, indiferent de cum se comportă el în general. — E bine (oare? trebuie!) să te porți astfel încât maxima comportării tale să poată funcționa ca maximă universală umană. — E bine (!) ca într-un stat oamenii să fie împărțiți în clase (stări, caste) diferite, ca participare diferită la pro-

prietate, muncă, distribuția bunurilor și putere politică. — E bine (!) să se pretindă fiecăruia după capacitățile sale și să se acorde fiecăruia după nevoile sale etc. etc. etc.

Desigur, pentru a fi comentate în discurs și dezbateri dialectică, astfel de teze trebuie formulate cât mai clar, precis și univoc, cu un consens asupra sensului termenilor folosiți, cu dezvoltarea consecințelor ce rezultă din ele. Tezele, odată formulate și puse în dezbateri, cu o încărcătură de semnificații ce depinde de planul în care dezbateri se poartă, de datele circumstanțiale ale problemelor în discuție, de poziționarea ideologică a participanților. Ele au importanță în viața practică, în politică, în justiție, educație, morală. În practica existenței sociale, tezele sau „chestiunile generale privind viața cetățenilor”, supuse fiind judecării comunitare, apar la un moment dat, ca judecăți formulate, ca sentințe, maxime — mai mult sau mai puțin universale — devize, imperative sau ca „idei — forță”. Iar toate acestea organizează, ordonează și reglementează viața societății. Atât în procesul dezbaterii, cât și în cel al funcționării lor efective în practică, tezele rămân într-un plan de generalitate distinct de cel al cazului individual, al chestiunii determinate de timp și loc, cu care totuși se înfrățeste.

O modalitate deosebită, a sintezei dintre teze și caz, o constituie „cauza” aspirativă, marcată de orizontul valorilor și al viitorului. Cauza comunitară care ne cuprinde și angajează în viața politico-istorică, culturală și spirituală, care ne dă rostul vieții, care se cuibărește în adâncimile convingerilor noastre, cauze pentru care trăim, luptăm și, la nevoie, ne jertfim. Vai și amar de lumea care nu are cauze pentru care oamenii să merite să lupte, să-și dăruiască ce au mai bun în ei.

Discursul retoric se desfășoară la început în mijlocul freamătului și al tensiunii emotive a celor adunați în agora. Dar el poate fi redactat și în scris. Buna înțelegere, comentariul pertinent și dezbateră argumentată a cazurilor și tezelor câștigă atunci când acestea sunt fixate într-un text convingător, pe care cei interesați îl pot citi. Aparentul calm pe care-l introduce scriptura nu e însă lipsit de o anumită tensiune specifică. Tot ce derivă din — sau gravitează în jurul — discursului retoric e marcat de atitudinea unei pledoarii argumentate ce pretinde adevăratele celorlalți, expunându-se în același timp contestării. În discursul judiciar această situație conflictuală e obligatorie. Dar condiția dezbaterii și judecării publice e implicată în orice discurs.

Tot ca o dezbateră publică argumentată și conflictuală a unor „teze — caz”, dar de un alt gen, desfășurată după o altă tehnologie, apăruse, pe vremea lui Socrate și Platon, dialectica. Aceasta se desfășoară de obicei între doi oponenți. Cine susține și afirmă o teză în raport cu care un caz sau cazuistică pot fi invocate semnificativ, o lansează provocator în câmpul dezbaterilor comunitare, unde se consacră adevărurile ferme ale colectivității umane. Și astfel, el expune teza contestărilor și respingerilor posibile, riscând-o. În fața acestei proclamații a tezei, a emergenței ei agresive care desfide, apare contestatorul, cel ce va opune, susținând o teză contrară, adversă. Apare, deci, cel ce neagă afirmația.

Contestarea, la fel ca susținerea tezei, se va face pe bază de argumente, de dovezi. Aparent, pe parcursul întregii dezbateri dialectice care va urma, contestatorul este cel activ. El interpretează, comentează, deduce consecințele, evidențiază aporiile la care se ajunge, luminează valoarea alternative-

lor sau a tezelor opuse, aduce în lumină argumente și dovezi contestatorii. Dar activ este și cel ce a propus, cel ce a lansat teza. El se angajează în procesul dialectic doar dacă acceptă regulile jocului, dacă intră în competiție, în luptă. Căci altfel, s-ar cantona la simple aserțiuni clamate, ca maxime, gnome, ca poezie, mărturisiri, ca viziuni, profeții, kerigme. Iar acestea pot avea valoare de adevăr comunitar doar dacă intră și ele, în mod secund, în cercul descifrărilor, interpretărilor și dezbaterilor hermeneutico-dialectice.

Odată ce s-a riscat prin provocarea sa, susținătorul trebuie să-și apere teza, să o facă să învingă. Și astfel, el va trebui să facă față tehnicii atacatorului. Pentru moment respinge atacurile. Orice astfel de respingere întărește teza. Dar și el verifică corectitudinea și loialitatea opozantului, măsura în care acesta e riguros în perspectivă intelectuală. Ca răspuns la atacuri, susținătorul tezei aduce în luptă argumentele sale. La un moment dat, din atacat el devine atacator. Iar contestatorul ajunge să se justifice, să se apere. Deși lupta e susținută de doi poli, ea nu este niciodată într-un tot simetrică. După cum nu e simetrică nici concluzia sintetizatoare a luptei, care acceptă victoria — prin consens — a unei anumite formulări și a unui anumit sens al tezei, pe baza anumitor argumente. O teză victorioasă într-o dezbateră dialectică este, desigur, mai mult decât punctul de plecare. Dacă aserțiunea inițială face ca noul să se ivească, să emerge timid, victoria îl impune ca adevăr argumentat și fundamentat. Și, în plus, teza victorioasă este îmbogățită și prin subsumarea opusului ei, a tezei contrarii, ce a fost învinsă și e plasată acum în umbră, în inferioritate, fără a fi însă moartă, ci doar încercuită tensionat într-un plan subsidiar, în structură organizată și

încoronată de teză victorioasă.

În cazul acestui demers dialectic — înțeles și el ca dezbateră agorică, deoarece disputa dialectică se petrece întotdeauna în fața discipolilor, a participanților — se impune tot timpul problema universului lingvistic comun, a consensului asupra definițiilor și sensului termenilor, expresiilor și a însăși formulării și semnificației tezei.

Dezbaterea dialectică se împărtășește din rigoarea intelectului, din tăria necesarului. Dar apoi, ea se poate desfășura într-un plan mai înalt, într-un plan care nu doar circumscrie și delimitează riguros, ci descifrează și instituie sensuri și adevăruri. Adică într-un plan rațional.

La fel ca retorica, dialectica desfășurată în agora, așa cum a fost invocată mai sus, este doar un model, pentru un proces ce se desfășoară ulterior și în scris. Dar mai ales pentru ceea ce e de presupus că se petrece și în interioritatea gânditorului care-și propune sieși să-și conteste argumentat tezele pentru a le fundamenta și lumina. Desigur, în finalul procesului de judecare subiectivă, el oferă sinteza gândirii sale logosului comunitar, într-o împărtășire și contestare, într-o dezbateră dialectică, secundă și publică.

În lumina celor spuse mai sus, demersul dialectic și dezbateră retorică nu vor fi înțelese doar ca susținătoare a adevărilor circumstanțiale; cele care, prin convingerea susținută în situație, realizează adeziunea participanților ce le consacră, pentru moment, ca adevăr comunitar valid. Această viziune tradițională — și superficială — asupra retoricii și dialecticii ei adiacente, a fost formulată din Antichitate și a rămas un loc comun. Retorica ar duce doar la concluzii care nu au de-a face cu adevărul-adevărat, cu „adevărul-general”,

care se obține prin rigoarea și profunzimea pe care o mediază Organon-ul aristotelian; care, totuși, prin ultimele sale două cărți se articulează cu aceasta, încercând parcă să o purifice și să o întărească. Și apoi, dacă pe vremea lui Platon dialectica avea un rang și o validitate necontestată, în timpul lui Kant, ea este în mod oficial considerată ca superficială și dubioasă. Totuși, să nu părăsim cu prea mare ușurință aceste produse ale vremii agorice și să urmărim ce a însemnat — sau poate însemna — legătura lor cu ceea ce le-a urmat într-un logos; mai precis, cu hermeneutica.

Procesul dezbaterii dialectice presupune în fundalul său, ca o constantă, înțelegerea și descifrarea tezelor, a afirmațiilor, a expunerilor, bine așezate și argumentate, formulate în scris. Ceea ce înseamnă un proces hermeneutic. În primul moment, acesta se opune zarvei publice a luptei retoricodialectice. El se desfășoară aparent în intimitatea singurătății cercetătorului care lecturează, înțelege, interpretează și explicitează un text sau un echivalent al acestuia. Hermeneutul descifrează sensul, mesajul neexplicit, ascuns, obscur, încifrat, încriptat, pe care textul îl conține. Pentru aceasta e necesară, desigur, cunoașterea limbajului în care acesta a fost scris. Și apoi cunoașterea sensului său explicit, a intenției inițiale de comunicare, a contextului sincron și diacron, context înțeles ca structură contextuală multietajată. Descifrarea sensului latent sau ascuns face apel în continuare la cunoașterea autorului, a lumii și intențiilor sale. Apoi sunt propuse, sunt puse în joc una sau mai multe teorii, doctrine, care să poată susține, integra și explica textul respectiv, mesajul său, tezele ce le conține. Apare pe această cale un text mai larg, coerent, comprehensibil și pentru alții, pentru toți oamenii

unei comunități. Acum, acest text e făcut public, e utilizat în argumentarea ideologică a practicii umane. O dată cu această „publicare” apare însă și confruntarea. Căci nu există o singură interpretare posibilă a unui text, înțeles ca mesaj. Altcineva, „alții” propun o altă interpretare și o contestă pe prima. Apare conflictul interpretărilor. Iar susținătorii acestora se pot angaja treptat într-o dispută de tip dialectic. De altfel, așa cum s-a spus, nici dezbateră dialectică nu e posibilă fără o corectă lectură, fără înțelegerea și descifrarea sensurilor afirmațiilor. Se conturează la acest nivel, în acest plan rațional al logosului, pulsația desfășurării și înfășurării unui cerc hermeneutico-dialectic. Iar în mijlocul acestui cerc, împreună cu focul viu al gândirii care judecă, irupe și se impune „ideea”; judecare și idee susținute acum și de un fundamental demers analitico-sintetic.

Cele spuse până aici despre adevărul ce se instituie prin sentința ce rezultă din dezbateră agorică a cazului și din desfășurarea publică a cercului dialectico-hermeneutic nu trebuie privite, desigur, doar dintr-o perspectivă exterioară. Acest topos vizibil al frământării logosului, care e instanța agorică, își are o replică la fel de validă, în intimitatea conștiinței. Omul individual, fie el umil sau genial, în aparenta sa tăcere și izolare, atunci când se reculege, contemplă sau meditează, desfășoară exact aceleași cicluri, fecundând gândul, rezolvând probleme, descoperind întrebări, sugerând idei. Desigur, această opoziție între aparenta însingurare a gânditorului adânc și aparenta superficialitate a dezbaterilor publice trebuie înțeleasă în adevărul ei care este cel al comunicării, în profunzime, dintre aceste două instanțe ce par opuse.

Ținând seama de cele comentate mai sus, s-ar putea reține, dincolo de anecdotică istorică, pornind de la modelul grecesc, concret și circumstanțial, o structură agorică abstractă în însăși interioritatea desfășurării sintetice a logosului, în câmpul, în tărâmul teoreticului ce-i este propriu. Prin aceasta s-ar putea înțelege locul și modelul judecării care centrează dezbateră colectivă, intersubiectivă, argumentată, susținută de un orizont logico-spiritual printr-o centrată și sintetizată judecată-sentință ce proclamă un adevăr al convingerilor și evidențelor comunitare întemeiate. Această structură abstractă a dezbaterii și judecării agorice în planul logosului va apărea în alte forme, în alte lumi umane posibile, ce s-au realizat sau s-ar putea realiza. Ca exemplu am putea invoca lumea Europei.

Europa occidentului, când începe să devină urbană după anul 1000, nu continuă pur și simplu formula greco-romană târzie. Centrul orașului e destul de bine marcat de prezența sacrului, de catedrală. Biserica e flancată de marca puterii lumești, de castel și primărie. Piața burgului european nu mai e propriu-zis agora dezbaterii comunitare. Ea e mai mult drumul spre biserică sau signorie și loc al execuțiilor capitale. Oricum, Europa aceasta „germanică” reface ciclul. Și dacă nașterea orașului este și aici un început identic cu cel mesopotamian sau grec, istoria sa e acum grevată de o anumită moștenire culturală și, în primul rând, de influența culturilor perimediteraneene pe care le preia începând cu finalul lor, topit în sinteza religios-creștină. Va apărea oare și aici o structură agorică, loc al dezbaterii comunitare? Va apărea, desigur, dar altfel, după o altă modalitate, prin alte reguli și tehnologii. Judecata o face acum castelanul, episcopul și apoi

judecătorul. Treburile burgului sunt asigurate prin breslele organizate ce-și aleg reprezentanți și primari. Și totuși, după un timp, ceva se întâmplă într-una din aceste bresle; și anume, în breasla „universitarilor”, pe vremea când orașul s-a maturizat, prin veacul al XIII-lea. Ne putem întreba astfel, dacă nu cumva controversele dialectice de la Universitatea din Paris au jucat vreun rol în impulsivitatea și dezvoltarea gândirii speculative, într-un anume avânt spiritual care apoi scade în nefilozofia veacurilor următoare!?

În universități se cultivă controversa dialectică și comentariul textelor sacre, al fragmentelor semnificative adunate în „Sume”. Erasmus scrie deja „Sume” pe marginea maximelor greco-romane. Pentru ca, apoi, Shakespeare să creeze maxime proprii, originale, pentru această tânără și expansivă Europă.

În vremea lui Erasmus se dezvoltă și un nou mod al agorei spirituale; și anume, schimbul epistolar. Epistolele redevin publice, așa cum erau și pe vremea lui Cicero sau Seneca. Din aceste epistole publice a derivat — așa cum sublinia Bacon — eseul european. Pe de altă parte, pe vremea lui Descartes, agora spiritual teoretică a scrisorilor devine o instituție; iar Merssene are grijă ca dezbaterile să nu fie ignorate.

Între timp, odată cu expansiunea Europei occidentale, peste mări și oceane, tehnologia pune în joc o nouă formulă. Tiparul asigură multiplicarea textului, publicarea sa, facerea sa publică pentru mulți. O carte este citită, iar când cineva nu este de acord cu cele scrise, el publică o contra-carte la care autorul răspunde tot în scris. Disputa de tip agoric se întinde și mai mult când, la granița dintre veacul al XVII-lea și al XVIII-lea, în inima „crizei conștiinței europene”, se

dezvoltă și profilează gazetele. Gazetele, ziarele, apoi revistele de tot felul sunt un loc comunitar pentru expuneri și pentru critica acestora. Se comentează critic, se critică evenimentele politice și cărțile științifice, spectacolele teatrale și romanele. Critica artistică, făcută publică, devine fundamentul valorizării operelor. Și critica aceasta tot crește, tot crește, până se ajunge la Critica Rațiunii Pure, la Critica Economiei Politice...

Viața și istoria Europei, menționată mai sus, nu a mai fost legată de oraș, în același sens ca la greci, ci de stat; poate, cu excepția perioadei Renașterii, în Italia și nordul Europei. Acum și aici s-a dezvoltat o nouă agora spirituală, legată, cum s-a văzut, de scripturile dezbătute în universități, de tipar, de cărți și gazete; și apoi, de conferințe și congrese, de diverse foruri naționale și internaționale, mai permanente sau mai circumstanțiale. Dar, cu toate modificările de formă, structura agorică a existenței spiritual-teoretice, lansată de pe vremea Greciei, nu a dispărut. Și o trăim din plin și azi, în lumea în care orașul explodează și mijloacele de mass-media ne învăluie și ne atacă din toate părțile. În vremea în care ne relansăm spre noi orizonturi.

RASKOLNIKOV SAU DESPRE UNELE FEȚE ALE POVESTIRII ROMANULUI

S-a spus mai demult că romanul derivă din epopee. Epopee care precede într-un fel și istoria scrisă, fiind mai mult sau mai puțin între-țesută cu legenda, dar stând la baza culturii popoarelor, ca un referențial: Iliada, Ciclul mesei rotunde, Cântecul Nibelungilor, Cântecul lui Roland, Kalevala, Cântecul oastei lui Igor. Desigur, epopei s-au scris și în literatura cultă, odată cu Eneida sau Ierusalimul eliberat. Dar timpul său specific este cel al culturii orale pre-agorice, cel al unei lumi care psalmodiază și nu al unei lumi care dezbate.

Romanul corespunde unei alte epoci, unei alte conștiințe istorice, care și-a însușit bine lecția judecării agorice. Desigur, el este schițat în literatura clasică greco-romană, în cea a Chinei, a Japoniei, Dar afirmarea sa propriu-zisă, pleneră și strălucitoare, are loc în Europa burgheză postrenascentistă. Iar acest roman, care acum nu doar narează, ci provoacă și ridică chestiunea, devine treptat, el însuși, o scenă care ocazional pune în discuție a tuturor marilor probleme ale omului. Fiind mai mult decât un capitol al artei, romanul, cu ființele sale intermediare, dimensionează realitatea umană vertebrată de logos.

„Cei mai de jos se tem de sărăcie, cei mijlocii de moarte; dar pentru muritorii cei de mai sus, frica supremă e rușinea.”

(Gând indian)

Dostoievski încarcă în mod deliberat povestea lui Raskolnikov cu înțelesuri creștine. Când e pe cale de a-i mărtu-

risi Soniei crima, aceasta îi citește din Biblie despre învierea lui Lazăr. Când îi mărturisește propriu-zis, ea îi spune: „O să mergem să ispășim împreună și o să ducem crucea”⁴⁶. Iar în ultima pagină a cărții, la ocnă, el descoperă sub pernă Evanghelia. Acum începe să se desfășoare metanoia sa, procesul renașterii sale spirituale:

„Raskolnikov nu știa că viața nouă nu se capătă de pomană, că trebuie răscumpărată cu un preț mare, plătită cu îndelung eroism... Dar aici începe o altă poveste, povestea regenerării treptate a unui om, a renașterii progresive, a trecerii lui nesimțite dintr-o lume în alta, într-o realitate nouă, necunoscută de el până atunci. Aceasta ar putea fi tema unei noi povestiri, cea scrisă aici s-a sfârșit”.

Dar pe Dostoievski îl interesează nu doar procesul renașterii spirituale a unui om, ci a întregii sale epoci. Cu mult timp înainte de a scrie „Demonii”, în visurile de febră, în coșmarurile lui Raskolnikov din ocnă, acestuia:

„I se părea că lumea întreagă este osândită să cadă victimă unei ciume înfloritoare, nemaivăzută și nemaipomenită... Trebuia să piară toți în afară de câțiva aleși. Apăruseră niște trichine noi, niște fințe microscopice, care pătrundeau în corpul omului. Aceste fințe erau spirite înzestrate cu rațiune și voință. Oamenii în corpul cărora intrau turbați și își pierdeau mințile. Dar niciodată, niciodată oamenii nu s-au considerat atât de inteligenți și atât de siguri de adevărul lor, ca cei pătrunși de boală. Li se părea că niciodată nu au existat verdicte, deducții științifice, convingeri morale și credințe mai de neclintit decât ale lor... fiecare credea că el singur cunoaște adevărul și deznădăjduia uitându-se la ceilalți, se bătea cu pumnul în piept, plângea și-și frângea mâinile... nu știa pe cine să condamne și pe cine să achite, se omorau între ei într-o furie absurdă... Din toată lumea nu se puteau salva decât câțiva oameni curați la suflet, oameni aleși, destinați să dea naștere unei noi omeniri, să reînnoiască viața, să purifice pământul; dar nimeni nu-i lua în seamă, nicăieri, pe acești oameni, nimeni nu le auzea vorba și glasul.”

Teoria elitară pe care o dezvoltase Raskolnikov când și-a argumentat crima nu este complet părăsită. Ea este reluată ca o soluție posibilă, atât doar că „aleșii” sunt acum „curați la suflet”. Dostoievski simte imperios nevoia unei revoluții, a unei înnoiri a omenirii. Dar această înnoire nu este lotul celor ce acceptă „crima permisă de conștiință”, ci a celor capabili de iubire creștină.

Romanul lui Dostoievski, pe lângă fapte, pe lângă prezentarea de eroi, cazuistică și evenimente în cadrul unei lumi umane, a unei cosmicități, cuprinde și dezbaterile unor teze, a unor idei. Și, în același timp, el desfășoară — cel puțin implicit — proclamații, anunțuri, kerigme. Dacă discursul retoric conține — după Quintilian — cazuri și teze, romanul secolului al XIX-lea le cuprinde de asemenea.

Să începem, deci, cu aceste „teze” aflate în dezbaterile. Dostoievski pune în discuție lumea umană a vremii sale, înțeleasă și interpretată într-un anumit mod, comentată în lumina unor anumite înțelegeri. Dar ce lume este pusă în discuție? Cazul și tezele cărei lumi sunt etalate oare în polifonia textului său românesc?!

„Lumea pe care o pune în discuție Dostoievski este, în primă instanță, o lume a banilor, a finanțelor, o lume în care totul se cumpără și se vinde — ca și în agora — o lume a comerțului, a capitalului, a afacerilor și a tranzacțiilor, a investițiilor și a beneficiilor care grevează și caracterizează la prima vedere relațiile interumane, existența subiecților. Înfiindându-l pe Lujin, Raskolnikov îi strigă:

„Este sau nu adevărat că dumneata i-ai spus logodnicei dumitale ... chiar în clipa când ți-a primit propunerea că te bucuri mai ales de faptul ... că este săracă ... fiindcă este mai avantajos să-ți iei o soție dintr-o casă

căzută în mizerie ca după aceea să o poți domina ... și ca binefăcător al ei să-i poți reproșa când vrei tot binele pe care i l-ai făcut? ... Firește, dumneata și Dunecika veți alcătui o întreprindere comercială întemeiată pe avantaje reciproce și contribuție egală, deci cheltuielile se împart pe din două.”

În altă parte, Piotr Petrovici perorează:

Dacă, de pildă, până mai ieri mi se spunea: „Iubește-ți aproapele” și-l iubeam, ce ieșea din asta? ... Ieșea că-mi rupeam caftanul în două, îl împărțeam cu aproapele meu și amândoi rămâneam pe jumătate goi ... Iar știința spune: iubește-te în primul rând pe tine însuși, căci totul pe lumea asta se bazează pe interesul personal. Dacă te iubești numai pe tine, ai să-ți vezi bine de treburile tale și caftanul are să-ți rămână întreg. Iar relațiile economice adaugă: cu cât se ridică într-o societate mai mulți indivizi înstăriți, cu atât societatea are temelii mai solide și realizează mai bine scopul comun. Așadar, acumulând exclusiv pentru tine, eu tocmai prin aceasta acumulez oarecum pentru toți și reușesc ca și aproapele meu să capete ceva mai mult decât un caftan rupt” ... Iar două pagini mai încolo: „Ce a răspuns la Moscova lectorul dumitale la întrebare: pentru ce a falsificat bancnotele? Toată lumea se îmbogățește folosind diverse mijloace. Și eu am vrut să mă îmbogățesc cât mai repede.”

Dostoievski, în unele din formulările sale explicite, ca scriitor și ca om, nu are o părere prea bună despre socialism, despre „comună”, despre sensul pur social al dăruirii și al luptei individuale în numele unor cauze ce vizează emanciparea economico-socială, așa cum era aceasta înțeleasă în Rusia vremii sale. El sesizează însă acut sfârșirea și contradicția interioară a unei lumi cu mentalitatea sfârșitului de secol nouăsprezece, chiar dacă pare a o interpreta mai mult ca demonie, ca decadere diabolică, dezlănțuire negativă în raport cu implicațiile dumnezeirii creștine. Spre deosebire însă de contemporanul său, de contele Lev Tolstoi — care

scrie încă „epopeea” „Război și pace” — inginerul Dostoievski apare ca scriind romane într-o lume burgheză a banilor și a capitalului, o lume a cumpărării și vânzării desfășurate în agora. Lume ce i se pare scriitorului și gânditorului nostru ca insuportabilă, lume ce necesită o reformă. Iar în această lume el lansează filipicele romanelor sale, textele sale românești, provocatoare și polemice, intens marcate de retorică și de variate modulații ale logosului agoric, texte în care sunt dezbătute fapte și teze sfâșietoare.

În „Crimă și pedeapsă” există un întreg proces al „faptelor”. De câte ori se simte încolțit, Raskolnikov strigă: „Dar fapte, aveți fapte împotriva mea?!”

„Avem fapte”, spun ei. „Dar faptele nu înseamnă totul, felul de a interpreta e cel puțin la fel de important pentru a reuși să descoperi adevărul.”

Dar adevărul i se pare lui Dostoievski mult mai adânc decât cel întemeiat pe „fapte”. Căci interpretarea, potențial variată a faptelor — și de fapt însăși calificarea lor ca „fapte” ca și „cazuri” — necesită fermitatea unui criteriu. Adevărul ține de principii. Pe Raskolnikov nu-l interesează faptele negative, rele, mârșave, cât problema dacă omul este „în principiu” ticălos.

„Dar dacă greșesc?! ... Dacă omul nu este ticălos — omul în genere, seminiția umană — atunci toate celelalte nu sunt decât prejudecăți, temeri scornite de mintea noastră, și atunci nu mai este nici o stavilă, toate sunt așa cum trebuie să fie.”

Așa de tare e preocupat Raskolnikov de principii în detrimentul faptelor, încât, la un moment dat, își argumentează:

„Bătrâna nu a fost decât boala ... am vrut să trec mai repede limita ... eu n-am ucis un om, am ucis un principiu. Da, principiul l-am ucis, dar

de trecut peste obstacol n-am trecut.”⁴⁷

Se circumscrie astfel ceea ce pare a fi partea centrală a dezbaterii ideatice a cărții; și anume, teza care e reliefată în discuția din casa lui Porfir Petrovici, când se pleacă de la articolul „elitar” al lui Rodion. Această teză apare formulată astfel:

„Dar dezlegarea aceasta de a ucide, dată de conștiință este... mult mai îngrozitoare decât o autorizație oficială, legală, de a vărsa sânge.”

Problema în dezbatere nu se referă deci la fapte, la ceea ce legitimează faptele în circumstanțialitatea umană a istoriei date, în argumentarea empirico-efectivă a „deonticului” afirmat într-o anumită lume socioculturală. Ci e vorba acum de ceea ce e permis să fie constitutiv pentru conștiința umană, în transcendentalitatea sa. Dar aceasta nu mai e problema direct creștină, fiind însă o problemă explicit kantiană. După cum, tot kantiană poate fi considerată o dezbatere aparent secundă în raport cu această prăpăstioasă teză a crimei. Și anume, comentariul despre demnitate.

Acest comentariu este centrat de cele două femei importante ale discursului românesc: Sonia și Dunia. Ambele sunt umilite, dar își păstrează demnitatea. Desigur, Sonia, la fel ca tatăl ei Marmeladov, manifestă ceea ce s-a numit „smerenie creștină”. Dar din perspectiva lui Raskolnikov, a cărui metanoie de-abia începe la sfârșitul cărții, principala problemă de-a lungul timpului romanului este de a le apăra pe cele două tinere împotriva jignirii, a rușinii, a nedemnității. În cele din urmă, oamenii aceștia chinuți din „Crimă și pedeapsă”, eroii pozitivi ai cărții, se simt profund tulburați din cauza lipsei de respect față de demnitatea umană, tulburați de rușinea ce-l paște pe om în fața propriilor săi ochi, în urma pur-

tărilor sale. Păcatul lui Raskolnikov este, desigur, încercarea de a teoretiza crima, ca și constitutivă pentru conștiință. Dar aceasta se petrece înainte de începutul cărții. După primele paragrafe, după ce crima s-a consumat, păcatul său este de a nu-și recunoaște sieși vinovăția, de a tergiversa confruntarea cu sine, prin mărturisire, ispășire; și, poate, prin metamorfoză interioară. Adică lipsa curajului de a-și asuma principiul și fapta, lașitatea nedemnă, rușinoasă, ce i-o impută tăcut Sonia. Ceea ce duce la o duplicitate chinuitoare. Astfel apar comentarii, precum:

„Scornelile mincinoase sunt unicul privilegiu pe care-l are omul față de celelalte făpturi. Prin minciună ajungem la adevăr. Sânt un om pentru că știu să mint. Nici un adevăr nu e rostit fără să se fi mintit în prealabil de cel puțin paisprezece ori, sau peste de o sută paisprezece ori, și asta ne face cinstite într-o anumită măsură.”

S-ar putea spune că Raskolnikov e stăpânit la început de orgoliu luciferic. El simte, așa cum insinuează Porfir Petrovici, că ar putea face parte dintre cei aleși. Și la fel, că ar putea acționa în numele său, ca unicitate, cu o angajare abstractă, distructivă, problematică, pentru „binele umanității în general”. El sare brusc de la individual la general, fără o instanță intermediară, fără a recepta sensul existenței comunitare din care derivă, unde se întâlnesc, unde se conjugă fericit individualul și generalul.

Nu e nevoie să-l răstălmăcim pe Dostoievski. Ca orice scriitor genial, în spunerea lui germinează suficiente probleme mari, suficiente idei pentru a nu ne cantona doar la ideologia creștină pe care el o adoptă explicit. Problema pe care vrem să o discutăm în continuare este alta decât ideologia. Dostoievski scrie romane. Romanele, în genere, nu sunt

simple relatări, simple istorisiri. Ele nu sunt nici doar povești neangajate. Romanele sunt, într-un fel, debateri retorice. În romanul adevărat, odată cu viața eroilor, odată cu peripețiile și evenimentele petrecute, odată cu lumea, cu cosmicitatea umană și neumană pusă în joc, apar mai explicit sau mai implicit teze, idei. Romanul coboară, ce e drept, din epopee; dar, în egală măsură, și din discursul retoric, ce dezbate în agora cazuri și teze.

Să revenim la „Crimă și pedeapsă”. Romanul acesta conține o poveste cu eroi și peripeții, o poveste cu intrigă polițistă. Eroii au nume — ce nume teribil e Raskolnikov — și caracter, se află în anumite interrelații comunicante și determinante, acționează, se expun, simt, gândesc, judecă, rostesc. Ei rostesc implicit, prin trăirile, prin acțiunile, prin caracterul lor. Precum și explicit, prin cele spuse în cadrul dialogurilor, al rostirilor. În ceea ce privește problemele pe care cazul petrecut și tezele susținute le ridică, acestea sunt de ordin etic, juridic, tangențial sociologic și religios. Întreaga structură, orientată spre spiritual, pe care agora o configurează, e prezentă într-un roman.

Romanul păstrează de la lumea agorică structura sa retorică, pe care o dezvoltă într-un univers propriu. După cum toată lumea e de acord, în roman e prezentă structura narativă. Și la fel, în el se poate dezvolta, așa cum Dostoievski o face din plin, structura scenic secvențială a dramei. Fiecare episod, fiecare capitol are aici un început, o intrigă ce se dezvoltă, un punct culminant și un deznodământ, toate desfășurate „în prag” sau în „agora”, și nu în liniștea căminului tradițional. Și totul crește în tensiune, prin înlănțuirea unor astfel de episoade, ca în vechile tragedii grecești. Ce bucu-

ros ar fi fost Hegel dacă l-ar fi citit pe Dostoievski! Dar, pe lângă toate acestea, în romanul nostru intervine structura și atitudinea discursului retoric, care intenționează să obțină explicit adeziunea auditoriului pentru un caz sau o teză. Într-o dezbatere, discursurile pot fi, desigur, multiple. Vocile se multiplică și, se ajunge la polifonie. Și astfel, romanul poate fi locul geometric al dezbaterilor explicite — dar mai ales implicite — ale unor cazuri și teze. Structura retorică a unui text pune în joc toposuri retorice, taxis și tropi. Tropii sunt mai importanți pentru poezie. Toposurile au constituit un element fundamental nu numai pentru literatura Evului Mediu, ci și pentru universul românesc modern. Taxisul este, însă, cel ce s-a dezvoltat cel mai mult, odată ce romanul a căpătat preeminență în lumea contemporană.

Taxisul se exprimă într-o ordine a prezentării. Desigur e necesar ca, inițial — sau bazal —, să existe un „material” uman, detașat dintr-o diferențiere analitică, ordonat apoi în cadrul prezentării. În această direcție a analizei au și progresat scrierea și investigarea românească. Ele s-au îmbogățit mai ales prin adâncirea și diversificarea timpurilor și vocilor povestirii. În afara cadrului pe care-l constituie timpul general teoretic în care povestirea se plasează, mai avem aici la dispoziție — așa cum s-a mai arătat — timpul evenimentelor și timpul propriu al existenței eroilor. Conținutul acestor timpuri, dezvoltat, poate fi apoi montat în chip variat, fapt de care se va servi mai târziu din plin montura cinematografică. Dar analiza mai are la dispoziție și lumea proprie a eroilor. Eroii sunt ființe similia-umane, ființe conștiente, cu o conștiință de sine și o conștiință a lumii, ființe care centrează fiecare, în subiectivitatea lor, câte un univers. Intrând în acest

univers propriu, se pot descrie ansambluri de trăiri, sentimente, gânduri, reprezentări, opinii, proiecte, idei care, toate la un loc, constituie materialul montajului românesc.

S-a afirmat la un moment dat — în legătură cu poetica lui Dostoievski — că genul romanului își trage rădăcinile cu precădere din trei surse: epopeea, retorica și „carnavalul”⁴⁸. Carnavalul, în sensul „folclorului de carnaval”, al domeniului „serios-hilarului”. Acestui domeniu i s-ar subsuma: „dialogul socratic”, literatura simpozioanelor, cea memorialistică, pamfletele, întreaga poezie bucolică, „satira menipee” și alte câteva genuri. Literatura aceasta apare ca inserată în contemporaneitatea vie, ca exprimându-se printr-o varietate de stiluri și voci, bazându-se cu bună știință pe experiența și pe plămuierea liberă. Omul, individul uman, apare în aceste texte ca o ființă „dialogală” sau „plurivocivă”. Fiecare voce care rostește ține acum seama de celelalte voci, de receptarea sa în alte subiectivități, în alte comunități comentatoare și caracterizante, ține seama de plurifonia comuniunii din agora. Iar „ideea” nu se grăbește să folosească mediul verosimilului sau pe cel al fantasticului pentru a se manifesta în contextul dezbaterilor susținute de existențe umane, de ființe intermediare variat configurate. Ea nu mai este purtată de o voce unică, de un unic erou, cu istoria, cu identitatea și caracterul său, cu biografia sa, înrădăcinată în naștere, în casă, în strămoși, în tradiție. În câmpul dezbaterilor și al dialogurilor publice comunitare — alunecând înspre dezlanțuirea întru logos a maselor, pe timpul carnavalurilor — în universul polifoniei care face ca o idee, ca o teză să nu fie pur și simplu afirmată, asertată, clasată, ci să se insinueze și să se evidențieze în cadrul întrebărilor, contestărilor și răspunsurilor argumentate.

În acest context, identitatea eroului — identitățile sale multiple prin voci, aprecieri, judecări — se organizează ca o idee, ca un ideal, ca o țință, ca o sinteză posibilă. Eroul, ființa intermediară a eroului de roman, nu se mai reduce acum la formula unui erou-definiție, închis în nume, chip și determinații caracteriale. El nu se circumscrie suficient nici prin toposul, prin nodul țesăturii configurate de vocile sale, ca mărturisire; sau de vocile celorlalți care-l receptează și-l caracterizează. Aceste voci, aceste rostiri, se înrădăcinează într-un târâm, într-un topos al subiectivității conștiente. Dar această subiectivitate, ca loc ultim de emergență a ființei eroului și a celui ce comentează eroul, este în același timp începutul și sfârșitul unui cerc. Iar circumferința acestui cerc al conștiinței subiective se petrece nu doar printr-o abstractă și goală intersubiectivitate, ci prin târâmul bogat și sintetic al logosului, al comuniunii contemplative și dezbătătoare a lui „noi”. Și, mai departe, prin târâmul generalității, orizontului logico-valoric, al rațiunii și spiritualității. Pentru a se întoarce apoi, încărcat de bogăția lumilor parcurse, în alteritatea validă a subiectivității eului, în instanța lui „tu”. Tu, cel cu care dialoghez, „tu” cel cu care mă confrunt și dezbăt cazuri și teze, în prezența celorlalți, pe fundalul agorei, al comunității. Iar în final, cercul să se întoarcă și să pătrundă în sine, în chiar intimitatea subiectivității, care apare acum cu sinea sa largită, cu agora, cu forul său interior, cu permanenta dezbateră interioară, cu permanentul dialog, cu permanenta plurilocvie. Și astfel, „eul”, ca centru al subiectivității persoanei, este un „unu-multiplu”.

Despre roman s-a spus că este ca și Proteu.⁴⁹ Că, folosindu-se de pretextul povestirii, asimilează și utilizează

toate mijloacele, toate genurile „literare” de exprimare, de asertare, de înregistrare, de reprezentare și dezbateră umană, toată dispersia lingvistică a spuselor logosului. Astfel, romanul asimilează și se corelează cu memoriile, cu notele de călătorie, cu ziaristica, foiletonul, relatarea istorică, portretistica, analiza cazuistic-morală. El preia aproape și poemul, uneori alegoria, dezbateră politică, drama, utopia, ficțiunea basmului și ficțiunea științifică. Romanul este în raporturi reciproce fructuoase cu psihologia, cu sociologia, cu psihanaliza, cu antropologia filozofică, cu dezbateră morală. Dezvoltându-se, el relevă omul individual ca și caracter; apoi, ca și subiectivitate a conștiinței, etalând „trăirile” subiectului, „stările de conștiință”, convingerile intime, credințele, judecățile morale, concepțiile sale asupra lumii; dar și peripețiile exterioare ale omului, modurile sale de a fi în situație, de a acționa, de a soluționa probleme, de a adera la o lume. Și la fel, el relevă omul ca și caracter creator și purtător de simboluri, de mistere.

Desigur, romanul, cu ființele sale intermediare, face parte din literatură, din arte. Dar el este un locuitor neliniștit al domeniului artelor ce se desfășoară prin logos, al domeniului teoreticului, un loc fierbinte al frământărilor comunitare, un topos tulburător al interogației, al contemplării, al descifrărilor și al dezbaterilor despre om.

Dar iată că vremea trece. Tehnica — tehnica ce susține desfășurarea și devenirea logosului — aduce pe lume oamenilor mereu noi și noi minuni. După scrisul alfabetic — legat de povestea lui Cadmos și a lui Oedip —, după tipar — legat de povestea nebuniei Regelui Lear —, apar radioul, cinematograful. Eroii, cu poveștile lor, ies din cărți, se urcă pe ecrane

publice, se vără în mijlocul familiei ce se adună seara nu la gura sobei, ca pentru poveștile orale, ci pentru a urmări serialul de la televizor. Romanul este ecranizat, e fragmentat în secvențe distribuite succesiv, o dată pe săptămână, sâmbătă sau luna. De fapt romanul, istorisirea, povestea au fost întotdeauna un serial. Povestirile se leagă între ele nu numai în Halima, ci peste tot. Cu aceiași eroi se petrec întâmplări multiple. Ei trec prin diverse locuri, prin nenumărate târâmuri, se întâlnesc unii cu alții, sunt ajutați sau urgisiți de ființe intermediare ce asigură și ele coeziunea acestei lumi. Eroii, eroul, susțin coerența serialului povestirii, leagă între ele poveștile chiar când nu avem un element formal care să le unească la un loc, cum ar fi, de exemplu, capriciul unei societăți alese, dominată de doamne și obligată, din cauza ciumei, să petreacă mai mult timp împreună; și care petrece povestind.

Există un serial al povestirilor lui Făt-Frumos, al lui Ilie Moromete, al lui Nastratin-Hogea, al lui Păcală. Romancierii au simțit această pulsație a povestirii, această tentație a ei de a constitui o lume centrată de eroi, de voci, de conștiințe, ale căror existențe se intersectează într-o comuniune; se intersectează și apoi se succed. Au simțit-o romancierii epocii de glorie a romanului propriu-zis, ai secolului lui Balzac. Foiletonul, romanul apărut în foileton, asigură istorisirilor deschiderea spre „va urma”... Un Dostoievski, a cărui lume romanească se centrează și se leagă prin problematică — și nu prin eroi care să treacă dintr-un roman în altul —, iubea și el foiletonul, era fascinat de Sue. Cu aceste tradiții și rădăcini în spate, romanul își poate permite apoi să devină cronică a generațiilor. El abordează acum istoria. Adulții trăiesc în mijlocul epocii lor, în marginea amintirilor părinților, mătu-

șilor, bunicilor; în marginea și la limita istoriei copiilor lor. Iar acești copii cresc, își desfășoară viața, devin adulți o dată cu o nouă societate; o dată cu o nouă epocă istorică ce se cere și ea înfățișată, prezentată în roman. Casa Buddenbrook, Janna, Forsythe Saga, Familia Palliser și altele, toate ne povestesc cum se scurge timpul oamenilor, cum se metamorfozează lumea lor. Și cum să nu faci filme seriale după astfel de cărți, de romane, cum să nu aștepti cu nerăbdare, luni seara, să se mai depeze un episod. Iar în săptămâna ce desparte două zile de luni, despre ce să povestești dacă nu despre acești eroi din seriale?

Ei fac acum parte din viața ta, din cea a vecinului și prietenului tău, din viața milioane de oameni ce privesc, cu nesaț — din satul lor planetar — săptămânal, serialul... Un prieten nu l-ai văzut de un an, de trei. Nu că l-ai uitat. Dimpotrivă, el ființează în tine, în sufletul tău, cu intensitate. Când îl vezi, te bucuri nespus, reînnoiești firul vieții tale, firul vieții lui, firul vieții noastre. Dar acum, el e neprezent; imago-ul său stă liniștit, în profunzimile propriului suflet. În schimb, eroii serialului de luni seara sunt prezenți cu pregnanță. Le vedem mereu chipul, îi auzim săptămânal, îi comentăm. Sunt și ei un fel de prieteni de-ai noștri. La fel cum prieteni ne sunt toți eroii de romane. Dar o carte nu o citești în același timp mai mulți oameni. Și apoi, fiecare o citește și o înțelege în felul său. Seriale de televizor sunt văzute de toți, mai în același timp, în forma și interpretarea pe care au impus-o regizorul, pe care au realizat-o actorii, echipa ce interpretează.

La televizor se deapănă serialele nu numai după romane celebre, romane istorice, romane foileton. Filmul de televizor, serialul de televizor devin o instituție proprie. La fel

ca pe vremea poveștilor orale, aceiași eroi, ai aceluiași roman, cu aceleași probleme, trec dintr-un episod în altul, trăiesc variate peripeții, momente de dragoste, evenimente „polițiste”, politice, fantastice. Iar miliardele de spectatori, ce-i văd săptămânal, îi comentează, îi asimilează fără de încetare. Și astfel, ei devin la fel de apropiați omului, fiecărui om, ca și vecinul, ca și câinele din casă, ca și păpușa, aproape ca și prietenul cel adevărat.

Serialul e privit de familia reunită la un loc. Îl văd și bunicii ce-și amintesc de vremuri de demult, ce-și amintesc de cele citite pe vremuri, „în bătrâni”. Bătrâne respectabile ce au acum ocazia să lege un nou contact cu lumea. Cu o lume intermediară, o lume așteptată, o lume imaginabilă, reprezentabilă, comentabilă. Și apoi, serialul e văzut și de copii. Copii de diverse vârste, copii ce se apropie din diverse unghiuri de maturitate, copii ce se joacă încă cu păpușile în lumea lor de basm. Pentru aceștia din urmă eroii din seriale devin păpuși. Vândute pe piață, fabricate de ei înșiși sau de părinți, păpușile acestea având chip și nume din povestea cea de luni seara trăiesc o viață a lor. O viață activă în logosul subiectivității, în conștiința infantilă. Căci copilul nostru poate acum povesti cu „Sfântul” sau cu „Manix”, îi poate bate, chiar bate pe „Dino”, pe „Pluto”, sau poate pleca în aventuri cu Simbad Marinarul...

Poveștile, eroii de poveste și păpușile au exprimat întotdeauna ceva general, ceva „arhetipic”, ceva caracteristic ființelor intermediare ce ființează deasupra individualului uman, dar pentru el. Fetița, bunica, lupul, piticul, soldatul, doctorul, împăratul, fata și mama, câinele și pisica, toate pot fi încărcate de generalitate simbolică, arhetipală sau noțio-

nală. Dar păpușile pot avea — și au întotdeauna pentru copiii reali — și o individualitate a lor. Nu doar că „păpușa-fetiță” are un nume, că se cheamă Rodica sau Dorina. Ci mai mult, ea e însuflețită, e aureolată de peripeții potențiale. Și apoi, păpușa e și animată. Ea face fapte bune sau rele, e pedepsită, e pusă la colț, e răsplătită, e alintată... În vremuri arhaice, păpușile și măștile tribului erau scoase la iveală doar în ocazii solemne, de sărbători, când erau invocați și strămoșii sau zeii pe care ele îi reprezentau. E posibil ca și pe atunci copiii, fascinați de basmele lor, parafrazând poveștile mitice, să fi avut la îndemână, în joaca lor copilărească, și replici ale acestor măști. Ale acestor păpuși-statui ale strămoșilor, ale zeilor. Față de strălucirea statuii zeului, a eroului, a faraonului, iar mai târziu față de solemnitatea templului și, mai apoi, față de seriozitatea muncii făcute cu sudoarea frunții, copiii — și împreună cu ei toți „oamenii-copii” — or fi avut, de asemenea, păpușile, măștile și jocurile lor. Europa ne-a lăsat destule amintiri despre carnavalurile și misterele populare, despre jocuri de păpuși și teatre de măști, despre comedii bufă, despre Arlechino și Dulcineea. După cum și azi, după atâtea veacuri, în intimitatea fiecărei case europene, în fiecare iarnă sosește un Moș ce aduce, în margine de brad, jucării pentru copii, pentru copilul din noi. Ființele intermediare, sub chipul jucăriilor, al păpușilor, sunt mereu alături de om, în intimitatea lui, marcând fața tânără, fața crudă a sufletului său. Suflet fragil pe care-l pot paște și abisurile și prăpastia sau înălțimile nebuniei.

ELOGIUL NEBUNIEI

Ființele intermediare, ca parteneri ai oamenilor vii, sintetizează multiplul și diversul sub coerența și sensul unei unități iradiante. Dar dacă sinteza aceasta fundamentală și constitutivă slăbește?!... Dar dacă această sinteză încearcă să cuprindă prea mult, încearcă să-și subsumeze o multiplicitate, o varietate și o generalitate pe care nu le mai poate ține în frâu, pe care nu le mai poate reuni și organiza cu rost, căzând astfel în haosul nebuniei? Dacă — în altă ipostază — sinteza se împlinește totuși în mijlocul realului ființării cu o forță nemăsurată și novatoare a semnificării, reunind și asimilând opușii, ba chiar nimicul, instaurând, prin nebunie înaltă, noul ca și creație?... Oricum, povestea nebuniei ne stă la îndemână, ne stă în față, delimitând și definind existența umană, cu toate ființele ei intermediare care o dimensionează pe dinăuntru.

La un moment dat, Ivan Karamazov — unul dintre cei patru fii care, în romanul lui Dostoievski, contribuie la omorârea tatălui lor — îl vede pe diavol și vorbește cu el. Cum vine asta? Dracul, ființa intermediară a demonului poate fi văzută? Păi, poate... sau, mai ales, putea. După cum bine se știe, diavolul îl chinuia cumplit și pe Luther, mai ales când acesta traducea Biblia, ascuns în izolarea castelului de la Eisenach. Împielitatul apărea într-un colț, se întorcea cu spatele, își ridica coada și-i arăta lui Luther fundul, proferând cuvinte injurioase, așa cum doar el e în stare. Iar chinuitul nostru călugăr — ce avea un cuvânt greu de spus în istoria Europei — încerca să-l alunge prin toate mijloacele. Până când,

scos din răbdări, a aruncat în ființa aceasta infernală și intermediară cu însăși călimara în care-și înmuia pana cu care scria versiunea germană a Bibliei. Să revenim, însă, la Ivan Karamazov. După cum se petrec lucrurile, se pare că spre sfârșitul povestirii, atunci când diavolul îl vizitează, eroul nostru își cam pierde mințile, înnebunește. Medicul de la Moscova, care vine și-l vizitează, diagnostichează o „febră cerebrală”. Și probabil că, în zilele noastre, Ivan, ar fi fost internat într-o clinică de psihiatrie și tratat cu neuroleptice.

Dar poate că dracul nu s-a mărginit să vină în apropiere și să-l viziteze pe Ivan, fapt ce pare să se fi petrecut în repetate rânduri, înainte de scena din final. Poate că vizitatorul acesta straniu și-a dezvoltat activitatea, a găsit un punct slab, o fisură, și a intrat în bietul om. Și-o fi găsit o cale de acces spre sufletul acestui tânăr pe care-l frământa, în numele umanității, problema morții lui Dumnezeu. Și dacă Dumnezeu moare, atunci, oare, ce se va întâmpla?! Atunci, oare, totul e permis? ... se întreabă Dostoievski în „Crimă și pedeapsă”, în „Demonii”, în „Frații Karamazov”, cutremurându-se în fața „tuturor posibilităților” rele, demonice, nesintetice, ne-deschizătoare de orizonturi. Ivan Karamazov, în care diavolul pătrunde încet și sigur, e chinuit de veșnica problemă pe care o dezbată Theodiceea: „Cum de e posibil răul pe lume dacă există Dumnezeu?” Cum de e posibilă suferința copiilor nevinovați? Și el îl pune pe Marele Inchizitor să-i explice lui Isus, revenit temporar pe pământ, cum și de ce trebuie să-l trimită să fie ars pe rug. A intrat deci dracul în Ivan și l-a îndrăcit. Bietul nebun este posedat de spirite rele și de diavoli. Pe vremuri, pe malul lacului Tiberiadei, Isus, umblând cu apostolii, întâlnea mereu astfel de nebuni, astfel de îndrăciți.

Luca ne povestește cum odată...

„Și au ajuns cu corabia în ținutul Ghergheșenilor, care este în fața Galileii ... Și ieșind pe uscat, l-a întâmpinat un bărbat din cetate, care avea demon și care de multă vreme nu mai purta haină pe el și în casă nu mai locuia, ci prin morminte ... Și văzând pe Isus, strigând, a căzut înaintea Lui și cu glas mare a zis: Ce ai cu mine Isuse, Fiul lui Dumnezeu Celui Preaînalt? Rogu-Te, nu mă chinui ... Căci porunca duhului necurat să iasă din om, pentru că de mulți ani îl stăpânea și în obezi, păzindu-l, dar el, sfărâmând legăturile, era mânat de demon, în pustie ... Și l-a întrebat pe Isus, zicând: Care-ți este numele? Iar el a zis: Legiune. Căci demoni mulți intraseră în el ... Și-l rugau pe El să nu le poruncească să meargă în adânc ... Și era acolo o turmă mare de porci care pășteau pe munte. Și L-au rugat să le îngăduie să intre în ei; și le-a îngăduit ... Și ieșind demonii din om, au intrat în porci, iar turma s-a aruncat de pe țârm în lac și s-a înecat ... Iar păzitorii, văzând ce s-a întâmplat, au fugit și au vestit în cetate și prin sate ... Și au ieșit să vadă ce s-a întâmplat și au venit la Isus și au găsit pe omul din care ieșiseră demonii, îmbrăcat și întreg la minte, șezând jos, la picioarele lui Isus, și s-au înfricoșat...”

Cam așa ceva ar fi dorit Dostoievski să se întâmple și cu diavoli, cu „Demonii” din sufletul Rusiei, instalați acolo, făcând-o nebună, fără de haină și locuință, văduvită întru demnitate, înlănțuită într-un fel de cătușe interioare. Ar fi dorit el, scriitorul, profetul, ca demonii aceștia să fie mutați în porci, alungați în mare, pregătind terenul unei adevărate regenerări, al unei adevărate revoluții reinnoitoare.

Povestea aceasta cu spiritele malefice, cu nebunii și cu revoluția s-a mai petrecut însă o dată. Și încă într-un fel mai direct, mai la obiect, mai empirico-efectiv, mai european. Către sfârșitul veacului al XVIII-lea în Franța se răspândise zvonul că o boală molipsitoare invadează populația, Parisul, pornind de la Salpêtrière, de la Bicêtre, de la Hôtel de Dieu.

Acestea erau locurile de reclusiune unde se aflau și nebunii. Nebunii și „Nebunia”. Căci la Salpêtrière sau aiurea, în aceste „spații de internare” ale Europei clasice — crescute, multe din ele, pe locul vechilor leprozerii — se mai aflau și vagabonzi și magicieni, perversi și prostituate, delincvenți și indezirabili politici. Aici se afla și Marchizul de Sade, punând în scenă, cu internații, piese despre Rege și Regină. Și, într-adevăr, o boală molipsitoare s-a răspândit atunci la Paris, ducând la răsturnarea „Ordinii” care a creat aceste câmpuri de reclusiune, încercând să se delimiteze de dezordinea nebuniei, a excentricității, a protestului prea fantastic, a „Imaginarului” — sugerează Foucault — dușman al „Raționalității” seci, cea a calculului și rației alimentare. Căci totul se petrecea acum în Franța unde, pentru nebunie, funcționa și termenul de „déraison”, dar unde lipsea ceva în sensul termenului românesc de „ne-bunie”⁵⁰. Oricum, la 14 iulie, în puhoiul de oameni ce se îndrepta spre Bastilia erau și pensionarii Salpêtrièreului, eliberați cu o oră mai devreme.

Istoria amintită mai sus își are antecedentele și consecințele sale. Una din consecințe este că nebunii readuși la scurt timp înapoi, în vechile lor lagăre, dar fără foștii lor confrăți — nebunii aceștia eliberați acum din lanțuri pentru că nu mai aveau pe cine să tulbure în ospiciile lor și pentru că așa se agitau mai puțin, acești nebuni au ajuns, pentru o vreme, să fie considerați vinovați de propria lor nebunie. Omul este liber, spusese Revoluția. Liber și responsabil de ceea ce face, iar cel ce face rele, cel ce păcătuiește, bea și preacurvește, acela poate ajunge nebun. El sau urmașii săi. E drept că această psihiatrie morală romantică s-a văzut curând obligată să dea înapoi în fața studiului științifico-medical al

funcționării creierului. Dar formulele ei vor fi reluate, în mare parte, la sfârșitul secolului, de către Freud; și apoi, în secolul nostru, de către mulți alții.

Cât despre antecedente, urmează să ne întoarcem spre Renaștere. Și nu ne va părea rău, pentru că vom avea ce vedea. În primul rând vom vedea oameni arzând pe rug. Desigur, pe rug ard ereticii, mai precis, vrăjitoarele. Ereticii și vrăjitoarele au făcut un pact cu diavolul, și-au vândut sufletul, au lăsat dracul să intre în ei, să-i locuiască. Cu sau fără cazne, ei mărturisesc aceasta. Rezolvarea acestei probleme e pusă la punct metodic, „rațional”. În 1484, Papa Inocențiu al VIII-lea emitea Bula despre satanism, iar în 1487, în vreme ce la Florența era în floare Academia Platonică a lui Marsilio Ficino, apare, în sfârșit, manualul de lucru al inchizitorilor ce trebuie să rezolve această delicată problemă. El se numește *Malleus Maleficarum* și este redactat de inchizitorul Jacob Sprenger și de ajutorul său Heinrich Kramer. Vrăjitoarele erau mai ales femei. Căci, se spune în manual, „Orice vrăjitorie vine de la dorințele carnale care sunt fără de margini la femei”. Se estimează la 30-50 000 arderile pe rug, în Europa secolelor XVI–XVII. Au oare aceste probleme vreo legătură cu „nebunia”? Desigur. Căci posedații aceștia eretici, ce-l simțeau pe dracul în ei, ce-l vedeau mai toată ziua și-i vorbeau, vrăjitoarele acestea, aflate și ele în promiscuitate prea adâncă cu satana, erau, în mare parte, nebuni de-ai noștri. Desigur, în mare parte și nu în exclusivitate. Oricum, sunt în epocă oameni care încearcă să clarifice problema. Terenul este pregătit de Agrippa, prin cartea sa „Despre noblețea și preeminența sexului feminin”. Pentru ca, mai apoi, medicul Johan Weyer să ducă o campanie energică, publicând în

1563 „*De proestigis daemonorum*”, în care combate punct cu punct „*Malleus Maleficarum*”. Weyer este convins că bolile, a căror origine era atribuită vrăjitoarelor, precum și nebunia ce-i face pe unii să se considere posedați de diavol, au cauze naturale. Și că e dreptul său, ca medic, de a îngriji persoanele care suferă astfel.

Dacă rămânem doar la problema „posedatului de diavol”, partea interesantă este tocmai condamnarea sa în Renaștere, de către Creștinism. De ce s-a terminat oare, acum, cu toleranța, cu înțelegerea, cu mila pe care o inaugurase însuși Isus față de îndrăciți. Isus care, atunci când îi întâlnea, nu pregeta să-i vindece, să scoată dracii din ei, să-i mute în porci și să-i azvârle în mare?! Se pare că de vină e tot omul cu gândurile sale, despre sine, despre Dumnezeu. Omul acesta ce publică acum „*De Homini dignitate*”. Omul care vrea acum să se înțeleagă pe sine, ca fundat în sine, liber și creator, responsabil, sfidându-și astfel stăpânul ceresc. Ei bine, dacă e așa, dacă omul e liber și responsabil, înseamnă că și diavolul a intrat în el nu chiar cu sila, ci prin bună înțelegere. Deci, omul este vinovat atunci când e posedat de satana, situație în care e judecat de lege, cu probe, cu argumente, ca în orice proces desfășurat în fața unui tribunal. Căci persoana umană trebuie și ea respectată. Dar, ca la orice început, se mai sare uneori peste cal. Libertatea și responsabilitatea aceasta luminează, iscându-se și afirmându-se în Renaștere împotriva persoanei „Stăpânului”, inventează noi ipostaze. Acum sunt considerate responsabile juridic și animalele pentru cele făptuite oamenilor, pentru delict civile, dar mai ales penale. Dacă porcul lui Johanes a rănit grav pe copilul lui Peter, el este judecat și condamnat la închisoare pe nu știu câte zile. Ba, uneori, chiar

la oprobriu public, stând într-o cușcă, în piață, pe cheltuiala proprietarului. Iar în caz de delict mai grav un cal sau un câine exemplu sunt condamnați la spânzurătoare. Și astfel, omul nostru, ce sfidează uneori pe Dumnezeu și se-nfrățește alteori cu dracul, se poate pomeni la închisoare, într-o celulă alături de boi sau cai, de șoareci sau câini, condamnați și ei după toate regulile artei juridice. Astfel e omul acesta responsabil, demn și pătimăș, ce răspunde mereu chemărilor, mesajelor, apelurilor, ce caută mereu un răspuns întrebărilor, ce vrea să descifreze misterele!... Om ce stă mereu în marginea prăpastiei nebuniei.

Hamlet caută să descifreze un mister, să afle un răspuns limpede la o întrebare, la întrebări. E oare nebun? Face el oare pe nebunul? Ofelia iubește și nu mai înțelege nimic. Ea înnebunește și se sinucide. Regele Lear e zdrobit de pătimire, de suferința patetică pe care i-o determină necredința celor două fiice ale sale; și înnebunește. El strigă succesiv: „Nu mă lăsați să înnebunesc, o, zei. Țineți-mă, nu vreau să înnebunesc!”, apoi „Coboară de sub frunte, nebunie. Mai pășuiește-mă!”... „Da, inima mi-aș sparge-o-n mii de cioburi, decât să plâng. Nebune, înnebunesc”... și... „mă tem că mintea-ncepe să mă lase”... pentru ca apoi să-și piardă într-adevăr mințile. Hai să spunem „într-adevăr căci un fel de rațiune, de logică secundă este tot timpul prezentă în ceea ce face și ce spune. Cum de altfel, el, regele Lear, este tot timpul însoțit de „un nebun de meserie” — adică de bufon — și de un „pseudo-nebun”, de Edgar care, în mod deliberat, face pe nebunul, pe îndrăcitul. Unde sunt oare acum limitele nebuniei? Vorba bufonului: „înțelepciunea și prostia se țin de mână pe muchia cuțitului”. La fel cum omul se afla în Renaștere în promiscuitate cu

Dumnezeu, cu diavolul și cu animalele.

Să ne întoarcem acum la condiția de bază a nebuniei. Ivan Karamazov îl vede pe diavol și vorbește cu el. Dar alții nu-l văd. Un nebun vede și crede drept adevărate lucruri pe care alții, ceilalți, comunitatea, le văd și le cred neadevărate, false, absurde, văzute și înțelese deformat, neadecvat. El, nebunul, se desprinde, ca în vis, de lumea comunitară.

Heraclit spune că „pentru oamenii treji există o singură lume, comună tuturor, dar că, în somn, fiecare se îndreaptă spre propria lui lume”. (Heraclit, fragm. 89, Diels-Kranz).

Numai că, spusă așa ca mai sus, nebunia are două direcții: una în jos, spre nenorocire și minus omenesc, spre însingurare progresivă; și alta în plus, spre înalturi, spre o pseudo-însingurare care mijlocește tocmai paroxismul înfrățirii. Iar problema ființelor intermediare va fi prezentă în ambele ipostaze.

Ce e drept, distincțiile acestea „în sus”, „în jos”, sunt, până la un punct, cam ambigui, iar extremele se apropie. Este Don Quijote un nebun în minus, un nebun clinic? Desigur. Este el un nebun în plus, un nebun sublim? Desigur. Cu toată această ambiguitate s-o pornim totuși acum la vale, spre nebunul negativului, spre omul slab, prăpădit, învins, intoxicat, cu sufletul vicios, sfâșiat, dezorganizat. Spre nebunia ce se află de partea răului, unde nu e posibilă creația și buna comunicare, unde e prezent haosul. În halucinațiile sale, acest nebun vede și aude, vorbindu-i, nu numai pe diavol, ci și câini sau pisici, animale ciudate, oameni cunoscuți sau necunoscuți care-l amenință, îl înjură, parcă-l urmăresc, vor să-l otrăvească, să-l omoare, să-l sfâșie. De unde apar toți aceștia? Căci de fapt ei nu se află în jur, nu-i vede nici nevasta, nici vecinul,

nici prietenul, nici doctorul?! Poate că ființele acestea, aceste pseudo-ființe intermediare, apar din însuși bietul bolnav, la fel cum apar pentru oricine tot felul de ființe în vis. Ființe ordonate de memorie, ființe organizate de arhetipuri. La fel cum se iscă ele din amintiri, cum se desfășoară în reverii, în reprezentări. Cine-l vede clar pe diavol, probabil că, într-adevăr, îl are în el și-l azvârle afară, în fața ochilor săi, odată cu întunecarea minții. Povestea lui Ivan Karamazov e, desigur, o parabolă. Dar Dostoievski ni-l prezintă, așa cum aminteam, și ca pe un nebun clinic. Ce spune acest Ivan în discuțiile sale cu diavolul?

„Niciun moment nu te-am luat drept o realitate... Tu nu ești decât o iluzie, o fantasmaorie, o nălucire de om bolnav... Înjurându-te pe tine, nu fac decât să mă înjur pe mine însumi... Tu ești eul meu, numai că ai altă mutră. Tu spui exact ceea ce gândesc eu. Acum îmi dau seama, tu nu ai o existență de sine stătătoare, tu nu ești decât eul meu, nimic mai mult. O fantasmaorie, o nașcociere a propriei mele închipuiri ... Inseamnă că vorbesc cu tine în somn. Și, deci, nu ești decât un vis, nu există...”

De altfel, și domnul Goliadkin, din „Dublul” lui Dostoievski, îl vede — și încă tot timpul povestirii și nu doar în momentul de coșmar — o persoană ciudată ce se încruciează mereu cu lumea și destinele sale, încurcându-i ițele. Și anume, el vede pe cineva care seamănă leit cu sine la înfățișare, la alt domn Goliadkin, dublul său, care acționează altfel decât el, care e mincinos și duplicitar, care răzbate în societate, care se înalță. Iar Goliadkin al nostru cel dintâi, cel persecutat de dublură, o sfârșește, cum pare a fi și firesc, la casa de nebuni. Îl duce doctorul Krestian Ivanovici Rutenspitzi, spunându-i:

„Tumnevoastră căpătat apartament gratis de la stat, cu lemne de foc, cu Licht și servitor, care tumnevoastră nu merită deloc...”

Și cu povestea lui Goliadkin, desigur, Dostoievski desfășoară o parabolă. Și apoi, mai e în joc atmosfera romantică. Orice om e dublu, orice om își are dublul său care, uneori, îi joacă feste. Numai că acum, în nebunia clinică, dublul acesta din om, dracul din el, iese afară, se așază printre lucrurile lumii și nu-l mai slăbește pe bietul bolnav, fiind numai de către el văzut ca „heauto-scopie”, ca „halucinație”.

Dar cum vine asta, ca într-un om, în locul trupului său, în sufletul său să se afle în același timp mai mulți, mai multe euri, mai multe persoane? ba chiar și draci și animale?! Și totuși, acest multiplu și divers lumesc, aceste ființe asemănătoare cu ființele intermediare, zac în sinteza sufletului fiecăruia. În el zac și se agită amintiri, cele întâmplare, cele auzite și citite. În el, în sufletul lui, se află toți eroii de romane cu care s-a întâlnit și s-a împrietenit. Dar mai ales aici, în el, în intimitatea arzătoare a sufletului său, se află prietenii, iubita. Iubita poate fi acum departe, peste mări și țări. Și totuși, ea e aproape, e aici, subiectul îi simte prezența caldă, aproape răsufierea. La fel ca și îngerul păzitor, ca diavolul uneori, la fel ca și chinurile conștiinței morale. Oriunde ai merge, oriunde te-ai afla, iubita e cu tine, e în tine, o simți, aproape că o vezi. Și-atunci te apucă dorul, setea și dorința apropierii reale, chinul despărțirii. Până prin veacul trecut se și înnebunea din dragoste neîmplinită, ba se și murea. După cum omul putea înnebuni și muri din cauza dorului de casă, de nostalgie. Boala aceasta, „boala de nostalgie”, a fost descrisă prima dată pe vremea lui Descartes, printre soldații suedezi, mercenari pe câmpurile Europei, în războiul de Treizeci de Ani. Fostul țăran, plecat de pe meleagurile sale, la un moment dat lăsa jos armele, nu mai mânca, nu mai vorbea decât de

casă; și parcă vedea meleagurile natale, gospodăria, părinții, frații, vitele, îi vedea și parcă vorbea cu ei, nu-i mai păsa de ce se întâmplă în jur; vorbea aproape fără rost și murea.

Într-un același loc, în același timp, nu pot fi mai multe lucruri, spune Stagiritul în tratatul său de Fizică. Dar universul Antroposului, mai mult chiar decât cel al Biosului, nu se reduce la Fisis. De aceea, în locul, în toposul sufletului unui om pot fi totuși, în același timp, mai multe ființe cuprinse sub cupola unei sinteze. Sufletul conștient și marcat de logos al omului individual e un Unu multiplu.

Cum să le spunem acestor ființe neprezente pentru alții, pentru lumea comunitară, dar prezente atât de viu pentru subiect? Desigur, ele nu sunt „ființe intermediare”, la fel ca eroii de poveste, de vreme ce nu ființează pentru mai mulți, de vreme ce nu intermediază, nu se distribuie fără să se împartă. Dar un fel de ființe totuși sunt. Să fie o emanație a acestora? Așa cum diavolul văzut de Ivan este o individualitate, o specificație a ființei intermediare a dracului? Sau invers? Nu cumva ființele intermediare, publice și afirmative, să fie un derivat, o exprimare, o expansiune a acestor ființe personale, aflate în memorie și reprezentare, în imaginar, în secretul intimității subiective? Oare unde începe circumferința cercului?

Cu nebunii clinici se mai petrec însă și alte lucruri decât halucinațiile. La un moment dat, subiectul simte că el parcă nu mai este el, că-și pierde identitatea cu sine, că pur și simplu își pierde identitatea publică, că se depersonalizează. El se uită nedumerit în oglindă, se pipăie, întrebă pe alții dacă „el mai este el!?” Apoi simte cum parcă se transformă, trupește, sufletește, spiritual, cum devine altcineva, altceva. Și astfel ajunge la concluzia că s-a transformat în lup cu Na-

bucodonosor. Sau că a devenit gândac, plantă sau ou, Napoleon sau De Gaulle, diavolul sau Isus. Dublul său, ipostaza sa încărcată de simbol, nu iese acum din sine pentru a se așeza în față. Ea rămâne în interiorul persoanei, preluând puterea, impunând o nouă identitate care centrează acum o lume personală, cu un alt înțeles decât cel comunitar. Și astfel, nebunul ajunge delirant.

Dar iarăși, cum de e posibil așa ceva? Cum de e posibil acest salt — mai bine zis această prăbușire — spre o nouă identitate? Ca s-o înțelegem trebuie să acceptăm, de asemenea, faptul că în fiecare om se află mereu, și în afara nebuniei, mai multe ipostaze de ale sale, cuprinse sub sinteza identității aparent unice. Adică neîncetate proiecte, impulsuri, chemări, reprezentări, imaginări, dorințe, speranțe de a fi altfel, altcumva, altcineva. Persoana are mereu în față nu numai modelele exterioare ale ființelor intermediare comunitare, nu numai ideile și conceptele antropologice majore care-l aspiră și-l modelează, ci și propriul său model interior. Acest model se organizează, desigur, prin comerțul individului cu lumea sa umană, cu poveștile și eroii ei, cu normele și idealurile acesteia. Dar el vine și din abisuri. În fiecare om se află, cel puțin de la un moment dat încolo, după ce a câștigat o anumită experiență în cadrul culturii date, ceva dintr-un erou, dintr-un sfânt, dintr-un copil nevinovat, din diavol, din militant. La intersecția dintre arhetipuri și ființe intermediare se formează pentru fiecare om concret „dublul” său înalt, steaua sa polară, felul în care el ar vrea să fie, felul în care crede că ar trebui să fie. Iar această persoană secundă și aspirativă, ce se împărtășește din cercul ființelor intermediare, îl alimentează și-l configurează la rândul său. Numai că, tot sperând sinteza

unei alte identități mai înalte, subiectul poate aluneca și în mlaștina pseudoidentității delirante.

Să urcăm acum cu nebunia și în înalțuri. Nebunul vede și crede drept adevărate lucruri pe care alții, ceilalți, comunitatea nu le vede și le crede neadevărate. Dar dacă omul nostru vede totuși mai bine decât ceilalți? Iar ceea ce el crede este într-adevăr un drum spre adevăr? „Moriaș Ekomion tradus prin Elogiul nebuniei. Erasmus face elogiul a ceea ce noi am numi azi doar excentricitate. Elogiul a ceea ce se vede în mijlocul vieții luminoase și diverse a umanității fără de întunecimea și haosul, fără împuținarea umană din nebunia clinică. Dar și fără nimic din „nebunia înaltă”, puternică și sintetică ce învinge nu doar adversitățile, ci chiar nimicul, îndrăznind să propună cu vigoare și strălucire noi drumuri posibile pentru umanitate.

În finalul discursului său, Erasmus pomenește și despre menționarea nebuniei în Biblie. Cum era și de așteptat, trimiterile sunt mai ales al Ecclesiastul și la Epistola întâi a lui Pavel către Corintieni, Epistolă în care putem citi:

(Cap. I, 18) ... Cuvântul crucii pentru cei ce pier e nebunie, pentru noi, însă, pentru cei ce ne mântuim este puterea lui Dumnezeu... (I, 25) ... Pentru că nebunia lui Dumnezeu este mai înțeleaptă decât înțelepciunea oamenilor ... (I, 27) ... Și Dumnezeu și-a ales pe cele nebune ale lumii ca să rușineze pe cei înțelepți...

Ceea ce e interesant este că în textul grec, pentru această „nebunie a crucii” se folosește tot termenul de „moria”, ca și cel pe care-l folosește Erasmus pentru nebunia lumească, deși greaca dispunea și de alți termeni. Ce fel de nebunie e aceasta ce explodează și se înalță deasupra înțelepților și învățaților?

Nebunie a unor viziuni verticale, de deasupra firii? „Viziunea” imagistico-simbolică, dar mai ales cea de tip ideatic, care dă o convingere de tăria credinței, au trăit-o și practicat-o oamenii religiilor mai noi, cei ce au descoperit, au impus și au susținut pe noii dumnezei. Viziunea aceasta se câștigă în izolare, în rupere temporară de lume; de obicei în rugăciuni, în deșert. De altfel și pentru nebunia rea, proastă, clinică, viziunea halucinatorie sau cea care precipită ideile delirante se petrece pe fondul unei absențe, a unui minus, în contextul unei dezorganizări, a unei întunecimi, a unui haos. Mințile se întunecă ca în somn, comunicările, legăturile comunitare cu oamenii se rup, totul se învâlmășește. Iar pe acest fond de „negativitate” — cum spunea marele psihiatru contemporan H. Fy — izbucnește partea pozitivă a nebuniei, sinteza ei imaginativă chinută, deformată și infestată, delirul halucinator. „Să-mi dezinfectez imaginația”, strigă regele Lear, pe cale de înnebunire. Odată cu viziunile misticilor însă — și nu numai ale lor, așa cum vom vedea — haosul este un haos omenesc. Omenirea n-are busolă, n-are direcție. Iar întunecimea acesteia lumii ar ține și ea, ni se va spune, de lipsa unei credințe luminoase și ordonatoare. Și unde să mai punem că trebuie învinsă și negativitatea, opusul, diavolul.

Și atunci, Moise, Isus, Budha, Mahomed se retrag în câte un loc izolat, într-un „minus informațional” cum s-ar spune în zilele noastre. Adică în deșert sau pe un vârf de munte, locuri totdeauna mai apropiate de cer. Aici, prin concentrare, rugăciune și miracol, ei intră în comunicare cu divinitatea. Și apoi ei se întorc sau coboară propovăduind noua religie în inima căreia pulsează „adevărul adevărat”.

Să nu ne oprim însă, să mergem mai departe. Gândul

înalț, adevărul, nu poate avea singura soartă de a fi propovăduit, difuzat prin propagandă convingătoare ce dă naștere la adepți credincioși. El mai poate fi supus și dezbaterii, contestării dialectice. El poate fi frământat, supus întrebărilor, reinterpretat, resintetizat. Și tocmai de aceea filozofia se naște în Grecia controverselor agorice și nu în deșerturi sau pe vârfuri de munte. Ea se naște la oraș, odată cu creșterea și amplificarea comerțului, a producției, a științei despre natură, odată cu diversificarea câmpului teoretic cu noi tipuri de povești, de istorii, cu noi ființe intermediare. Există și în acest domeniu al filozofiei, al științei, al poveștilor — corelate artele — din când în când câte o nebunie înaltă, adevărată. Haosul și deșertul din care ea țâșnește este în primul rând cel al monotoniei, al hiperordonării, al îmbătrânirii logosului real prin îmbătrânirea spunerilor omenești, mereu reluate, ne mai răspunzând cu adevărat chemărilor și problemelor pe care existența umană, desfășurată ca practică, și le pune sieși. Sau, pur și simplu pierzând puterea de a resimți marile chemări, de a formula mari întrebări. Avem și noi, în Europa noastră, nebunii noștri: pe Leonardo da Vinci, pe Shakespeare, pe Newton, pe Kant, pe Hegel, pe Dostoievski, pe Eminescu, pe Brâncuși. Omul, când înnebunește spre înălțimi umane, intră și el, la un moment dat, într-o aparentă izolare, ca Isus în pustiu de lângă Iordan, unde l-a ispitit diavolul. În izolarea aceasta el rămâne, la un moment dat, cu sine însuși, adâncit în unicitatea individualității sale, cu gândul său propriu și intim, înfruntându-se cu muntele problemei care-i stă în față, în abisurile subiectivității. Dar aici, în această singurătate, desprins aparent din cosmosul comunitar, el se leagă prin mii de fire nevăzute de alții, de gândurile, simțirea și probleme-

le celorlalți, de umanitate. Și tot chinându-se, el simte că, de fapt, nu judecă doar în numele său. Deși gândul și până la urmă soluția sunt ale sale, asigurându-i un salt interior, o metanoia spiritual-culturală, el pricepe că a gândit și va vorbi în numele altora, a multora, a celor ce l-au precedat și au ridicat problema până la rangul ei, până la impasul ei. El resimte mai vag sau mai clar cum s-a hrănit din atmosfera epocii sale, a problemelor, a cunoașterii, a ideilor acesteia, a frământărilor ei, a căutărilor ei, plasându-se pe orbita unei generalități vii ce-i animă pe oameni. În izolarea camerei sale de lucru, pătrunde prin ferestre, prin uși, prin tavane, tumultul unei lumi, generalitatea acesteia purtată de diverse instanțe, generalitatea problematicii „Umanului” însuși. Pătrunde în cameră și în sufletul său, în mintea sa, pentru a se stivui treptat, încet și cuminte, în gândul original, unic și irepetabil al creatorului nostru. Și apoi preschimbat interior, el iese din casă, se duce în agora și anunță prin viu grai, prin cărți și reviste, prin opere, nebunia acestui gând, nebunia descoperirii și creației sale. Ea intră acum în vârtejul comentării și al dezbaterilor, al descifrării, interpretării, contestărilor, verificărilor, criticii. Și treptat, gândul se impune, difuzează, se relevă cu forța de monument a cazului tipic exemplar, care asigură adevărata individualitate în câmpul umanului. Iar autorul acestei întâmplări cu povestea vieții lui, cu lumea pe care a concentrat-o, devine și el treptat o ființă intermediară a lumii noastre umane, intrând în legendă. Sau, așa cum se întâmplă deseori — de obicei chiar, în ultimul timp, cineva se apucă să-i scrie și să-i publice biografia.

BIOGRAFIA

Biografia consfințește și consacără în agora cunoașterii și dezbaterii comunitare individualitatea umană, diferențiată ca și conștiință subiectivă a persoanei. Biografia este un text public despre viața unui om individual, om care, în același timp, este o persoană politică, juridică, morală. Creator de sine și în planul culturii. La fel ca și portretul, biografia coboară din monument, din monumental. Ea începe cu imortalizarea prin text a personalităților. Pentru ca, ulterior, să devină o instanță funcțională, la îndemâna oricui. Și astfel, prin biografia sa posibilă — și până la un punct reală — orice om, ca persoană, are o aureolă de ființă intermediară.

Biografia este istoria vieții unei persoane umane redactată într-un text public. Eu cuprinde, în cadrul unei povestiri comentate, judecate și interpretate, trei planuri ce se întretaș, și anume:

În primul rând, istoria formării și exprimării persoanei, ca drum de viață realizat prin evenimente trăite. Trăite subiectiv conștient, relațional, trăite și integrate într-un sens, prin angajare valorică, proiectivă, prin acțiune, creație, opere. Acest „curriculum vitae” implică existența subiectului ca substrat activ, distinct de alții și identic cu sine, în spatele evenimentelor și metamorfozelor.

Apoi, vom întâlni în biografii caracterul. Caracterul în sens de structură spirituală, sufletească și corporală, exprimabilă și exprimată într-un portret psihologic și moral. Caracterul se organizează în spatele identității și unității asigurate de nume și de chipul expresiv, ca o coerență cu sens a

determinărilor, atât pentru sine, cât și pentru alții.

În sfârșit, biografia ne relevă și lumea corelativă persoanei, în sens de sistem determinat, de relații și raporturi umane, interpersonale și culturale. Lume ce apare, pe de altă parte, cu valoare de fundal, de determinism asupra subiectului. Pe de altă parte, lume care receptează existența sa efectivă, concretă, liberă. Lume ce e prezentă, de altfel, prin reprezentare, și în adâncurile subiectivității persoanei.

Biografia este un document public, un mod de prezentă a persoanei umane reale reprezentată prin povestire. Prezență a sa în planul unei lumi „intermediare” și de intermediere, lume a ficțiunii și a imaginarului, lume teoretică în care ființează toți eroii de text. Biografia se poate articula cu numele public, primit prin botez sau poreclă, cu înmatricularea în registrele stării civile, cu documentele de identitate. În zilele noastre ea e prezentă în „dosarele de cadre” în dosarele justiției, ale medicinei sau ale evidenței caracterizărilor pedagogice.

Prin biografie, individul uman se articulează cu generalul uman, prezent în norme, statute, legi și valori. De fapt, dacă spunem că biografia se referă la o „persoană” umană — și nu la un individ — am implicat deja generalitatea. Generalitatea legilor juridice, a căror corelativ e persoana juridică, ca entitate abstractă din care se împărtașește orice om ce stă sub legi. Generalitatea normelor, maximelor și fundamentării moralei, ca un corelativ al persoanei morale pe care o relevă caracterul desfășurat în biografie. Și la fel, generalitatea sistemelor de statute, roluri și prescripții sociale, a cărui corelativ e persoana civică, de care, de asemenea, biografia nu e îndemnă.

Dacă biografia este un „text public”, existența individuală și concretă pe care ea o comentează nu e în întregime publică. Ea se desfășoară în mare parte în intimitatea subiectivității, precum și în penumbra unor relații interpersonale. Lumea interioară a subiectului devine accesibilă altora, biografului, doar prin transpunerea ei în limbajul comunicat și comunitar. Prin convorbiri, prin opinii sau sentințe afirmate, prin scrisori, mărturisiri sau confesiuni, toate acestea, fie notate în jurnalul intim, fie receptate și reproduse de către un prieten apropiat.

Desigur, e posibil ca această viață interioară, mai ales când are un înalt rang spiritual, să fie sintetizată chiar de subiect, ca mărturisire făcută publică și scrisă în autobiografie. Sensul scrierii autobiografice este variat și el diferă de la Augustin la Vico, de la Cellini la Rousseau sau la cardinalul de Retz. De ce o scrie autorul? Cărei chemări răspunde el? Mărturisirea lui Augustin nu are doar sensul unui catharsis sau a unei isprăvi. Poate că ea are cel puțin în parte și o intenție propagandistică, exprimând un caz exemplar — cazul său — de înălțare spre creștinism. Și astfel se relevă o intenție pedagogică, prezentă de altfel și în alte scrieri ale sale. În plus, Augustin își scrie „Confesiunile” și pentru că odată cu el „subiectivitatea” umană, „conștiința prin care subiectul se reflectă, se problematizează, se cunoaște și se determină pe sine, capătă un rang înalt. Rang ce se vrea acum afirmat public. Cellini își scrie autobiografia, fiind mânat evident de orgoliu prost-renascentist. Vico, răspunzând chemării lui Leibnitz, pentru a servi știința, Retz pentru a-și contraface un pic chipul, pe vremea când mai toți făceau portretistică morală, când a descrie caractere era un loc comun cultural. Și, în

sfârșit, Rousseau, acest seismograf ultrasensibil al veacului al XVIII-lea, își scrie autobiografia ca să se apere, ca să depună mărturie posterității împotriva „Complotului”, clamând cu disperare, în spatele hăurilor tot mai adânci de sub edificiul Rațiunii aceluia veac.

Dar, dacă lăsăm la o parte autobiografiile, biografiile se construiesc pe baza mărturiilor. Desigur, pe baza auto-mărturiilor⁵¹, a mărturiilor celor apropiați sau a celor ce întâlnesc circumstanțial o persoană dată. Bineînțeles, sunt utile cât mai multe mărturii despre persoana surprinsă în cât mai multe situații și relații. Martorii relatează observații, informații, toate judecate, marcate de propria perspectivă, marcate de propria opinie. În sfârșit, pentru biografie mai contează activitatea obiectivă, faptele și operele. Toate aceste informații adunate, selectate, sunt ordonate și prezentate dintr-o anumită optică de către biograf, într-un text sintetic, a cărui coerență e asigurată, în primul rând, de însăși existența desfășurată a persoanei respective, privită ca poveste, devenită acum text public.

Între biografia scrisă și publicată și existența subiectivă concretă s-ar plasa permanenta iradiere comunicantă a persoanei, cu întâlnirile, exprimările, făptuirile și dialogurile sale. Adică existența sa vie, expresivă, receptată de alte ființe umane de către alții, de către „noi”. Există astfel un material constant pentru o biografie posibilă a oricărui om, ce plutește mereu, ca o aureolă în jurul său, gata oricând să prindă crustă. Biografia este posibilă prin faptul că omul este o ființă comunitară care, în permanență, e prezent și reprezentat în alții, de către alții care îl cunosc, îl comentează, îl caracterizează.

Și apoi, fiecare își trăiește propria-i autobiografie

fără a o scrie. Și-o trăiește și și-o povestește mereu, odată cu relatările peripețiilor sale, odată cu spunerea, imaginarea și resimțirea ansamblului propriei vieți. Autobiografia, ca și coerența trăită a poveștilor despre sine, este o parte integrantă a caracterului.

Într-o lume umană a persoanelor, biografia este o funcție structurală și constantă. Dar ea nu se realizează în fapt, ca text public, decât în anumite împrejurări. Cu cât persoana candidează la o funcție publică de mai mare răspundere, cu atât „dosarul său de cadre”, biografia sa ce se pune sub ochii judecătorilor e mai importantă. Iar decizia de promovare rezultă și din garanțiile și prognosticurile ce le oferă această biografie, acest „caracter”. Dar acum, omul, fiind prezent într-un plan mai central al deciziilor și destinului comunitar, este plasat și într-un loc important pentru mărturie, pentru memorii cu valoare istorică. Și la fel, el devine un subiect predilect pentru biografie. Biografia, plasându-se în lumea „cazurilor”, se diferențiază ierarhic. Ea urcă de la omul de rând la omul de excepție în plan istoric, pentru a se topi în planul legendelor și în planul mitic.

Eroul mitico-legendar poate avea istorie, peripeții, caracter, dar încă nu biografie sau portret. Și aceasta, deoarece el se plasează la un nivel tipic, ca o entitate, ca un mod de sensuri ce poate fi descifrat hermeneutic, fără a poseda încă individualitatea unicului pe care eroul exemplar al istoriei îl va avea. Adică doar în măsura în care pot fi considerați persoane individuale, prinse în istoricitatea acestei lumi. Conducătorii de state, în schimb, au biografii. Așa și începe de fapt tema biografiei, odată cu istoriografia din perioada helenistico-romană. Biografia coboară și ea din monument, din

monumental, ca și portretul.

Biografiile și autobiografiile din vremurile mai noi, din vremea portretului și tiparului, se diferențiază mai ales prin existența romanului. În literatura romanească se construiesc istorii, povești fictive ce cuprind eroi, având fiecare un fel de biografie mai mult sau mai puțin luminată de autor, prin prezentarea peripețiilor, caracterului și lumii lor corelative. De fapt, în cosmicitatea lumii românești accentul poate cădea pe evenimente, pe întâlniri, dialoguri, descrieri, probleme, trăiri subiective, situații, planul biografic fiind secund. Dar romanul poate fi axat și pe istoria unei vieți. A vieții unui erou în perioada sa de formare, ca în Bildungsroman. Sau a unui erou real, prezentat în roman sub forma unei „vieți romanțate”. Sau prezentată în „romanele istorice” axate pe câte un personaj și epoca sa. După cum se poate scrie un roman biografic despre un personaj istoric, despre viața căruia avem foarte puține date sau nu ne-a rămas decât opera sau care a murit tânăr. De exemplu, se poate scrie un roman despre viața lui Alexandru Macedon, așa cum s-ar fi desfășurat ea pe pământ, încă zece ani de la moartea sa reală. În romane, romancierii descriu istorii de viață fictivă, dar nu fără a se inspira din viața celor pe care-i cunosc, nu fără a-și proiecta propria existență. Cazul romancierilor devine și mai interesant când aceștia sunt predispuși spre autobiografie, când pregătesc materiale pentru biografia lor posibilă, ca Tolstoi. Sau încep ei înșiși din viață, să-și ridice monumentul biografic, ca de pildă Goethe. Romanul este interesant pentru biografie și prin faptul că relevă planurile multiple ale unei existențe individuale a cărei unicitate o descompune, precum o prismă lumina soarelui. Este evident azi că fiecare om duce,

concomitent, mai multe vieți paralele; acest fapt îl putem „vedea” dacă punem în plan secund sensul de unicat irepetabil al existenței sale intime și adevărate și ne referim la peripețiile și expresiile sale relativ circumstanțiale receptate diferit din perspectiva unor relații diferite. Existențe paralele ce sunt integrate de fapt în structura bazală a caracterului său și în sinea sa adâncă, ce îl definește ca persoană unică și irepetabilă. Biograful-romancier poate desfăcea aceste planuri din simplitatea liniară a unei relatări-poveste, recompensându-le într-o sinteză cu sens. Iar această sinteză este o judecare. Căci, dacă ne gândim la „toate biografiile posibile în legătură cu existența unui om”, înțelegem mai bine că biografia este un „caz” sintetizat și judecat, formulat și apreciat dintr-un anumit punct de vedere. La fel, ca orice caz istoric sau agoric.

Biografia se întâlnește cu planul reprezentării, al imaginarului, al teoreticului și din altă incidență. Viața marilor oameni politici are de-a face, în primul rând, cu istoria. Scrierea acestor biografii presupune o concepție asupra istoriei. Biografia unui om de știință e împletită cu domeniul științific în care persoana respectivă s-a impus. Acesta este adus acum în discuție împreună cu terminologia respectivă, cu câmpul problematic științific pe care l-a avut în față și l-a rezolvat cercetătorul respectiv. Și la fel, biografia unui pictor va aduce, în planul prezentării și comentariului, „universul” picturii, biografia unui matematician pe cel al matematicilor, cea a unui biolog pe a biologiei, cea a unui filozof universul filozofiei. Câmpul teoretic respectiv are relativă independență față de substanța vieții individuale. Dar el devine parte componentă a acestei vieți, se însuflețește prin ea, se animă, viețuiește o existență omenească împreună cu destinul individual

al creatorului, desfășurat în agora dezbaterilor teoretice. Și astfel, individualul și generalul uman coexistă.

O teorie asupra biografiei ar fi și o teorie asupra persoanei umane înțeleasă nu numai în înfățișarea ei descriptivă, în desfășurarea ei din prima jumătate a logosului, ci și în structura, dinamismul și determinismele ei. Dar nicio biografie, ca atare, și nici o teorie a biografiei nu vor putea surprinde adevărul și realitatea subiectivității conștiente. Și aceasta nici în perspectiva intimității ei faptice și nici în magnitudinea sa, atunci când trăirea subiectului se raportează la însăși fundamentele existenței.

PARTEA A TREIA

TIPOLOGIA

Ființele intermediare există la nivelul tipicului. Adică într-un plan intermediar între individual și general, în care entitatea lor, fără a-și pierde trăsăturile de individualitate concretă, reunește sau generează o suită de entități similare. Acest nivel e atins fie coborând dinspre general, ca în cazul zeului, fie urcând dinspre individual, ca în cazul biografiei. Problema „tipicului” apare și poate fi comentată mai pregnant dacă ființa intermediară e înțeleasă drept „caz” ce susține o cazuistică. Perspectiva care ne interesează acum este cea a individualității ce se înalță spre generalitate, apărând și instaurându-se ca un caz important, semnificativ, care instituie o generare sau care reprezintă și sintetizează, în calitate de caz tipic, o cazuistică.

Apariția unui caz tipic este un proces practico-teoretic, centrat de judecare.

Judecarea intervine, așa cum deja s-a comentat, în calificarea cazului drept caz, prin înregistrarea, reafirmarea și raportarea unui fapt concret la o generalitate logico-valorică, în contextul dezbaterii comunitare practico-teoretice. Până la acest nivel, „faptul concret”, ce devine caz, a fost considerat un eveniment uman centrat de unul sau mai mulți subiecți și care se dovedește a avea o anumită importanță pentru comunitate. Fiind vorba de amintire, reafirmare și interpretare, imaginarul — cu posibilele sale sinteze, bune — poate juca oricând un rol important. În continuare, prin caz — mai ales prin caz tipic — se va înțelege nu doar un eveniment circumstanțial, ci și orice realitate umană reliefată pregnant, produsă, desigur, tot de oameni vii și conștienți.

În apariția și instaurarea unui caz-tip intervine, în al doilea rând, „judecarea intelectuală” care instituie, prin procesul de clasificare, un sistem de clase, cazul tipic va corespunde uneia din acestea. Clasificarea se poate aplica oricărui „obiect” sesizat de gândire ca un tot format din unități neidentice. Astfel se pot institui clase logice sau pot fi clasificate cărțile în biblioteci, bolile în sisteme nostalgico-nosografice, se pot clasifica animalele și plantele, timbrele și felurile de guvernământ, firile oamenilor și științele. Clasificarea presupune definiții ale claselor și criterii de clasificare în cadrul unui model teoretic ce corespunde unei realități. Dar clasificarea e prezentă efectiv și în orice practică umană, în orice acțiune eficientă și cu sens, susținută, desigur, de logosul intelectual. Oricum, clasificarea sistematică vine în întâmpinarea tendinței spontane a cazurilor tip de a se raporta unul la altul, de a se acumula într-o cazuistică ce va constitui o clasă care, la rândul ei, pretinde alte clase prin care să se circumscrie, tinzându-se mereu spre un sistem.

În sfârșit, judecarea intervine și prin planul său rațional atunci când asigură cazului tipic o bogăție sintetică care-l impune ca instaurator al noului, ca deschizător de drum, ca făgăduință.

Demersul tipologiei, centrat de judecare, se desfășoară, așa cum s-a spus, într-un plan practico-teoretic. Dacă ființele intermediare „clasice”, ca eroi de poveste, luminează în primul rând câmpul teoreticului, „cazurile semnificative”, despre care vom discuta acum, operele și produsele tipice ne trimit și spre dimensiunea practică a existenței umane.

Cazul ne-a apărut până acum ca un eveniment centrat de existența unor persoane și care este reafirmat în mijlocul

comunității în planul re-prezentării, în domeniul teoreticului, în câmpul de frământare al logosului comunitar. Cazul astfel reliefat exprimă o realitate umană concretă determinată spațio-temporal, unică și irepetabilă, care este surprinsă și mutată într-un plan de existență necircumstanțială, accesibilă multora sau tuturor, prin procesul de dezbatere și judecare a oamenilor ce invocă generalitatea normelor, legilor și valorilor. Dar prin aceasta, cazul, ființa cazului, nu încetează să păstreze o strânsă legătură ca practica să apară, ca și caz, și din perspectiva practică a existenței umane.

Un caz tipic este un caz valabil pentru mai multe cazuri, un ordonator al cazuisticii. În calitatea sa de caz, el continuă să fie o realitate individuală, marcată de determinății, mai mult sau mai puțin concrete. Dar acum, el poartă cu sine și exprimă o generalitate vie, orientată spre definiție, spre legea abstractă. El apare ca un „holomer” (vezi nota 24). Cazul tip introduce, în același timp, o perspectivă structurală și una dinamică. În continuare vom distinge: cazul-tip-promisiune, cazul-tip-exemplu și cazul-tip-schematic.

Cazul-tip, ca promisiune, ca făgăduință a instaurării unui nou câmp de semnificații, se poate întâlni în orice domeniu al realității umane. El e un caz luminos, care semnalizează și indică o direcție, un sens. Desigur, astfel de cazuri apar mai pregnant în istorie sau în domeniul în care desfășurarea progresului sau a devenirii e mai evidentă. În științe, el poate fi cazul care tulbură, cazul care infirmă o teorie consacrată, incitând, în același timp, la căutarea de noi cazuri semnificative; și care apoi sugerează formularea de noi teorii, capabile să-l cuprindă coerent⁵². Adică, el va fi cazul care ridică o problemă fundamentală și orientează răspunsul adecvat

pentru o astfel de problemă. Sau care dă formă pozitivă și direcție răspunsului posibil față de o chemare, resimțită la un moment dat intens, dar vag. Cazul tip, tipul-promisiune, tipul-făgăduință a fost îndelung studiat de către hermeneutica biblică. Prin tip (tupos), în greacă se înțelegea și obiectul ieșit din mâinile artistului în primul moment în linii (forme) nemodelate, obiect pe care acesta trebuie să-l prelucereze (tiptein — a bate, a imprima, a lăsa în urmă ceva). Conform hermeneuticii menționate, tipul înseamnă o persoană sau un fapt real, cu existență istorică consemnată în Vechiul Testament, care are un sens ce preînchipuiește viitorul. Prin împlinire temporală se ajunge apoi la noi realități istorice care realizează, ca „antitip”, împlinirea de sens, desăvârșirea prin devenire a ceea ce a fost anunțat, prorocit prin faptul și persoana tipică. Iar acestea sunt menționate acum în Noul Testament. De exemplu, Isus ar fi o împlinire „antitipică” a tipului Moise. Ieșind din haina biblică, se poate comenta tipul-promisiune și ca un caz cu sens istoric propriu-zis. Adică, ca un eveniment, ca o situație, ca o persoană ce se impune prin semnificația faptelor sale în actualitatea politico-istorică, în mijlocul complexității realității umane; și care, prin aceasta, se relevă ca fiind deschizător de drumuri, ca iscând răspunsuri la o situație umană problematică, ca dând o orientare posibilităților ivite. Împlinirea antitipică va realiza un model de urmat, evidențiind un al doilea sens al tipului. Și anume, cel de caz-exemplar, de prototip. Astfel, Cezar, ca antitip realizator al lui Alexandru, este în mod secundar un erou tipic pentru toți kaiserii și țării istoriei.

În perspectivă istorică, tipul presupune cazurile precedente, cazuri care i-au anticipat iterativ trăsăturile.

Acestea asigură, în primul rând, un fundal pentru diferențierea și emergența cazului-promisiune. Apoi, întâmplările cuprinse într-o cazuistică, ca experiențe cumulate, se adună într-o sinteză ce tinde, ce împinge spre o realizare ce se va petrece la un moment dat, într-un moment prielnic, atunci când „timpul s-a copt”, când cazul în speță poate deveni cu succes portdrapelul unei cauze. În acest plan istoric, cazul ce pulsează și care se cere dezvoltat poate fi invocat chiar de către cei prinși în acțiunea afectivă de împlinire existențială. Odată descifrat și afirmat, odată ce i se relevă sensul, cazul-promisiune devine argument pentru doctrina ce întemeiază și justifică sensul acțiunii comunitare, adesea interpretând trecutul ca o „profeție”. Cazul-tipic apare acum ca susținând ideologia pe care protagoniștii istoriei o răspândesc, ca argument al interpretării „situației actuale”, ca sprijinind deslușirea „adevărului” sau „bunului” sens al desfășurării istorice în circumstanțe determinate. Sens ce trebuie sprijinit, sens pentru care trebuie luptat. Iar în lupta aceasta politico-istorică se afirmă fără de-încetare cazuri, sunt invocate cazuri, cazuistică, precedente, exemple, într-o permanentă diferențiere și sinteză dialectică între practică și teorie.

Și astfel, cazul-promisiune, cazul-făgăduință se împlinesc și se impune prin practică, prin acțiune, prin luptă argumentată de autoritatea trecutului istoric, dovedindu-se în cele din urmă, în cadrul sintezei dialectice a istoriei desfășurate, ca fiind cel ce poartă sensul cel mai puternic, cel mai bun, cel mai necesar. Uneori, el apare ca o bruscă configurare sintetizatoare în fața unei probleme, în fața unor probleme aparent insolubile, ca o bună soluție dintr-odată nimerită, reușind a integra într-o coerență semnificativă o

multitudine de cazuri, o multitudine de soluții, de direcții, de semnificații care se-nvârtteau dezorientate, căutându-și un drum.

Privind dintr-o altă perspectivă, în planul cunoașterii, prin inducție incompletă se pot sintetiza cazuri „robot”, reunindu-se astfel ceea ce e esențial pentru o mulțime de cazuri. Așa sunt, de exemplu, bolile descrise într-o carte de patologie. Cazurile-robot mențin sau menționează în plan secund și variantele integrate sau acceptabile ale unor probleme date. „Cazul-robot” este, desigur, mai puțin decât legea obținută pe baza inducției, apropiindu-se însă de aceasta.

Cazul împlinit, cazul realizat, ca și caz tipic exemplar, este o realitate ce poate fi imitată sau invocată, ca un punct de referință, ca un criteriu. Astfel, el poate fi folosit în procesul didactic ca un „caz-școală”. Sau poate fi utilizat în discursul retoric ca exemplu sau ca precedent. Cazul exemplar este și un model de urmat. Reunind într-o bună coerență, într-o fericită soluție, o mulțime de cazuri istorice și sincrone, cazul nostru exemplar difuzează acum, se multiplică, se diferențiază. Așa se petrece, de exemplu, cu o formulă de guvernământ viabilă, cu o modalitate constructivă, cu un stil arhitectonic, pe vremuri cu câte o religie. Multiplicându-se și difuzându-se, modelul nostru exemplar sărăcește și se îmbogățește în același timp. El sărăcește în determinismele sale proprii de caz individual și circumstanțial, tinzând spre o schemă, spre o epură, spre ceea ce e mai general, mai esențial, spre definiție. În epoca elenistică se construiesc peste tot orașe după imaginea idealizată, schematizată, a polisului grecesc. Chiar și Ierusalimul a fost reconstruit după acest model de Hadrian, după ce în prealabil l-a ras de pe fața pământului, arând locul cu

plugul. În colonii, guvernământul metropolei e mai perfect, adică mai schematic — decât acasă. În Ierusalimul cucerit, instituțiile feudale sunt la început mai pure, mai tipice — în sens abstract — decât în Europa occidentală din care cruciații plecaseră. Constituția Americii e mai iluministă decât tot ce-a apărut în Europa. Picturile manieristilor sunt mai manierate decât cele ale lui Pontormo. Pe de altă parte, difuzarea îmbogățește tipul exemplar inițial, în urma întâlnirii sale cu alte lumi locale și temporale, în urma fecundării fructuoase a acestora. Stilul gotic, difuzându-se, se definește, dar se și îmbogățește, odată cu formula germanică, cu cea engleză, cu cea maramureșeană. Barocul se împlinește și se diversifică în Rusia, în America Latină. „Republica” devine tot mai complexă în raport cu modalitatea ei antică, în raport cu definiția ei inițială europeană, pe măsură ce înaintăm în timp și spațiu, prin Istorie.

Întreaga această difuziune ce se desfășoară în planul existenței practice a omului e diferită de iradierea ce se realizează odată cu împărtășirea oamenilor individuali din ființa eroilor de poveste și istorisire, odată cu dăruirea și distribuirea ființelor intermediare ce locuiesc în tărâm teoretic. Desigur, atât eroii cât și poveștile ce îi conțin, în calitatea lor de cazuri tipice exemplare, pot fi modele pentru alți eroi și alte povești, intervenind astfel activ în creația oamenilor, în practica lor, teoretică. După cum, pe de altă parte, ființele intermediare influențează și modelează efectiv indivizii care fac cunoștință cu ele. Și astfel, întreteserea între practic și teoretic se desfășoară fără întrerupere, în diverse planuri și sensuri, în cadrul realității existenței umane.

Modelul, cazul-tipic-matricial, raportându-se, repro-

ducându-se, ajunge treptat, printr-o inducție abstractizantă, tot mai schematic, se apropie progresiv de o definiție. Odată cu cazul-promisiune întâlnim implantată speranța. La cazul-tipic-exemplar întâlnim prezența strălucitoare ce etalează generalitatea, luminând astfel determinațiile individualului. Dar „definiția” se obține doar prin dezvoltarea în continuare a acestor ipostaze, atunci când cazul-tipic face proba viabilității sale, a puterii sale de a persista, de a se multiplica, de a fecunda medii diferite. Apropiindu-se de definiție, cazul-tipic se schimbă în structura sa. Modelul devine prototip, matricea cazuistică ce permite reproducerea identică nelimitată. Sau, producerea în conformitate cu anumite norme, cu anumite reguli, ca în pictura bisericească bizantină. Cazul-tip se apropie acum de modelul teoretic, formulat prin definiție în limbajul discursiv. Model-definiție ce exprimă și folosește teze și ipostaze, legi și axiome, inclusiv o logică. Modelul-teoretic se poate dezvolta pornind de la un caz-exemplar. Sau poate fi susținut de un „caz-robot”. El permite sau pretinde în permanență un model real care să-l susțină sau să-l exemplifice. După cum, pe de altă parte, permite definiția ce asigură generarea, multiplicarea în serie a unor produse standardizate tipizate sau tipizabile...

De fapt, toate tipurile au o potență generativă. Tipul-promisiune apare ca generat, dezvoltându-se apoi spre împlinire, spre tipul-exemplar. Acesta adună și generează cazuri analoge. Tipul-abstract, ca prototip, ca tip definiție, generează iterativ, pe bază de algoritmi, cazuri, obiecte, produse identice...

Odată cu cazul-tipic-exemplar — și dincolo de el — apare și problema clasificării, a sistemelor de clase. Câte

forme de guvernământ există? Aristotel sau altcineva le face inventarul. Apoi, circumscriindu-le, le ordonează în grupe ce se aseamănă mai mult sau mai puțin între ele; le ordonează în clase; eventual în subclase. Pentru fiecare clasă se va găsi și se va pune în frunte o formă cazuistică reprezentativă, exemplară. Sau, sistemul de clase va fi circumscris și fundamentat în plan teoretic. Fiecare clasă va avea o definiție, dată prin genul proxim și diferența specifică. Iar cazurile concrete vor putea fi tipice sau exemplare în măsura în care corespund acestei definiții. Dar acum apar și cazuri mai greu încadrabile, cazuri difuze, chiar „neîncadrabile”.

Această ultimă perspectivă a clasificării cazurilor în clase o vom întâlni cu mai multă pregnanță în domenii cum sunt caracterizarea oamenilor sau știința medicală, zoologie și botanică, analiza operelor sau produselor existenței umane. Să ne oprim puțin asupra primului domeniu invocat.

Tipologia îmbătrânește odată cu schematizarea, cu definiția. Ea e încă tânără și fără suficientă formă atunci când deschide un drum, când răspunde unei chemări, unei întrebări, când făgăduiește. În maturitatea sa exemplară, tipologia se relevă și se afirmă prin caracterizare.

Există o funcție caracterizantă a judecării umane, prezentă în viața de zi cu zi a colectivităților. Aceasta se aplică, în primul rând, oamenilor concreți, transpunându-i în „caractere”. Doi sau mai mulți oameni ce se simt sau se consideră apropiați, dialogând, discutând despre un altul, ne-prezent, îl caracterizează. Cel în cauză e într-o poziție intermediară, între intimitatea dialogului și curiozitatea față de străin. Caracterizarea tocmai invocă, afirmă și descrie o persoană aflată la semidistanță de comunitate, în vederea formulării

unei atitudini. Iar omul nostru, cel care face obiectul caracterizării, care acum e pe cale de a deveni o ființă intermediară, e invocat și judecat mai ales prin ceea ce e mai uman în el, prin dimensiunea sa morală, valorică. Așa procedează dintru început toate caracterizările populare. Adică, cum deja s-a spus, „el” este de obicei considerat ca fiind drept sau cinstit, ipocrit sau mincinos, deștept sau prost. Corpul său, sufletul său, actele sale cu sens sunt frumoase sau urâte, bune sau rele. Etichetarea valorică este o constantă a caracterizării, o dimensiune de care caracterul nu se va mai putea lipsi, indiferent prin ce metode științifice va fi evidențiat.

Fiecare din etichetele valorice poate fi considerată o clasă. Dar aceste clase nu se leagă încă într-o sistematică. Când oamenii vor fi caracterizați în funcție de virtuți, iar virtuțile vor fi definite și finite, eventual ierarhizate, centrate de „virtuțile cardinale”, atunci abia ne apropiem treptat de o tipologie sistematică morală.

O tipologie caracteriologică este sistematică dacă folosește un sistem finit de clase, ca o grilă în care trebuie să intre fiecare caz individual. Clasele și sistemul lor presupun o doctrină și criterii teoretice care să o întemeieze, să o justifice. De multe ori — și mai ales la începuturi — criteriile pot fi relativ arbitrare. Iar doctrina justificatoare se poate plasa la un nivel foarte înalt. Numărul zodiilor este finit; iar în funcție de data nașterii, fiecare om va avea un anumit caracter și un anumit destin. Numărul elementelor e finit; iar cele patru umori — sângele, flegma, bila neagră și bila galbenă — corelate celor patru elemente, vor condiționa și configura un număr finit de clase tipologice.

Dar există și o altă perspectivă, paralelă cu preceden-

ta, în care se pleacă de la factologia empirică, urcându-se spre cazuistică și spre precipitarea caracterelor ca tipuri. Un om poate fi caracterizat prin portretul său pictat sau scris, prin biografia sa desfășurată sau condensată în expresivitate. Portretul, biografia ne prezintă concomitent unicitatea persoanei, „fizionomia” sa, alături de rangul sau „tipic”, de rangul său caracterial, ce exprimă o clasă tipologică. Și, în același timp, într-un al treilea strat, este prezentată cu această ocazie și dimensiunea sa general umană. Portretele se nasc fără intenția de a crea sisteme. Ele stau în galeria de portrete a strămoșilor, expuse prin saloane, prin expoziții, răspândite prin cărți, prin romane. Romanele Europei și ale lumii au fost și sunt un creuzet fertil, loc de naștere a nenumărate caractere, a nenumărate portrete. Portretele se adună, cresc inductiv, fără criterii și limite precise. Când sunt pregnante, tipice, ele devin, desigur, modele de referință. Adunându-se, acumulându-se, portretele provoacă tipologie, o impun. Caracterele sufletului se conjugă cu moravurile epocii, cu expresivitatea și comportamentul derivat din psihologia „stărilor”, a statutelor și rolurilor sociale. Moraliștii francezi și scrierile lui La Bruyère au jucat un rol important în forjarea caracteriologiei.

Lăsând acum la o parte sprijinul, de altfel foarte important, pe care-l aduce caracteriologiei portretistica și biografia, referindu-ne acum la caracterologiile „științifice”, vom putea vedea cum acestea pun accentul în egală măsură pe perspectiva doctrinară și pe cea factologică. De exemplu, Jung se bazează mai mult pe doctrină atunci când împarte oamenii în două clase: introverții, adică cei orientați mai mult spre viața interioară; și extraverții, adică cei orientați mai mult spre realizarea exterioară. Heymens și Wiersma

dezvoltă un model al psihismului bazat pe trei coordonate: emotivitate, activitate, reactivitate (cuplul primaritate-secundaritate în rezolvarea problemelor sufletești). Prin combinarea acestor trei coordonate se constituie un număr finit de cazuri. Autorii construiesc un chestionar, pornind de la aceste idei, investighează populația, își consolidează „empiric” modelul teoretic, îl amplifică pe baza cazurilor anormale și geniale, prezentând astfel o tipologie. În sfârșit, se poate pleca de la „fapte”, odată cu behavioriștii. Omul prezintă o serie de comportamente; acestea sunt testabile; rezultatele acestor testări permit corelații; prin corelații se obțin patternuri; patternurile, privite în ansamblu, relevă configurații; configurațiile pot fi privite ca „puncte de acumulare” a caracteristicilor tipologice. Și astfel, tipologia se constituie. Dar toată munca de testare, sintetizare și corelare a rezultatelor nu e îndemnată de prezența termenilor teoretici, a conceptelor, a unui model teoretic. Orice caracterizare, de ori de unde se va porni, se va confrunta inevitabil cu un plan al faptelor care nu poate fi organizat pertinent fără o sinteză cazuistică, fără descriere și perspectivă morală.

Caracterizarea, diagnosticarea caracteriologică, sistematizarea, ordonarea, ierarhizarea, definiția sunt procese intelective, corelate, interdependente. Ele răzbat apoi și într-un plan rațional, în care e prezent noul, creația. Diagnosticul în plan strict intelectual înseamnă precizia irefutabilă a identificării exacte în interiorul unui domeniu precis delimitat. Diagnosticul în perspectivă rațională înseamnă evaluare, descifrare de sens, dare de sens, prin demers critic. În ceea ce privește caracterizarea în plan strict intelectual, ea înseamnă descriere cât mai fidelă și completă, într-un limbaj dat, în

raport cu anumite criterii, cu anumiți parametri. Rațional, ea va însemna intuirea și relevarea a ceea ce e promițător, a ceea ce are șanse de dezvoltare, a ceea ce merită să fie prețuit. Sistematizarea intelectuală va cultiva rigoarea și necontradicția interioară. Demersul rațional, presupunând integral planul intelectual, cultivă „viziunea”, angajează sistematizarea în construcții originale și creatoare, ca lumi posibile ce se riscă pentru a instaura noul.

Practica umană nu ar fi posibilă fără demersul tipologic. Ce ar fi, de exemplu, practica medicală sau cea juridică fără toate variantele cazului tipic, fără spețele și sistematizarea tipologică? Și, la fel, practica artistică, domeniul creației artistice, implicând sau nu ființele intermediare. Desigur, așa cum deja s-a menționat, în câmpul teoretic al povestirii, al discursului, elementele discernabile analitic ale acestuia pot apărea ca tipuri și pot fi tipizate. Pe lângă eroii tipici avem și tipuri de eroi sau în continuare putem inventaria tipuri de conflicte, de evenimente, de „toposuri”, de teme. Un univers, un set tipizat de tone, ca de exemplu cel al mitologiei greco-romane sau al povestirilor biblice, pot constitui repertoriul pentru multiple generații de pictori și sculptori, de romancieri și dramaturgi. Pe de altă parte, tot în domeniul artelor, o reușită tehnică nouă, corelată cu o creație valoroasă se poate institui ca un caz tipic exemplar, ca un model care face epocă, care ajunge la modă pentru a fi apoi reluat, folosit, reformulat, rămânând pentru mult timp un loc de referință, un „loc comun” tipic.

Dar și practica muncii, a producției, nu se poate desfășura în afara problemei tipologice. Orice produs face parte dintr-o clasă, suportă o definiție, derivă dintr-un prototip,

e născut de o matrice generativă. Obiectul produs, uneltele, mașinile chiar, apar ca un caz individualizat al unui model general, având în spate cunoașterea omenească, teoriile științifice. Dar odată cu această situație, ființele intermediare primesc replica „lucrurilor”.

LUCRUL

Lucrul, lucrurile, flanchează ființele intermediare. Aparent, ele se plasează într-o lume străină celei în care locuiesc eroii de poveste. Și așa ar fi dacă prin lucru am înțelege doar obiectele inanimate, fără nicio legătură cu existența umană. Dar principalele lucruri care înconjoară omul sunt obiectele-instrumente, produse prin practica muncii. Or, acestea sunt un fel de fii ai teoriilor științifice, reflexe ale domeniului teoreticului; domeniu populat în egală măsură de relatările științifice și de povești, de istorisiri și de ființe intermediare. Mai mult decât această corelație indirectă, lucrul se apropie de acestea din urmă odată cu cazul. Discursul retoric clasic conținea cazuri și teze sau „chestiuni publice”. Prin una din fețele sale, lucrul se relevă ca o „chestiune comunitară”, fiind într-o strânsă interrelație și întreținere cu tema „cazului agoric” ce incită la o dezbatere semnificativă, a „cauzei comunitare” care angajează comunitățile. Și apoi, lăsând la o parte faptul că lucrurile-instrumente sunt produse, „cauzate” de oameni, înseși teoriile științifice care le girează existența se testează prin „cazuri experimentale”. Iar acestea, deși diferite până la un punct, sunt, totuși, în strânsă înfrățire cu „cazurile-agorice” relatate în discursuri și cu cazurile istoriei.

În sfârșit, lucrurile, împreună cu ființele intermediare, ne trimit — odată cu structura practico-teoretică a existenței umane — la însăși problema realității oamenilor, la însăși tema realității.

Deseori prin lucru se înțelege un obiect neanimat oarecare, „ceva” din natura indiferentă față de noi. Ceva de care

întâmplător ne-am izbit, pe care l-am observat ca prezent, undeva acolo în fața noastră, în afara noastră, ca distinct și opus în raport cu subiectivitatea conștiinței personale. Dar majoritatea lucrurilor care înconjoară omul sunt obiecte produse de el, pentru folosul lui, pentru consum sau întrebuințare.

Natura exterioară, cea care s-a născut și ființează — independent de om și care ar putea să-l ignore, asigură acum doar materia primă. „Hulé”-ul pentru prelucrarea și punerea sa în formă prin acțiunea meșteșugită a omului, prin artă și tehnologie, prin muncă. Apar astfel lucrurile produse, lucruri care ne sunt utile, marcate fiind de o valoare de întrebuințare, fie ele bunuri de consum, unelte sau instrumente. Acestea creează ambianța vieții noastre de zi cu zi, natura umanizată în care ne scaldăm, în care ființăm, corpul nostru lărgit, haina noastră cea de toate zilele care ne definește și ea în mare măsură. Astfel înțelese, lucrurile produse și folosite se află parcă la un alt pol în raport cu ființele intermediare. Căci ele pot fi posedate, distribuite, vândute și cumpărate pe bani, împărțite, uzate și distruse, pierind pentru totdeauna. Ceea ce dispare astfel este însă lucrul concret în individualitatea lui, ca unul din nenumăratele exemplare produse de o matrice. Dar matricea însăși? Dar definiția lucrului respectiv care a permis construcția matricei generative? Dar câmpul de cunoaștere, teoretic, științific, care a permis formularea definiției? Dar cunoașterea pe care omul o are, la un moment dat, asupra naturii? Dar noțiunea sau conceptul lucrului respectiv? Toate acestea — care ne amintesc de ideea lui Hegel, cum că realitatea presupune conceptul și rezultatul cu drum cu tot — ne plasează iarăși într-un anumit domeniu pe care

până acum l-am parcurs doar prin una din jumătățile sale. Adică în domeniul teoreticului.

Lucrurile-instrumente, lucrurile-unelte, lucrurile-produse sunt copiii și partenerii neanimați ai teoriilor științifice. Ele presupun și suportă definiții, implică practica umană, în același timp în care prelungesc și diversifică corpul omului în acțiunea sa de înstăpânire și conlucrare cu natura.

Paharul acesta sau acela, paharele toate, carafele toate se conformează unei definiții a paharului, a carafei. El este „ceva”, un obiect produs de om, la îndemâna omului, din care se poate bea, din care se poate turna un lichid pentru a potoli setea oamenilor, pentru libație, pentru experiențe. După cum, creionul este ceva cu care se scrie, ceva în care locuiesc oamenii, plugul un obiect cu care se ară pământul. Aceste lucruri servesc toate la ceva, intermediază între omul-subiect și scopul acțiunii sale, susțin existența sa ca practică a muncii. Cu lucrurile acestea ești mai rar prieten și nu prea poți vorbi, la fel ca și cu păpușile. Desigur, câte un voinic poate spune cuvinte de mângâiere, de încurajare, de năduf, sabiei sale cu nume răsunător. Apoi el poate povesti cu calul său, adresându-i-se pe nume, invocând amintiri comune, înainte de a porni în călătorie, de a se avânta în luptă, de a începe să are câmpul. Căci, în cele din urmă, și calul este o unealtă, un lucru de întrebuințare. Păstorul povestește cu câinele său credincios, ce păzește turma, cu câte o mioară înainte de a o mulge sau tunde. E drept că există și unelte de muncă ceva mai capabile de rostire, cum ar fi, de exemplu, oamenii declarați în mod oficial sclavi, indiferent de talente sau calificare. Totuși, să nu ne pierdem în aceste încâlcite probleme și să ne întoarcem la lucrurile noastre înaintate, în lucrurile-instru-

mente-unelte, fabricate de oameni.

Locul natural de naștere și creștere a lucrurilor în înțelesul folosit mai sus sunt așezările umane, satele și orașele, atelierile și fabricile, laboratoarele și uzinele. Adică toposurile în care ele sunt concepute și produse prin practica muncii. Prin muncă se realizează însă nu numai lucrurile destinate folosirii, întrebuințării, consumului, ci și mijloacele de producție ale lucrurilor și ale uneltelor, ale cărților și ale instrumentelor. Și la fel, tot prin muncă, prin lucrare rodnică, iau ființă așezările omenești, cu instituțiile și uzinele lor, cu universitățile în care învață cei ce conduc uzinele, cu instanțele de cercetare și elaborare a teoriilor ce se învață în universități.

Dar „lucrul” înțeles ca produs prin practică și susținând practica, lucrul ca rezultând din afacerea muncii, lucrul ca obiect de întrebuințare și ca instrument, ca unealtă și marfă, este doar o față a temei și realității lucrului. A lucrurilor oamenilor și a lumii, a lucrurilor realității umane. Realitate pe care lucrul o susține și o organizează în mare măsură. Căci lucrul, înțeles acum ca „ceva” ce există ca „res” în latină — este consubstanțial — cel puțin etimologic — cu expresia de realitate. Res-lucru-realitate... Realitatea aceasta, pornită de la „res”, de la lucru, ne apare, în finalul roman al gândirii grecești, precum și în „Evul Mediu”, ca având relații strânse cu grecescul „to on”. Adică cu „ceea ce este”, cu ființa, cu latinescul „ens”. „Res” și „Ens” se apropie, se întrepătrund. Ni se spune de către un filozof că „res” ajunge cu timpul să semnifice „ens qua ens”, „ființa ca ființă”, în abstracția ei, prezentă și în reprezentarea logosului uman. Dar „ființa ca ființ” este doar un aspect, doar un nivel al „realității ființei”. Încă Aris-

totel distingea și un nivel înalt al ființei, ființa eminentă, din lumea supralunară, care a devenit apoi ființa supremă, ființa dumnezeului religiilor monoteiste. Pe de altă parte, grecii nu au avut un cuvânt explicit pentru ceea ce mai târziu filozofii au numit realitate. Echivalentul acesteia era înțeles de ei ca „adevăr eminent”. Iar dacă coborâm mai jos, în vremea culturilor inițiale centrate de participarea la transcendența sacră, „real” — în înțelesul nostru — era pe atunci doar ceea ce era „consacrat”. Adică ceea ce ajungea să se împărtășească prin ritual din domeniul înalt al lumii zeilor, al sacralității. Iar restul, era o existență sau o lume de lucruri lipsită de rang, o lume a aparențelor, a fenomenelor înșelătoare în raport cu adevărul și realitatea fecundată de lumea „noumenală”.

Revenind acum la realitatea care se revendică de la „res” — înțeles doar ca lucru instrument — putem constata că ea apare în primă instanță ca o realitate cam simplă, lipsită de structură și de ierarhie. Și în plus, o astfel de realitate apare și ca abstractă și indiferentă, detașată de tot ceea ce ar putea fi patosul semnat al ființei, al lui „ens”, al entităților ființând. Departe chiar de tulburătoarea emergență în lumea umană a ființelor intermediare. Realitatea aceasta poate conveni, desigur, construcțiilor matematizante carteziene sau cibernetice, rămânând însă la distanță față de căldura și intimitatea persoanei, față de bogăția structurată a realității ființării umane istorico-spirituale, cu ipostazele ei magnifice sau umile.

Dar lucrul, tema și teza lucrului nu se reduce la înțelesul de „obiect-instrument” produs prin muncă. Lăsând la o parte înțelesul său de obiect al naturii indiferent și îndepărtat față de om, rămânând în inima lumii umane, lucrul mai are și o a

doua față care, îndepărtându-se de răceala uneltei, a obiectului manipulabil, a bunului de consum, a mărfii, ne trimite tocmai spre o circumstanțialitate poate prea arzândă, prea efemeră. Lucrul — „res” — la originile sale romane, înseamnă și „afacere” ce ne privește. Afacere susținută de întrebări, chestiune ce trebuie dezbătută în câmp comunitar, problemă ce trebuie discutată și rezolvată. De fapt, și în grecește „lucru” se exprimă uneori prin „pragmata”, termen derivat etimologic din „prattein” = practică. Iar practica se referea, la greci, mai ales la viața politică, la viața etică, la cea familiară. „Res-publica” însemna pe vremea republicii romane o afacere comunitară, o chestiune ce e pusă în dezbatere publică și care poate deveni o „cauză comunitară”. „Cauza” în acest înțeles de afacere, temă, problemă, chestiune ce afectează comunitatea, înseamnă acum cam același lucru ca și „res”. De unde latinescul „la cosa” și francezul „la chose” pentru lucru. Și astfel, pe filiera „cazului-agoric”, ființele intermediare — derivând din domeniul lui „ens” — se apropie de lucruri, înțelese acum ca și chestiuni comunitare. Se apropie prin cele două fețe ale cazului, dintre care una se înclină spre evenimentul circumstanțial ridicându-l spre tărâmul teoretic al ființelor intermediare; pe când cealaltă se înclină spre „teza” pe care cazul o implică și o susține, spre universul „chestiunilor generale” care privesc comunitatea, cetățenii. Ființele intermediare, cazurile, cauzele aspirative se apropie de lucrurile inanimate ale comunității, ca o rudenie. Dar nu numai în greacă și în limbile latine apare această tulburătoare față a lucrurilor. Și în germană, așa cum analizează un filozof termenul de lucru, „Das Ding” vine de la cuvântul vechi german „Thing” care însemna și adunare reunită pentru a delibera într-o afacere,

chestiune, litigiu. Și încă, ne spune Heidegger, chiar în greacă rădăcina indo-europeană a lui „res” o regăsim în „retos”, care înseamnă declarare, exprimare, ceva ce poate fi pronunțat, un lucru oarecare, sens exprimat de „rema” (derivat din aceeași rădăcină) semnificând cuvânt, limbaj, discurs, subiect de controversă; iar din „retos” provin „retor” și „retorică”. Astfel, „Thing”, „retos” și „res” ne apar în mare măsură sinonime, referindu-se la ceea ce atinge într-un fel pe omul comunității, ceea ce „îl privește”, îl afectează în esența ființei sale: chestiunile, afacerile, lucrurile care-l vizează și care-l frământă, care-l dinamizează.

În consonanță cu acest înțeles, în românește expresia de lucru vine de la latinescul „lucrum” — câștig, fiind, deci, strâns legată de semnificația de valoare și de lucrare. Dar și de conlucrare, ca demers ce privește acțiunea și valorile trăite comunitar.

Cea de a doua față a lucrurilor este cea care se referă la un caz, o temă și o teză aspirativă întru reunirea și coeziunea comunității. Dar dacă privim mai bine, chiar și prin fața sa cea dintâi, prin faptul că lucrul rezultă din producție, din muncă, fiind determinat, „cauzat” — prin acțiunea muncii, el presupune de la început înfățișarea omenească. Munca oamenilor, ca practică, se desfășoară prin organizarea comunității în cadrul unor instituții. Ea pretinde nu doar cunoaștere, tehnologie și norme care permit acțiunea de transformare a naturii, de „umanizare” a acesteia, ci și anumite relații între oameni, ierarhice și de colaborare. Adică o conlucrare, uneori o solidaritate, alteori o revoltă, o luptă. Oricum, prin ambele sale fețe, lucrul stă la temelia realității umane, ca existență eminentă și sintetică, forțată în cadrul comunicării, având

drept ax existența practico-teoretică a oamenilor.

Să ne oprim acum puțin asupra vremilor moderne. S-a zis că prin marea producție de mărfuri omul se înstrăinează în lucruri de întrebuințare și lucruri de consum. Dar acestea, într-o lume în care și umanul, în toate ipostazele sale efective a devenit marfă înclinând mai mult spre „a avea” decât spre „a fi”. Omul concret și „lucrul” sunt parteneri ce evoluează împreună. În anumite împrejurări, omul poate lua fața și semnificația lucrului bun de întrebuințare și de vânzare. Eventual și a lucrului agresiv, cu care el atacă natura și semenii. Iar lucrul poate lua fața valorii umane. Aceasta se petrece, evident, printr-o ocultare a sensului deplin al lucrului, așa cum a fost comentat mai sus. Un astfel de partener cum este lucrul, dacă-l privim în înțelesul său plenar, nu poate fi calificat drept opac, solid sau inert, așa cum s-a procedat cu gândirea franceză, mai veche sau mai nouă, cu toate „reificările” sale. Lucrul nu e doar ceva ne-viu și finit, în raport cu magnitudinea imaginativă, liberă și creatoare a ființei omului. El nu e o secreție pietrificată, desprinsă de om și indiferentă față de acesta. Lucrul înțeles în semnificația sa originară și lărgită este un loc fierbinte și semnificativ, o problemă ce presupune și comportă o soluție comunitară. Bătându-și joc de lucruri, omul își bate joc de el însuși. Pentru omul bogat sufletește, neînstrăinat, lucrul este un topos al reunirii oamenilor, al dezbaterii într-un adevăr comunitar, chiar dacă această reunire se petrece acum altfel decât prin invocarea și prezența ființelor intermediare. Dacă privim lucrurile în adevărul lor de părți componente și semnificative ale existenței umane practice, centrată și ea de dezbateră și judecarea agorică, vom ști să nu ne degradăm fugind după ele și devalorizându-le

prin posesie, prin manipulare iresponsabilă, prin consumare absurdă. Ci le vom acorda rangul lor, care este acela de chestiune, problemă, treabă, lucrare, și valoare a unei omeniri ce trăiește într-o comuniune, dezbateră și judecare. Nu există o ruptură decât în cazul omului alienat, între lucru-obiect-instrument și lucru-cauză-comunitară.

„Res” și „ens”, pe de o parte, se înfrățesc, pe de altă parte se deosebesc. În interiorul realității, a realității umane, din punctul de vedere al omului concret, „ceea ce este” atâta ca „res”, cât și ca „ens” reunește comunitatea. Dar în prima ipostază o face, mai ales, la modul pasiv, aspirativ și participativ, orientând-o în același timp înspre practică. Ceea ce ține ca ordinul lui „ens”, a entităților lumii umane, așa cum sunt și ființele intermediare, reunește activ, prin rostire, prin simbolizare ce cheamă și solicită prin intermediul logosului, a lumii teoreticului. Lume în interiorul căreia aceste entități se diferențiază, în care ființează, din care fac parte, definind-o și împlinind-o.

„Res” și „ens” sunt frați gemeni. Nu e bine ca frații gemeni să fie prea mult despărțiți, să fie prea îndepărtați. Europa a început-o parcă prea sub semnul lui „res”. Chiar ceea ce-i mai înalt în speculație, ființa cu ipostazele ei ființându-se exprimă la Descartes prin „res cogitans” și „res extensa”! Să fie expresia de „ens” rezervată doar pentru un domeniu ce ar ține de o ființă supremă? de „Ens perfectissimus”? De ce oare? Ființa e blândă și bună. Ea poate fi deplină și „ontic validă” chiar când e umilă. „Res” și „ens”, lucrurile și ființele intermediare, ca frați buni, se vor reîntâlni și se vor însoți cu drag, tot mai mult, pe zi ce trece, într-o firească așezare a lumii umane, ce-și înțelege cu înțelepciune întrepătrunderile

dintre instanța praxisului și a teoreticului. A unei lumi care-și va înțelege bine firea, care va înțelege cum firea lucrurilor se îngemănează cu firea ființei sale.

Am întâlnit până aici lucrul intricat cu cazul din direcția în care acesta alunecă spre „cauză”. Causă care determină și produce lucrul de întrebuintare; cauză ce exprimă și susține o teză comunitară aspirativă. Causă ce frământă și animă colectivitatea într-o dezbateră, deliberare și acțiune practică. Iar lucrul se va corela cu cazul și din altă perspectivă. Lucrul e produs prin practica umană ce se sprijină pe cunoaștere, pe teorii științifice. Iar teoriile se verifică prin „cazuri experimentale”. La acest nivel „cazul științific” și „cazul agoric”, deși diferite în esență, deoarece primul se referă la identificarea și comentarea unui eveniment care nu e o emanație a omului conștient, iar al doilea este tocmai o conotație a acestuia, se apropie și se articulează până la un punct, la fel cum în instanța teoreticului se leagă domeniul teoriilor științifice de domeniul multietajat al poveștilor, istorisirilor și discursurilor. Iar această existență practico-teoretică a omului, marcată de ființe intermediare cazuri, cauze, lucruri și lucrări stă, așa cum s-a arătat mai sus la însăși baza edificării realității umane.

Lucrurile sunt, deci, intim intricate cu existența umană ca practică și strâns corelate universului teoriilor științifice.

Existența practică a omului e centrată în înțelesul ei actual de practica muncii. În jurul și deasupra muncii, cu întreaga problematică economică pe care aceasta o pune în joc, se diferențiază și se afirmă apoi alte practici, precum cea administrativă, cea medicală și educativă, practica juridică,

politică și războinică, cea artistică și religioasă. Pentru toate, însă, practica muncii rămâne ceva fundamental, constituie baza în raport cu care celelalte practici se desfășoară ca o suprastructură. Între acest plan al existenței practice și planul teoretic există o permanentă întrepătrundere.

Orice practică umană are o replică și o asigurare în plan teoretic. Adică are în spatele ei un câmp teoretic corelativ, cu care se întrețese dialectic. Practica medicală are în spate cunoașterea bolilor, sistemul nosologic-nosografic, doctrinele terapeutice. Practica juridică se asigură prin instanța legilor și procedurilor, a doctrinei juridice și a cazuisticii. Practica educativă se bazează pe cunoștințele de transmis, pe tehnicile și doctrinele educative, ce presupun o anumită concepție asupra omului, asupra inteligenței și libertății sale, asupra devenirii. Practica productivă a muncii are în spatele ei teoriile științifice asupra naturii, tehnologia, praxeologia, doctrinele și științele economice.

Teoriile științifice sunt instalate în domeniul teoretic, alături de poveștile mitice și fantastice, alături de legende și epopei, de cronicile istorice și de discursuri, alături de romane și de biografii. Ele se înfrățesc cu acestea, asemănându-se și diferențiindu-se în același timp.

Una din diferențe ține de obiect. În teoriile științifice obiectul este natura diferită de subiectul conștient, reflexiv și intențional. Deci, până la un punct, natura neumană. Omul apare ca obiect al acestor teorii științifice doar dacă se „pune” pe sine în ipostază de natură neconștientă; așa cum se petrece în veacul nostru cu unele experiențe ale psihologiei, cu unele cercetări ale sociologiei. Sau dacă consideră existența sa istorică în ansamblu, ca un obiect, ca o existență „obiectivă”, așa

cum s-a procedat începând din secolul trecut. În teoriile științifice „natura-obiect” este reluată, „reflectată”, reformulată și reafirmată printr-un constructivism intelectual, sub forma unui model asigurat logic, formulat într-un text discursiv, coerent și necontradictoriu ce se desfășoară în planul târâmului teoretic. Model care este echivalent, similar și adecvat obiectului său, naturii obiective. Deci, a unui model ce se împărtășește din adevăr, despre care se poate spune că exprimă ceva adevărat. Modelul este un construct în cadrul unui limbaj teoretic, derivat din limbajul comun. Acest limbaj conține o serie de „termeni teoretici”, de „termeni categoriali” care, prezenți în limbaj, nu se deduc direct din experimentarea de către subiect a naturii-obiect. Și la fel, în textul teoriei vor fi prezente o serie de „propoziții prime”, „axiomatice”, nededuse nici ele nemijlocit din confruntarea experimentală cu natura. Teoria științifică mai conține apoi și „propoziții-ipoteze” și „propoziții-legi”, precum și „noțiuni teoretice”, fiind testabilă prin „experiențe științifice”.

Prezentată ca mai sus, teoria științifică are multe similitudini cu textul povestirii-relatare. Povestire centrată de reluarea, reafirmarea celor petrecute, a existenței desfășurate concret a umanului, a ființelor umane conștiente ce ființează întru logos. Reafirmarea ce se petrece prin mărturisire publică (51) formulată ca asertare în planul de intermediere al reprezentării și al asortării, al teoreticului în sens larg. Desigur, obiectul este acum diferit. El nu e, ca în cazul teoriilor științifice, natura neanimată, ci însăși existența umană în specificitatea sa, care se relevă, se afirmă și se desfășoară în mod primar, prin trăire cu sens, experiență subiectiv-reflexivă și eveniment. Odată cu biografia, odată cu cazul juridic sau

cu istoria, se exprimă în formulări asertive reafirmarea unei existențe umane efective. În cazul romanului, a legendei sau a poveștii mitico-fantastice e vorba, în primul rând, de un univers antropologic posibil, imaginativ.

Atât povestea-relatare cât și teoria științifică se organizează în cadrul logosului lingvistic, ca o aserțiune, ca o prezentare sau reprezentare printr-un text sintetic și coerent ce vehiculează un sens sau un adevăr. Acest text conține un nivel al descrierilor, al înregistrărilor și al relatărilor, al caracterizărilor, al modelelor. Și apoi, un nivel mai abstract, mai general, al tezelor și al ipotezelor, al legilor și al axiomelor. Iar mai departe, textul teoretic al teoriilor științifice și al relatărilor-poveste este învăluit, este susținut, este fundamentat și asigurat de un orizont învăluitor, logico-matematic și valoric. Orice text teoretic, ca asortare despre o realitate primă, nemijlocită — fie ca umană sau neumană — conține adevăruri. Acestea sunt, pe de o parte, adevăruri în sens de corespondență, de conformitate adevărată. Pe de altă parte sunt „adevăruri necesare”, ca cele ale logicii și ale matematicii. În sfârșit, pot fi prezente și adevăruri esențiale, adevăruri care exprimă un sens adânc, adevăruri revelatoare și dătătoare de sens, deschizătoare de drumuri.

Teoriile științifice se susțin, își verifică verosimilitatea prin testare, prin experimentul științific care aduce argumente privitoare la adecvarea, la „adevărul” lor. Teoriile științifice și experimentele ce le testează sunt corelative, neputând ființa unele fără altele. Dar și relatările istorice sau discursurile retorice sunt intim corelate cu ceva echivalent, cu evenimentul petrecut, experimentat de oameni. Desigur, experiența umană, în sens de trăire conștientă subiectiv-re-

flexivă, este ceva diferit de „experimentul științific” care este un eveniment exterior. Aparenta apropiere lingvistică nu trebuie să ne conducă la confuzii. Ceea ce e esențial în „cazul agoric” este evenimentul uman în ansamblul său, eveniment ce angajează mai multe persoane, chiar dacă e centrat de un protagonist, și care e sesizabil, înregistrabil și comentabil de către comunitate. În cadrul acestui eveniment, trăirile, „experiențele subiective” ale protagoniștilor sunt părți componente de importanță variabilă. Experimentul științific este și el un eveniment. Eveniment produs spontan sau provocat artificial, organizat după o anumită tehnologie de către cei ce caută să testeze o teorie științifică. Acest eveniment este recapat de către subiect, care trăiește cu această ocazie o „experiență subiectivă” inedită. El este de obicei citit prin mijlocirea unor instrumente și e descris apoi într-un „limbaj protocolar” care face parte din ansamblul limbajului teoretic, conectat, desigur, cu marele limbaj. Răspunzând la o întrebare ce derivă dintr-o teorie, evenimentul experimental științific poate să o confirme sau să o invalideze.

Fiind corelat unui câmp teoretic, răspunzând la o întrebare, fiind cuprins în tortura judecării care califică, evenimentul experimental este și el un „caz”. Acest fapt l-a subliniat cu insistență Francisc Bacon, la începuturile științei europene, prin impresionanta listă de cazuri importante pentru știință, pe care o înșiră în *Novum Organon*. Cazul științific „întâmplător”, deci cel care nu este în mod special pregătit și montat, se impune și el doar celor ce trăiesc într-o atmosferă științifică, reușind să sesizeze și să descrie cât mai exact un eveniment observabil, astfel încât acesta să trezească interesul comunității științifice, să stimuleze adunarea

unei cazuistici, formularea unor teorii explicative.

Aparent, în relatările agorico-istorice, „cazul” apare de la început, stând la baza organizării discursului, a textului; pe când în teoria științifică el pare a veni ulterior „la capăt”, solicitat pentru testare. Dar această distincție nu e chiar așa de netă. Astfel, de exemplu, în cazul juridic, desigur că acuzarea sau mărturia se bazează pe relatarea unor fapte petrecute în mod concret. Dar, prin însuși contextul procesului de judecare, precum și prin „judecata-sentință”, care se pronunță, cazul respectiv se leagă de alte cazuri, de cazuri „princeps” sau model, de o serie cazuistică, de definiții ce derivă din cazuistică, de norme și legi care-i preexistă, pe care le confirmă, le nuanțează, cărora le poate ridica problema, pe care le poate pune sub semnul întrebării. Domeniul teoretic consubstanțial practicii juridice preexistă cazului concret respectiv, ca o instanță organizată ce reprezintă o zonă de referință, ca un aspect al realității „obiective” a existenței umane, fără de care cazul respectiv nici nu ar putea fi înțeles ca și caz, fără de care întâmplarea respectivă ar fi fără de importanță, de nebagat în seamă de către comunitate și la fel se petrec, până la un punct, lucrurile în toate practicile umane, dimensionate prin câmpul lor teoretic corelativ și prin impactul lor cu cazul-eveniment. Să ne gândim doar la medicină. Dar, într-un fel, și la celelalte practici: la educație, la politică, la război...

Atât „cazul științific” cât și „cazul istorico-agoric” au la bază un eveniment, experimentat de oameni în variate feluri și apoi relatat în limbaj. O experiență umană de orice fel nu se încheie prin faptul că e trăită, prin faptul că e „consumată” prin trăirea subiectului sau a subiecților ce se raportează activ, intențional la un obiect, modificându-l, producând

un eveniment, participând la un eveniment sau observându-l. Ea, „experiență-trăire”, trebuie apoi să se încerce în lume, în lumea umană, prin afirmarea ei publică, formulată într-un text, în lumea logosului. Iar odată cu această afirmare, experiența respectivă e pusă în raport, e pusă în relație, e „relatăta”. După Kant, experiența umană devine posibilă prin categoriile și capacitatea sintetică apriorică a apercepției și schematismului categorial al intelectului subiectului — transcendental. Subiect care este corelativ, tot în plan transcendental, unui „obiect” ce se constituie pe baza și pe fundalul misterioasei lumi a „lucrului în sine”. Dar, dacă experiența e astfel întemeiată, Kant nu ne mai spune ce urmează. Căci la el nu există nici problema istoriei, nici cea a limbajului. Sau, într-un sens mai larg, problema logosului asertiv. La Hegel întâlnim prima din aceste probleme, dar nu și pe cea de a doua. Subiectul, în calitate de conștiință ce sintetizează un univers fenomenologic, nu se raportează doar la o lume-obiect, ci și la alt „subiect-conștiință”. De aici apar peripețiile raportului dintre stăpân și sclav, înstrăinările și depășirile. Precum și o dublă dialectică; cea a antitezelor sintetizate într-un spirit și cea a generalului și individualului ce se împlinesc sintetizând determinările în ființa deplină, adevărată, sub arcul absolutului. Iar apoi, mai apare desfășurarea istorică, tot sub cupola spiritului — ce dă criteriul — și în numele absolutului — ce dă fundamentul. Experiența subiectului conștient, experiența datului nemijlocit, a lui „acesta”, a lui „acum” și „aici”, e un punct de plecare indispensabil pentru conștiință, pentru istorie, pentru Fenomenologia Spiritului. Dar nicidecum experiența nu e povestită, nu e relatată nimănui. Logosul hegelian e frustrat de dimensiunea limbajului care reia și reafirmă,

care asortează într-un adevăr. Căci problema filozofică a limbii era pe atunci confiscată încă de către englezi, de către empirismul insular care, de la Locke încoace, au făcut din ea o problemă națională, neputând însă realiza o autentică și adevărată filozofie a ființei în care s-o insereze.

Experiența nerelatăta este doar un început de drum. Și dacă drumul nu continuă, ea moare. Dacă intrăm însă puțin pe acest drum, constatăm că atât în cadrul evenimentelor vieții umane concrete cât și în cadrul cercetării științifice, experiența prin care un eveniment este observat și trăit, e de fapt, întotdeauna urmată de formularea ei în limbaj printr-o aserțiune, printr-un text afirmat coerent, logic, necontradictoriu în mijlocul logosului. Adică e urmată de relatarea ei într-un enunț public, expus la îndemâna oricui, într-un împărțire comunitară, într-un dezbateri, contestare sau confirmare. Această emergență a experienței în planul de expunere a logosului este încadrată, pe de o parte, de rostirea monotonă și impersonală care repetă plasmodiind cele deja știute — ca ritual mitic, ca epopee, ca repovestire a unei povești știute. Iar pe de altă parte, de cruditatea și ineditul mărturisirii. A strigătului sau a șoaptei mărturisirii ce izvorăște din experiența intimă a subiectivității, din sursa adâncă și originară a secretului și a creației originale, din inspirație și extaz, toate aducând pe lumea oamenilor rostiri pline de sens, ce se oferă receptării, înțelegerii, decriptării.

Iar acum să revenim la „realitatea” pe care lucrurile și ființele — res și ens — o întemeiază pentru om și dincolo de om. Realitatea nu era prezentă printre categoriile lui Aristotel. Ea apare însă la Kant, odată cu comentariul lucrului (des Ding), considerat și din perspectiva „lucrului în

sine”. Mai apoi, la Hegel, realitatea desemnează supremul rang ontic, deasupra simplei emergențe a ființei, deasupra a ceea ce el numește existența și esența. Iar cum domeniul onticului se desfășoară acum ca Știința a Logicii — sub liniile de forță ale unui anumit înțeles al logosului la suită înlăntuită organic de categorii — va apărea și celebra formulare hegeliană: „Tot ceea ce este real este și rațional”. Cu alte cuvinte, realitatea nu se referă doar, în mod vag, la „ceea ce este”, la „ceva ce este”, la „tot ceea ce este”. Ea implică acest nivel bazal, dar presupune ceva mai mult, ceva mai bogat și mai diferențiat: adică organizarea, structurarea, împlinirea, intrarea în rost, „realizarea” a „ceea ce este”. Căci doar astfel va fi posibilă adevărata devenire, devenirea într-o ființă. Cum spune un filozof român.

Discuția despre lucruri și despre caz ne-a adus însă în fața ochilor nu realitatea în general, ci realitatea existenței umane, a umanului. Desigur, omul există în mijlocul unei lumi obiective, indiferentă față de el, pe fundalul și în contextul căreia a apărut și se desfășoară ființarea sa. Lume cu care intră în contact și în comerț, sesizând-o ca natură-obiect. Adică ca natură care este obiect al practicilor și a cunoașterilor sale. Dar realitatea proprie a însuși omului, a Umanului — ca ființă antropică validă — are structura și devenirea ei specifică, distinctă de realitatea Fizis-ului și a Bios-ului în care se înrădăcește, dar conformă cu modelul arhetipal al „ființei ca ființă”. Această realitate a umanului se relevă, în primul rând, prin instanța practico-teoretică centrată de judecarea existenței omenirii comunitare. Adică prin Logos. Dimensiunea practică a acestei existențe are la bază munca, deasupra căreia se desfășoară suprastructura deja menționată a celor-

alte practici. În continuare, orice practică implică și include o instanță teoretică pe care se sprijină, un domeniu al teoreticului, constând din rostiri, povestiri, discursuri și texte desfășurate ca doctrine și teorii științifice, conținând teme, eroi și teze, noțiuni, axiome, ipoteze și legi, concepte și idei. Iar în mijlocul acestui univers al logosului sunt prezente dezbaterea, judecarea și sinteza novatoare într-o adevăr, ca inimă pulsândă, ca jocul viu al Logosului. Logos care, în calitatea sa de instanță practico-teoretică centrată de judecarea imaginativ creatoare, este și un topos sau o expresie a comuniunii comunitare, a lui „Noi”. Precum și o zonă de intermediere și legătură între individualul uman al conștiinței și generalitatea umană a Spiritualității, ce cuprinde atât cercul delimitator logico-valoric, cât și zona aspirativă a „transcendenței ca ființă”. Cele trei instanțe constitutive ale Umanului — Conștiința, Logosul și Spiritualitatea — deși distincte până la un punct și afirmându-se prin caracteristici proprii — reprezintă, în cele din urmă, trei aspecte structurale ale Antroposului, aflate în permanență „perihoreză”. Și pentru care, persoana conștientă ar putea, în zilele noastre, să se afirme ca instanță reprezentativă, ca „holomer” în sensul lui Noica.

Dacă privim realitatea existenței umane structurată ca mai sus prin cele trei instanțe, care, în cazul unei armonioase și fericite împliniri, permite dezlănțuirea devenirii, atunci „are parte” de realitate umană tot ceea ce participă semnificativ la structurarea acestui ansamblu. Cu alte cuvinte, în interiorul realității umane apar, ca reale, nu numai persoanele concrete, ci și instituțiile, practicile și teoriile, lucrurile, cazurile, cauzele, tezele și ființele intermediare. Eroii de poveste și eroii de istorie sunt, în cadrul realității umane, la

fel de reali ca plugul sau casa, la fel de reali precum cartea din bibliotecă sau idealurile comunitare. Aici, în această lume, au parte de realitate diavolul și Alexandru, Oedip și Raskolnikov, immurile și teoriile științifice, problema adevărului și crucile din cimitir.

Eroii ideali, ființele intermediare, ființează în mod real deasupra muritorilor individuali, în aceeași măsură în care ființează ca realități în interiorul lor, prin ei, modelându-i și dimensionându-i. Iar în interioritatea acestui individual uman, în subiectivitatea adâncă și intimă a conștiinței persoanei, apar variate nivele, forme și modalități de prezență, manifestare și acțiune a ființelor intermediare. Una dintre formele acestea speciale este și distilata „pseudo-ființă-intermediară” a daimonului care inițiază teribila problemă a conștiinței morale.

DESPRE DAIMON, ETICĂ ȘI COMERT

Socrate, cel care pentru gândirea greco-europeană este socotit ca inițiatorul orientării filozofiei spre problematica umană, spre problematica etică, era chinuit de un daimon. De fapt, acesta a fost unul din capetele de acuzare în procesul său public care l-a dus la cupa de cucută. Și anume, faptul că introduce zei noi în cetate. Într-un fel era adevărat. Daimonul lui Socrate, ca voce a conștiinței morale, perturbă lumea guvernată de zeii tradiționali, pe care-i contempli, îi invocă și îi imploră. În plus, el are un altfel de existență decât ființele intermediare — cărora le aparțin și zeii în calitatea lor de eroi de poveste — de vremea ce apare și se impune din interioritatea subiectului, bazându-se totuși pe o generalitate spirituală, logico-valorică. Și astfel, daimonul apare doar ca similar acestor ființe, doar ca un corelat al lor, doar ca flancându-le, la fel ca lucrul, dar din cu totul altă direcție.

Problema etică e consubstanțială oricărei ființe intermediare. O vehiculează chiar și zeii pe măsură ce devin mai antropomorfi. Cu atât mai mult eroii legendelor și epopeilor. Ca să nu mai vorbim de cei ai basmelor, eroi pozitivi, eroi negativi... Iar mai apoi, ființele intermediare ale romanelor. Romanul, care la un moment dat, în secolul nostru, părea mort, un simplu text organizat în conformitate cu un „taxis” și cu „tropi” ce-i asigură o „literaturitate”, s-a revoltat, afirmându-și vocația ancestrală de tribun al poporului. De tribun al eticului care-și provoacă și tulbură cititorii.

Pentru omul istoric, problema etică derivă însă din „etos”, din obiceiuri și datini, din tradițiile popoarelor locale,

cu viața lor centrată de ritualul sacru ce invocă ființa mitică a Zeului; care, în esență, este cel ce interzice și pedepsește, cel ce obligă sau permite ceea ce oamenii pot face. Dar etosul propriu-zis se desfășoară în zona nesacrală a existenței ome-nești. Urmând liniile sale de forță, muritorii se conformează unor legi nescrise, se comportă „așa cum se cere”, „așa cum trebuie”, „așa cum se cuvine”. „Când în finalul sceptic al gândului grecesc s-a impus ca irezolvabilă problema „criteriului”, singura soluție posibilă a fost: „Te poartă la fel ca strămoșii tăi, conform cu tradiția!”...

Pentru noi cei de azi, problema etică este de necon-ceput fără de conștiința morală. Dar aceasta este o realitate proprie fiecărei persoane individuale, adâncită în profunzi-mea subiectivității sale, în zona aceea înfricoșătoare și fan-tastică a secretului personal, în sinea sa intimă, în sinea sa lărgită. Desigur că omul acesta unic și irepetabil, ce ființează sub cheia de boltă a conștiinței sale morale, în interioritatea sa nu e nici simplu, nici izolat. Sinea omului adună împre-ună, reflexivitatea înrădăcinată în sine și activă în lume, a lui „eu însumi”, împreună cu întreaga lume ce o înconjoară, pe care o asimilează și o interiorizează, afirmând-o apoi ca realitate personală, inserată în lumea cea mare și infinită. În perspectiva conștiinței morale, din sinea omului pleacă și înspre ea se întoarce dragostea sa, comerțul semnificativ cu „tu”-ul fiecăruia din noi pe care-l iubim cu generozitate, că-ruia ne dăruim, pe care-l conjurăm și-l judecăm, cu care ne identificăm, asimilându-l. Persoanele pe care le-ndrăgim sau le urâm se află în noi, ne structurează pe dinăuntru, alături și împreună cu prezența imagourilor paternale, a prietenilor și cunoștințelor, a ființelor intermediare și a arhetipurilor. Tot

prin sinea lărgită a omului se structurează raporturile sale cu „voi”, partenerii și oponenții mei în chestiuni umane, pe care vă respect din principiu. Și pe care vă asimilez în instanța lui „Noi”, prezentă și ea în infrastructura conștiinței, ca temelie pentru atitudinea etico-morală.

Acest „noi” al comunității a fost, de fapt, tot timpul prezent în lumea omului și în afara conștiinței individuale, în inima comunității ce reunește indivizii în jurul ritualului mitico-sacral, în jurul simbolului, în adunarea unei ecclesii, a unei biserici. În istorie, o modalitate deosebită de afirmare a acestei comunități — ce nu va fi indiferentă pentru struc-turarea istorială a conștiinței morale — se instituie odată cu dezbateră agorică. Agora ca topos al discursurilor retorice epidictice, deliberative și juridice. Dar și agora a comerțului.

La prima vedere pare șocant că o bună parte din ter-menii morali se întâlnesc în lumea negoțului. Valoarea (axios) este în egală măsură aplicabilă „bunurilor comerciale” cât și „binelui” moral (aghaton, bonum). Ambele „au preț”, sunt prețuite după anumite norme sau criterii, deci evaluate. Esti-măm o marfă și stimăm . . . un om, după cum putem acorda credit bancar sau moral. Actele umane cu sens moral trebuie să fie „gratuite”; căci altfel își pierd „valoarea”. Și apoi, dacă există o „datorie morală” și o „datorie financiară”, se mai poate aminti că opusul vieții retrase, dezangajate față de în-datoririle publice, a vieții „oțioase”, a lui „otium” — cum co-menta Seneca — este tocmai „negotium”. Termenul de negoț înseamnă astăzi, în primul rând, afacere. Iar „afacerea”, să nu uităm, e foarte apropiată de „chestiune”; și, prin aceasta, de „lucru” și de „cauză”. Cel ce se ocupă de afaceri e neguțător ce cumpără sau vinde sau negociator ce discută, tratează și re-

glementsază o chestiune sau o problemă, un conflict omenesc. Cât despre cuvântul „comerț” (comercium), acesta semnifică atât schimbul de mărfuri, cât și relațiile, raporturile, comportamentele sociale comunicante, sociabilitatea încărcată de un sens uman.

Desigur, etica nu se rezumă la atât. Încă Aristotel indica în acest câmp problematic tema fericirii și a binelui suprem, cea a virtuții (areté), a deciziei voite — libertății — a binelui suprem. Pentru Stagirit — și pentru întreg triunghiul de aur Socrate-Platon-Aristotel — etica era și o parte a politicului, o problemă a omului ca cetățean al comunității urbane. Dar urbea aceasta a lui Socrate nu mai e orașul sacral trăit ca centru al lumii, ci polisul comercial și retoric-dialectic, cel al cauzelor dezbătute în piața publică, în agora în care se face și negoț. Iar pe acea vreme grecii erau obișnuiți să vândă și să cumpere nu numai grâu sau ceramică, ci și lucruri mai direct omenești, precum sclavi, mercenari sau idei. Cel puțin în vânzarea liberă pe piață a învățaturii — de către sofști — grecii au luat-o cu mult înaintea altor popoare. Socrate și Platon instituie tema filozofică a eticii, împreună cu cea a logicii și a dialecticii — între altele și în dispută cu această practică sofistă a comerțului în plan ideatic.

După cum bine se știe, agora e și centrul de afirmare a retoricii. Discursurile epidictice tratează despre elogiul sau blam. Rostirea de elogi s-a afirmat, desigur, și în alte moduri ale spunerii. Imnurile zeiești ale lui Homer sau „epiniciile” compuse de Pindar în cinstea învingătorilor la curse concu- rau elogiul, „encomniul” din vechi vremuri grecești și până la cea a lui Erasmus. Lauda și blamul retoric se desfășoară public și nemijlocit aparent, circumstanțial, fiind o importantă

„sanctiune premială sau adversivă” — dacă ar fi să ne exprimăm într-un limbaj skinnerian destul de la modă în zilele noastre. Oricum, aprobarea și oprobiul public își găesc în discursul epidictic o formulă instituționalizată care contribuie la structurarea edificiului judecării etice.

Discursul deliberativ, la rândul său, sfătuiește și îndeamnă, recomandă și povățuiește în vederea deliberării, a luării unei decizii. Pentru aceasta se prezintă argumente, se analizează situațiile, faptele, se invocă exemple reale sau imaginare. Ba se mai creează și fabule, după cum se procedează și la raționamente, la „entimeme” ce pornesc de la înțelepte aserțiuni generale, de la „gnome”. Întreg ansamblul de noțiuni și toată problematica pe care filozofia analitică engleză a limbajului moralei o dezvoltă în ultimele decenii în cadrul meta-eticii se află prezentă deja în textura discursului deliberativ, greco-latin. Să revenim însă la gnomă. A existat, după cum se știe, și o poezie grecească „gnomică”. După cum gnome au fost considerate și scurtele rostiri ale celor șapte înțelepți. Mai târziu latinii vor echivala gnoma cu „sententiae” sau cu „maxima”. Mai dezvoltate, acestea vor apărea ca precepte morale, uneori prezentate ca aforisme sau „reflexii”; ceea ce, în franceză se exprimă prin „pensées”, titlu sub care sunt publicate unele din gândurile lui Pascal. Maximele sau sentințele apar apoi în Europa feudală, adoptate ca deizve a vreunei case nobiliare, ca embleme, împodobindu-i blazonul propriu, heraldica, mișcându-se astfel dinspre generalitatea inițială înspre ceva „propriu” cuiva, spre „idion” cum spunea Aristotel. Aici ne interesează însă, mai mult direcția spre generalizare. Dacă moraliștii francezi, fără a susține discursuri etice sau despre etică, publică culegeri de „Maxime” — inven-

tate acum și nu pur și simplu culese din Antichitate, cum făcuse Erasmus — odată cu Kant apare și problema unei „maxime universale”, drept criteriu al actului moral, ca și criteriu al Rațiunii practice.

Mai rămâne în discuție discursul judiciar. Acesta aduce în prim-plan judecarea și sancționarea vinovăției. Desigur, a unei culpe exterioare care încalcă normele comunității. Așa cum deja s-a menționat, instanța judiciară etalează demersul unui proces ce se instituie apoi ca paradigmatic pentru judecarea umană, inclusiv pentru cea din interioritatea subiectului conștient ce parcurge cercurile concentrice ale conștiinței morale.

Elogiul și blamul, recomandarea, îndemnul și sfatul, judecarea argumentată a vinovăției și maxima drept punct de plecare pentru raționamentul practic, toate acestea s-au dezvoltat inițial în cadrul retoricii agorice. În raport cu supunerea față de porunca zeului și cu respectarea tradiției, eticul capătă o nouă dimensiune odată cu dezbateră din piața publică — în care se făcea și comerț. Dimensiune pe care conștiința morală în structurarea sa progresivă o asimilează, ca un „forum interior”. Piața de la poalele Parthenonului în care Socrate se luptă cu „juridicul” prin procesul său și cu „politicul” prin daimonul său. Asimilând bogăția acestei lumi în care se schițează și ideea de demnitate a persoanei, precum și cea de argumentare logică și liberă a propriului comportament cu sens, eticul nu se cantonează însă la circumstanțial, ci ascultă de vocea zeiască a daimonului.

În lumea aceasta a grecilor în care Umanul se dezvăluie tot mai diferențiat și se afirmă plenar, în strălucire, conștiința morală este abia schițată. De asemenea, tema vinovăției,

deși intens dezbătută prin tragedii, nu are acea dimensiune formidabilă de condamnare „ab inițio” cu care începe istoria omului creat de Dumnezeu mesopotamiano-ebraic. Și la fel, atât tema libertății, cât și cea a responsabilității e doar vag comentată. Nu devine limpede nici criteriul ce ar putea să stea la baza deciziei și comportamentului etic. Cu cât intelectul iscoditor al anticilor scormonea mai mult, îndepărtându-se de lumea zeilor, cu atât îi era mai greu să-l găsească. Astfel încât, omul descumpănit al Antichității greco-romane se predă din nou magnitudinii transcendente, odată cu apariția unei noi religii.

Dacă gândim și vorbim din perspectiva istoriei conceptelor majore, se poate recunoaște că termeni de subiectivitate și conștiință morală — la fel ca cei de culpă și dragoste etică — au fost forjați în spațiul nostru cultural de filozofia ce a gravitat în jurul creștinismului ascendent. Omul acelor timpuri, al vremii intermediare dintre finalul culturilor antice perimediteraneene și afirmarea originală a culturii Europei occidentale, acel om, centrat de o urbanitate ideală — de Ierusalimul ceresc — dar fără orașe organice crescute local într-un spațiu predominant al pădurilor, omul pentru care sensul existenței nu mai este acum agora dezbaterii comunitare a cazurilor și chestiunilor într-o contemplare, omul acesta al Evului Mediu incipient, are însă în spate experiența istorică, culturală, filozofică, teoretică și ideologică a Greciei de după Socrate. Valorile agorei, dezbateră și judecarea argumentată, deși stau în umbră, sunt asimilate, fiind gata să reapară când viața spirituală urbană va învia și se va afirma pe aceste locuri. Pentru început însă, omul creștinismului incipient este o ființă vinovată prin naștere, prin definiție, cu rang minor.

El e, de fapt, vechiul om firav al poveștilor mitico-sacrale, ce apare târziu, precedat de alte existențe, de alte ființe, fiind vinovat din străvechime, arhetipal, prin însuși mitul ce-l crează, înainte de a se naște ca o ființă reală, concretă, înainte de a prinde formă pe glia Biosului, prin lumina logosului, conștiinței și spiritualității. Desigur, lui i se oferă șansa unei renașteri spirituale, a unei răscumpărări prin dragoste și credință, prin umilință, rămânând însă într-o perpetuă dependență explicită față de stăpânul și creatorul său. Împotriva acestei vinovății — ca stigmat al ignoranței ontologice a omului — s-a ridicat gândirea europeană, în etape succesive, începând cu licăririle renașterii, trecând prin magnitudinea raționalismului kantian și ajungând la revolta lui Nietzsche, la stridența clamărilor lui Zarathustra.

În raport cu tema vinovăției, cea a responsabilității apare la început ca mai puțin pregnantă în ideologia creștină. Omul, vinovat fiind, trebuie să se mântuiască, în primul rând, prin credință și dragoste. Desigur, faptele bune sunt de dorit, iar cele reprobabile sunt condamnate de însăși instanța supremă, odată cu ochiul lui Dumnezeu ce-l urmărește pretutindeni pe Cain, odată cu revelarea Decalogului. Persoana umană este responsabilă pentru faptele sale, pentru existența sa directă în fața persoanei divine. Dar „responsabilitatea” conține în germene o temă extraordinară ce se deschide amplu spre noi orizonturi.

Omul responsabil, instanța umană responsabilă, „răspunde”... Mai precis, răspunde la câte-o întrebare, precum cea frământată de Oedip. El poate răspunde chiar și la o sfidare, la câte o provocare, țâșnită din stânga întrebării în cadrul luptei dialectice. Precum și la probleme, născute în dreapta

întrebării bine puse, bine înțelese, clar formulate, amplu descifrate. Răspunzând, omul judecă, centreează cu judecarea sa un cerc hermeneutic — dialectic; și, ajungând la o concluzie pe care și-o asumă, acționează cu sens.

Omul poate răspunde și la câte-o chemare, ca pe vremuri cea a sirenelor, a zeului-soare sau a vreunui alt zeu. Există însă și apeluri umane directe, nemijlocite. Cineva strigă după ajutor, cineva se roagă de ceilalți, îl solicită. Dar omul resimte mereu și apelul ceva mai adânc al generozității, al solidarității, chemarea împlinirii de sine în numele fericirii sau al binelui, apelul valoric. Și apoi, apelul generic al Umanului, chemarea instanței de esențialitate a umanului ce se anunță ca daimon, în această repliere pe sine etică a omului.

Ceva asemănător se petrece și cu întrebarea mai sus invocată. Când omul răspunde la o întrebare — pe care de fapt și-o pune el însuși — el se angajează de obicei pe calea cunoașterii. Dar există și întrebări de felul: cine ești? ce ai făcut din viața ta? încotro te îndrepti? ce rost ai găsit existenței tale? sau, existenței umane în general? existență din care te împărtășești, la care te referi? Și apoi: ce este fericirea? ce este binele?... Întrebări ce parcă urcă din adâncimi, ca niște chemări, ce parcă invită omul să-și lumineze, să-și facă cât mai clară propria-i existență.

Pentru început să coborâm cu omul nostru ce răspunde, cu omul nostru responsabil, în vârtoarea vieții, în tumultul istoriei, în patosul existenței concrete, agorice. Recepționând un apel, omul răspunde și se angajează. El face un „contract” cu alții, cu o instanță comunitară, cu planul logico-valoric, cu propria conștiință. Contractul precizează deci, părțile, partenerii; dar și garantul, clauzele, conținutul: cine e responsabil?

pentru ce? în fața cui? din ce punct de vedere? cu ce înțeles? cu ce sens? cu ce rost? Dar mai ales contractul responsabil implică judecarea, supunerea de principiu și de fapt, față de o instanță ce judecă logic și valoric, felicitând sau condamnând. Condamnarea aceasta posibilă, prăpastia aceasta a vinovăției stă permanent în coasta responsabilității, dimensionând-o.

Responsabilitatea, ca răspuns liber în fața unei chemări întrebătoare, ca angajare deliberată și cu sens, pare, la un moment dat, să se metamorfozeze într-o instituție. Există o responsabilitate a Statului, a Legilor față de cetățenii individuali. O responsabilitate prezentă pentru fiecare adult al zilelor noastre, în virtutea locului pe care-l ocupă în societate. La fel ca o bucată de pâine, responsabilitatea aceasta a agorei poate fi împărțită între mai mulți. Ea poate fi transmisă, atribuită, delegată, acordată. Zilnic, în mii de locuri, se oficiază consacrări, se acordă diplome și statute sociale prin depășiri de probe, prin examene, prin votări. Și tot zilnic, și tot în mii de locuri și feluri, oamenii sunt trași la răspundere și sunt făcuți „responsabili” de cele întâmplate... Oare totul să se rezume la atât? Oare toată povestea responsabilității să se închidă în acest câmp în care totul se distribuie și se împarte? Poate că așa ar fi, dacă responsabilitatea ar ține doar de lumea datoriei, dacă ar fi susținută doar de instanța intelectului, de universul exterior al vieții agorice. Dar adevăratul răspuns la o chemare sau întrebare adevărată trebuie să poată — și poate — urca mai sus. Mai sus, într-un plan în care apare libertatea, în care sinteza rațională a ființei conștiente îndrăznește cu curaj să riște angajarea responsabilă și demnă, în marginea vinovăției orientată de generalitatea umanului. În aceasta stă și măreția acestei dimensiuni a responsabilită-

ții. Adică în riscul asumat. În îndrăzneala sintezei propuse, întemeiate pe rațiune, pe analiză, descifrarea și sesizarea sensurilor adânci ale existenței, întemeiată pe o anumită „dare de sens” care să releve demnitatea omului ca ființă „ontic validă”, ca ființă a devenirii.

Eticul are acum în centrul său persoana umană conștientă ce se angajează responsabil și cu sens prin libertatea sa. Desigur, ea nu ignoră tradiția etosului și nici dezbateră în forumul interior, după modelul deliberării, judecării și sancționării agorice. Generozitatea, dragostea și respectul față de persoana umană sunt prezente în acest edificiu. Dar, prin judecarea sa rațională, muritorul ce se angajează responsabil se bazează pe o instanță ce implică ceva mai adânc. Și anume pe rangul de „ființă deplină”, de „ființă ontic validă” a omului, conformă cu „modelul arhetipal al ființei ca ființă”. În raport cu care orice ideologie sacră poate fi doar o formulare parțială și concurentă alteia. Aceasta este direcția înspre care ne îndreaptă daimonul lui Socrate.

Socrate a fost condamnat la moarte pentru că ar fi introdus „zei noi” în cetate. De fapt un singur zeu, Daimonul. El nu s-a dezis nicio clipă de această acuzare, nu a negat rangul zeiesc al Daimonului, al vocii conștiinței morale care vine din abisuri transcircumstanțiale, trans-agorice, transcendente. Dar acest prim moment rațional, ce se opune tradiției, supunerii contemplative, este, în esența sa, negativ. Daimonul propune nimic pozitiv, ci doar oprește, inhibă. În textul lui Platon, privitor la Apologia lui Socrate, acesta afirmă:

„Poate vi se pare ciudat că eu numai ca particular umbliu pe la unul și altul și nu-mi fac de lucru sfātuindu-vă; iar în chip public nu îndrăznesc să mă înfățișez în fața mulțimii, ca să dau sfaturi statului. Pricina

ține tot de ceea ce m-ați auzit deseori spunând, cum că am în mine ceva divin, daimonic, despre care Meletos a scris și în actul de învinuire, pentru a mă batjocori. Duhul acesta este sădit în mine încă de copil, și-mi apare ca un glas. Îndată ce se arată, mă împiedică de la ceea ce am de gând să fac, însă nu mă împinge niciodată să fac ceva. El m-a oprit să fac politică; și mi se pare că este o foarte bine venită această împotrivire...”⁵³

A face politică și a practica o viață religioasă este ceva deosebit de „a face și a practica filozofie”. În cazul de față, de a fundamenta eticul. Nu ignorând, ci asimilând și depășind în profunzime și fundamentare simpla credință sau dezbateri agorică exterioară, se instalează Daimonul eticului. A nega — chiar din perspectivă transcendentă — înseamnă însă doar un început de drum. Peste două milenii, dezvoltând o constanță a raționalismului european, Spinoza va articula explicit Etica de ontologie. Desfășurarea pozitivă a judecării ce caută fundamentele existenței conduce la un fel de înțelegere, ca fundament al Eticului. Omul, în măsura în care e responsabil de existența sa, se referă la rangul său de ființă liberă și rațională ce se autodefinește, se împărtășește din generalitatea și esențialitatea umanului, a profunzimii lumii înțeleasă ca model arhetipal, pe care Umanul o sesizează direct sau indirect, o dezvăluie și o arată tuturor. Kant sugera și el că în plan etic, prin Rațiunea practică, se atinge într-un fel existența „lucrului în sine”, intuind astfel dimensiunea ontologică fundamentală a eticului.

Odată cu existența sa etică, odată cu judecarea sa morală care-l relevă ca o ființă rațională, omul prezent acum în ipostaza sa individuală de conștiință, se repliază pe sine, se raportează la centrul esențial al umanului prezent în el, se închide într-un cerc, coboară într-o spirală prin care aproape-și

atinge definiția, exprimând nu doar comuniunea logosului ci esența umanului. Această adâncire rațional-responsabilă în sine însuși, în profunzimile individualului conștiinței, consolidând ființa umană, pregătește însă terenul pentru dezlănțuirea unui cerc spre expansiunea devenirii. A devenirii într-un posibilul bun, sintetic, angelic.

DESPRE ÎNGERI ȘI DEZLĂNȚUIREA LUMILOR POSIBILE

Omul, Umanul ce cuprinde în realitatea sa și infinitatea muritorilor, a persoanelor concrete cu întreaga lor conștiință și judecare morală, reprezintă, desigur, realizarea uneia din „lumile posibile”. Adică o lume „ontic validă” corespunzând modelului „ființei ca ființă”. Realitatea umanului presupune însă și instanța de intermediere a logosului, care prin stratul său înalt, rațional, implică spiritul novator, pulsația și creația devenirii. Prin rațiune și spiritualitate omul, pe de o parte, își consolidează fundamentele. Iar pe de altă parte, se anunță marii lumi în toată bogăția validității sale. Se anunță și se vestește acum pe sine „ființei” și „cosmosului”, la fel cum în vechime îngerii îl vesteau, îl anunțau omului pe Dumnezeu.

Până la daimonul lui Socrate și încă mult timp după aceea, în câmpul umanității centrate de sacralitate, îngerul era mesagerul unor ființe considerate ca având o realitate deplină, dar care sunt „transcendente” în raport cu omul, exterioare și superioare lui. Îngerul este și el o ființă intermediară; dar nu una care reunește comunitatea într-o dezbateră și judecare sintetică, ci care mijlocește între om și Dumnezeu. Iar acesta, definindu-se progresiv, ca unic și absolut, în spațiul ce-l desparte de muritori, se instalează succesiv pe treptele ierarhiei cerești a „intelenței” și „troni”, „arhonți” și „arhangheli”, ultimul nod al legăturii căzând chiar în sarcina „îngerului”, care, în imediata sa vecinătate, este o instanță „bine-vestitoare” ce transmite mesajul suprem umilului om, pe care-l veghează și-l ajută la greu.

Dar dacă concepem o umanitate structurată altfel decât după modelul acestor ierarhii transcendente ce mediază spre un Dumnezeu configurat istoric într-un anumit fel? Sau, mai radical spus, dacă transcendența nu e concepută direct ca sacralitate, fapt pe care l-a acceptat tot timpul gândirea filozofică? Cum rămâne atunci cu îngerii? În atmosfera ultimului veac, cel de după romantism, de după Dostoievski și Nietzsche, când s-a ridicat tot mai insistent problema „morții lui Dumnezeu”, tema îngerilor ajunge și ea în dezbateră. Lipsiți de patron, nemaiavănd de la cine să aducă mesaje, aceștia se pot îmbolnăvi, pot pieri. Vorba poetului:

*Arând fără îndemn
Cu pluguri de lemn
Arhanghelii se plâng
De greutatea aripilor*

...
*Odată vor putrezi și îngerii sub glie
Țărâna va seca poveștile
Din trupul trist ...⁵⁴*

Totuși poate că „țărâna nu va seca poveștile”, dacă vechii îngeri și arhangheli istorici, bine nominalizați, vor putrezi sub glie odată cu deruta Dumnezeului lor local. Adică țărâna omenească, solul fertil al ficțiunii, al imaginarului, al „posibilelor bune și sintetice”, al logosului rațional și al spiritualității ce susține devenirea într-un nou.

Din zorii apariției sale, de îndată ce a început să se afirme și să se definească prin practica muncii, omul a ridicat ochii spre cer și a văzut dincolo de acesta un târâm al teoreticului, ce dublează realitatea primă reformulând-o și mijlocindu-i drumul spre toposul transcendent al lumii sacre,

zeiești, fundamentală și generatoare, absolută. Dar dacă în acest loc al transcendenței nu plasăm zei și dumnezei, adică sacralitatea în înțelesul său tradițional? Dispare oare lumea secundă prezentă pentru om prin povești și istorisiri, cazuistică și teorii? Desigur nu. Acest „tărâm teoretic” e o constantă a Umanului, parte indispensabilă a elementului logosului. Dar, nicicând, tărâmul teoreticului nu poate fi conceput ca lipsit de un orizont și de un fundament. Adică de transcendență. Căci oricât se lărgește domeniul naturii cunoscute, al lumii accesibile, un orizont tot rămâne, un fundament tot e necesar. Aceasta ar însemna, desigur, să vorbim despre lipsa de margini finite, de limitări siluite impuse lumii. Adică să vorbim de infinitatea ei. Dar, atunci când e pusă în discuție transcendența sacră, așa cum apare și e formulată în redacțiile sale istorice majore, nu atât infinitatea lumii e cea care ne apare în primul moment, ci lipsa unui centru unic, imaginea de „uni-vers” al acesteia. Se relevă astfel tema pluralității lumilor. Un oraș sacral centrat de un templu se consideră centrul lumii, omfolosul unic prin care se poate lua legătura cu divinitatea. Puterea politică nu face decât să accentueze această tendință. La Beijing, Spătarului Milescu i s-a explicat că centrul lumii se află acolo. Un univers uman centrat de o divinitate monoteistă puternică și elaborată nu ar putea accepta o multiplicitate a monoteismelor; și nici una a lumilor. Dar noi, umanitatea de azi, ne putem imagina cum această lume a noastră, a oamenilor de aici, de pe pământ, este doar una din lumile posibile ce s-a „desimplicat”, ce s-a actualizat și realizat și care își continuă devenirea. Iar în perspectiva infinității de care vorbeam mai sus — și care oricum apare în discuție imediat după negarea unicentrumului — nimic nu

oprește, nimic nu limitează să fi existat, să existe — acum sau altcândva — și alte lumi. Lumi posibile pentru noi, reale în efectivitatea lor. Ba chiar reale în însăși potențialitatea sau posibilitatea lor. Tema multiplicării lumilor a fost mereu prezentă în planul gândirii raționale, ca o altă variantă, opusă unicentrismului strict al sacrului. O întâlnim la Epicur, la Giordano Bruno, la Fontenelle, nefiind străină vremii lui Voltaire și a lui Kant. De fapt, „Rațiunea” lui Kant, capabilă de mult mai mult decât simplul intelect divizator și demoniac, repetitiv și analitic, sistematizator, dar nesintetizator, ridică o întreagă problemă.

Rațiunea e o descoperire europeană, care are doar un echivalent parțial în logosul grecesc. Inițial, în primele secole după nașterea urbană a Europei occidentale din jurul anului 1000, ea se cantonează la înțelesul modest de gestiune, sistem de evidență și calcul, de ordonare pragmatic utilă și eficientă a gospodăriei. E, deocamdată, prezent acel „Ratio”, care stă la baza rației alimentare și ulterior a variatelor raționalizări economice. Treptat însă Rațiunea câștigă — sau recâștigă?, în numele logosului — înțelesul de argument și fundament, apoi pe cel de argumentare în sens de raționament valid, în sfârșitul pe cel de judecare semnificativă ce adevărește adevărul. În cursul primului mare avânt filozofic al Europei occidentale din timpul apariției universităților în sec. al XI-II-lea, Toma d’Aquino nu se baza pe conceptul de rațiune, invocând în schimb intelectul; „Intellectus agens” și „intellectus patiens” traduc acum formula aristotelică a lui „nous poeticon” și „nous patheticon”. Nici în textele lui Descartes, termenul de Rațiune nu e des întâlnit; deși aceasta e acum invocată explicit sau implicit drept criteriu pentru „Adevăr”.

Criteriul bazat pe: „claritate, distincție, lumină”... Cu această „claritate, distincție și lumină” a Rațiunii ce începe să se afirme nu suntem încă rupți fundamental de gândirea ce făcea apel la „necon condiționat” și la „lumina” pe care o infuza ființa supremă, drept criteriu ultim. De abia în sec. al XVI-II-lea acest concept, această afirmație specifică a Europei își câștigă definitiv pregnanța. Acum, Rațiunea sintetizatoare și patroană a ideilor regulatoare, plasată fiind deasupra intelectului riguros, dar divizator, are o poziție independentă. Rațiunea lui Kant are un statut ontic bizar. În primul rând, ea nu e un atribut specific omului. Dimpotrivă, omul devine om prin faptul că se împărtășește din elementul rațiunii care e propriu oricărei ființe raționale posibile. Dar ea nu e niciun atribut dumnezeiesc, de vreme ce poate pune în discuție pe însuși Dumnezeu, ca simplă idee, dar fără o posibilitate clară de soluție. Cu o metaforă s-ar putea spune că această Rațiune este „îngerească”.

Pentru Kant, problema omului este, desigur, centrală. Dar într-un mod în care, în același timp, îl relativizează. Omul e posibil deoarece există Rațiune, valabilă pentru orice ființă rațională. Deci, deoarece sunt posibile — dacă nu postulate — multiple ființe raționale în interiorul misteriosului cosmos. Omul, având acces la elementul Rațiunii, se plasează într-un orizont al lumilor multiple și posibile, diferit de universul unicentrat al lui Platon, Aristotel sau Toma. Și, împărțându-se din această „Rațiune îngerească”, el are acces la libertate, configurându-se ca o persoană responsabilă.

Odată cu romantismul post-kantian, reapar în prim-planul atenției culturale daimonii și geniile. Deși plasați cam în aceeași instanță ca și îngerii, aceștia nu sunt pă-

zitori ai muritorilor, nici chiar anunțatori, transmițători de mesaje, ci inspiratori și mediatori pentru instanța de zeu a omului. Inspirația — de la Platon la romantici — și de ce nu și azi? — a avut înțelesul de ridicare a omului până la un rang extrem, neobișnuit, zeiesc. Omul inspirat, omul geniului, nu mai vorbește doar în numele său. Prin sine „se vorbește” de către instanțe superioare, prin el se desocultează și se afirmă generalitatea umană esențială deschisă într-un nou, lumea, Ființa. Iar prin această nouă, totul sporește, se amplifică pozitiv.

Acest potențial creator e infuzat omului conștient intrat în comerț cu geniul, de însăși puterea autoamplificator al logosului uman, al logosului. Vorba anticilor:

„Logos propriu al sufletului: el se sporește prin sine însuși”

(Heraclit, Fragm. 115, Diels-Kranz)

Dar pentru creația autentică e poate nevoie de ceva mai mult decât logosul prezent chiar prin instanța sa superioară, rațională. Instaurarea noului pe lume e o situație limitată, care implică problema absolutului. A Spiritului și a Ideii absolute.

Să revenim pentru un moment la transcendența sacră. Aceasta s-a configurat de la început ca o zonă a absolutului, a ființei absolute mai apoi. Acest „absolut” care, pe lângă corelația sa tradițională cu sacralitatea, nu a fost străin nici problematicii filozofice, a însemnat mai multe lucruri. Astfel, o primă semnificație a sa poate fi considerată cea de instanță ultimă, de capăt dincolo de care nu se mai poate merge, suficient prin sine însuși — „causa sui” cum s-a spus — ne-relativ, nedependent de raportare sau derivare. Adică ceva

ce este fundament, baza, „arhé”, principiu și cauză ultimă, început și sfârșit, ceva dincolo de care nu se mai poate coborî sau urca. Elementele presocraticilor anunțau într-un fel acest sens al absolutului. Dar el mai are și alte înțelesuri cuplate cu primele. Așa e, de exemplu, sensul de totalitate. „Unul” se distribuie în multiplu și alteritate pentru a se reuni în „Totalitate”. Absolutul, ființa sau instanța absolută înseamnă acum totalitate. Așa apare „Unu” lui Plotin. Și la fel, tot astfel se relevă în creștinism „a toate... făcătorul”, „a toate ziditorul”, știutorul, cunoscătorul, înțelegătorul, iertătorul. Această totalitate a lui „a toate...” evident că înseamnă și începutul și sfârșitul, alfa și omega, capătul, fundamentul, baza ultimă care naște și înghite multiplicitatea și diversitatea. Dar mai mult, această totalitate cuprinde nu numai tot ceea ce a fost și este, ci și tot ce are să fie, toate potențele care există, care se pot naște sau se pot realiza, nescăpându-i nimic. Și acum, acest fundament ultim, acest punct de plecare necondiționat, care e și totalitate într-un tot și într-un toate, mai e și infinit; adică fără limite și fără de sfârșit. O totalitate necondiționată și infinită este, desigur, paradoxală. Dar tocmai aici pare să zacă tăria absolutului, în faptul de a fi inițiatorul, receptacolul, depozitarul și depășitorul paradoxurilor, a totalității infinite al paradoxurilor.

Rațiunea pe care o comenta Kant se încurca încă în paradoxuri, în antinomii, deși se plasa deasupra intelectului, riguros, dar netotalizator. Ea susține, în același timp, o „Idea” înțeleasă ca proiect, ca un „ideal” ce reglează și aspiră existența. Ulterior, Hegel a îndrăznit însă să vorbească despre „Idea absolută”, introducând și termenul de „Spirit” care, pentru prima și ultima dată, capătă un rang în istoria filo-

zofiei. „Spiritul absolut” al lui Hegel este însă altceva decât spiritul din dogmatica creștină și decât universul axiologic pe care postkantienii îl aduceau în discuție. Atât Spiritul absolut, cât și Ideea absolută se instalează în sistematica filozofică a gânditorului german, în primul rând, ca o garanție pentru problema criteriului, răspunzând — așa cum se afirmă explicit în Fenomenologia Spiritului — sfidării sceptice. Ele corespund însă și unei instanțe ontice fundamentale. Dar, poate pentru a nu se crea confuzii cu dogmatica creștină, Spiritul Absolut al lui Hegel nu se deschide suficient spre transcendență. Astfel încât, deși pe această cale se instituie cu tărie tema devenirii, în mod ciudat ea se încheie într-o fundătură, nefiindu-i garantată o permanentă șansă. Faptul ar putea fi explicat prin excluderea „nimicului” din fundamentele structurale proprii Ființei — așa cum va argumenta mai târziu Heidegger⁵⁵ și Noica⁵⁶ — Hegel păstrând doar negația exterioară a „neființei” ce nu poate întemeia devenirea din interior.

După cum se menționa mai sus, Spiritul Absolut este una din marile provocări ale gândirii filozofice europene, căreia ar trebui să i se facă față. În schimb, „Idea absolută” se leagă de istoria conceptului de Idee, care vine de departe, din primele mari zile luminoase în care filozofia a înflorit pe țărmurile Heladei.

Când a apărut pe lume, Ideea lui Platon sintetiza un întreg univers spiritual. Și anume, ea aduna la un loc întreaga lume a gândului grecesc marcat de „forma” frumoasă și deplină, de imaginea pregnantă și strălucitoare, de „Eidos”. Eidos va însemna, în cadrul jocului lingvistic grecesc, și imagine sau formă și noțiune, susținând astfel un întreg edificiu logico-lingvistic, în vârful căruia se va înălța Ideea.

Această Idee, la început, apare ca fundament al lucrurilor, a „ceea ce este”. Dar, alături de Eidos, ea implică și problema sesizării realului de către ființa omului. Așa cum e nevoie de ochiul corporal pentru a vedea calul — calul vizibil prin imaginea sa perceptibilă — la fel ai nevoie de organ, de un „ochi special” pentru a sesiza, ideea de cal.

Lumea ideilor lui Platon descindea încă din verticalități sacrale. Ea ființează undeva „sus”, în înalțuri, unde se ajunge prin ascensiunea contemplației; sau în abisuri, accesul la ea fiind mediat de anamneză. Deci, asemănător cu tehnica reactualizării rituale ale mitului. Mai apoi, în lumea postgrecească a țărilor Europei creștine incipiente, imaginea ideii se retrage în privire, în ochi, în subiectivitate, în viziune. În Persoana-subiect a lui Dumnezeu, ce prin „ochiul-său-a-toate-văzător” privește și vede în adâncurile intimității oricărei persoane umane conștiente. În viziunea mysticilor ce anunță kerigme. Ulterior, când Europa redescoperă filozofia, Ideea reappare în acest câmp. La Locke, ea înseamnă mai mult percepție decât un fundament transcendent al lumii reale. Kant, însă, mutând transcendența în abisurile transcendentalului, a infuzat Ideii valențe noi, plasând-o, după cum se știe, la nivelul rațiunii ce-și subordonează intelectul. Acest demers a făcut posibilă geniala intuiție a lui Hegel despre care a fost vorba mai sus, precum și înțelegerea omului ca o ființă aspirantă de valori, care cultivă un câmp axiologic și se dăruiește idealurilor. Dar Kant a ezitat să plaseze „imaginația” — în calitatea ei de replică europeană, prin „imaginar”, a cuplului eidos — Idee al lui Platon — dincolo de intelect. Poate că noi înțeleșuri ni s-ar deschide, dacă am accepta că imaginația, împreună cu Imaginarul său corelativ, sunt proprii, chiar

esențiale, rangului celui mai înalt al judecării omenești, cel dimensionat prin Rațiune și centrat de Idee.

Dacă acum am porni de la Hegel mai departe, am putea risca a spune că pentru Idee — în sens de Idee absolută corelativă Spiritului absolut — s-ar putea acorda chiar mai mult decât a făcut-o filozoful german. Și anume, rangul judecării creatoare care instituie norma și nouitatea, cea a spunerii adevărate, a rostirii adânci, fundamentatoare și creatoare. Ideea aceasta face parte, desigur, integral din existența umană, din existență, din realitate, din ființă, ca Idee novatoare, ca germene al conceperii adevărate, al devenirii într-o ființă. Ea deschide un câmp al noului ca și concepție ce concepe o nouă lume cu forța instaurării, a trecerii de la posibil la real. Ideea nu este ceva prim în plan ontologic, așa cum sugera Platon. Ea este, dimpotrivă, ceva ultim, ceva ce ține de instanța de absolut a ființei. Ideea are în spate întreaga emergență și structurare a ființei, plinătatea ei, realitatea sa deplină. Și încă mai are, în țesătura ce o conține și o configurează, asigurarea și întemeierea logică prealabilă, intelectivo-rațională. Ideea novatoare apare astfel în mijlocul lumii reale, ca o cheie de boltă, ca deschizând câmpul, dezlănțuirii lumilor posibile într-o lumi reale, realizabile, realizate. Ideea adevărată poate fi — și este — temeiul și asigurarea unei geneze, a unei împliniri ontice, numai și numai pentru că totul preexistă, pentru că ea este învăluită de lumi reale și posibile, infinite.

Omul, Umanul, evidențiază și aduce în lumină împlinirea unei lumi posibile, dezlănțuită într-o devenire, în conformitate cu modelul ontic valid al ființei ca ființă. În această perspectivă el are parte de diverse ranguri de moarte. Ființa sa corporal biologică și individual psihologică — ce are to-

tuși, în cursul existenței sale, acces la absolut — piere în mormântul străjuit de o piatră, de o cruce; ceea ce, nu e de fapt o moarte autentică sau specifică. Ființele intermediare, ce viețuiesc în tărâmul teoretic, în interiorul unui univers cultural, se nasc și pier odată cu acesta, uneori fiind redescoperite, asimilate, metamorfozate, integrate în alte culturi. Umanul, considerat în ansamblul său așa cum s-a dezvoltat și a devenit pe acest pământ, ca o ființă ontic validă, nu-i exclus, în principiu, să piară și el. Dar „elementul Umanului”, odată instaurat în lumile posibile, nu mai poate pieri ca formulă a ființei empirico-afective. Vorba poetului:

*Dar piară oamenii cu toții
S-ar naște iarăși oameni⁵⁷*

Iar pe de altă parte, e posibil ca el, modelul uman al unei lumi posibile, să fie realizat deja în fundamentele și în esența sa, în variate și nenumărate ipostaze.

În această perspectivă, omul nu e niciodată lipsit de accesul la un orizont pe care să-l depășească prin devenire. Acces pe care-l asigură și-l mediază Rațiunea, logosul său rațional. Și astfel, omul va avea oricând un posibil rang angelico-daimonic rațional — spiritual — al geniului. Al geniului ce zace-n fiecare om, nearticulat direct cu vreun scenariu mitico-sacral local sau istorial, asigurându-i însă un acces la instanța de absolut a ființei.

Pentru ca omenirea să nu piară în haosul său propriu, ea trebuie să cultive marile sinteze raționale care să descifreze și să afirme sensul devenirii sale. Omul are nu numai posibilitatea și dreptul, ci chiar obligația de a se ridica din când în când la rangul său angelico-zeiesc de insertie prin rațiune și

spirit în instanța absolutului, pentru a realiza sinteze necesare unor noi condensări și dezlănțuiri fructuoase.

De la o vreme, cu omul parcă se petrece ceva; ceva ce seamănă cu o dezlănțuire. Pentru noi, cei de azi, am putea spune că de prin veacul trecut, de 100, de 50 sau de 150 ani, lucrurile par să ia o nouă întorsătură. Omenirea are o conștiință planetară. Ea a pornit-o în niște direcții, a pornit-o înainte, într-o ceva, cu un dinamism fantastic și dur, de vârtej parcă, de ciclon. Revoluțiile se succed una după alta; revoluții social-politice, revoluții tehnico-științifice. Iar exploziile curg și ele într-o succesiune demnă de invidiat. Explozii după explozii, explozii de trotil sau de bombă atomică, explozii informaționale sau demografice... explozii... explozii...

Întotdeauna omul a fost o ființă neliniștită, setoasă de cunoaștere, de o mișcare înspre ceva, într-o ceva. Cum spunea poetul:

*Nu e nimic și totuși e
O sete care-l soarbe⁵⁷*

Dar setea aceasta a devenit, la un moment dat, pulsație, drum și devenire. Ca ceva să poată pulsa, el trebuie să „fie într-un anumit fel”, să fie ceva cât de cât constituit, temeinic măcar un drum. Dacă nu chiar ceva bine organizat, împlinit, ce tatonează și caută noi cărări, noi magistrale. Și la fel, drumul, este drumul a ceva pe cale de structurare și angajat, pornit într-o împlinire. Sau pornit într-o cercetare, în sondarea de noi orizonturi. Cât despre devenire, cu atât mai mult, ea este devenirea ființei ce prinde cheag într-o organizare fermă și cu sens. Devenire realizatoare pe de o parte, devenire dezlănțuită pe de alta.

Să ne gândim acum la povestea cu orașul. Era o vreme când omul nu se așeza prea ferm pe pământul său, când circula mult și când migra între două popasuri, între două case provizorii, mai mult chiar decât animalele ce-și au vizuinile și cuiburile lor. Apoi, el se așază mai sigur, se înrădăcinează treptat, încet dar solid, cultivă sedentar pământul, dă naștere orașului stabil. Oprindu-se aparent din umbletul său neliniștit, el prinde brusc rădăcini, se verticalizează. Bine înfipt și structurat pe scoarța pământului, el privește acum doar în sus, spre zei.

Orașul său, ca ax al lumii, e înconjurat de câmpuri cultivate, ca de o rampă de lansare spre infinitul absolut și vertical al dumnezeirii. Iată, deci, că se realizează o structură. Structura se reface mereu, în diferite locuri și forme. Structura aceasta pulsează. Pulsând, ea își încearcă marginile, își tatonază limitele, definițiile, se lămurește că nu e circumscrisă de limitări ce limitează, tentează noi forme, noi lumi umane posibile. Vremea polisului grecesc — cu agora sa — însemna o astfel de nouă tentativă, o nouă deschidere. O deschidere ce pornește pe un drum. Pe un drum ce parcă e posibil și valid, un drum al Romei, al producției de mărfuri și al pieței, al comerțului și al capitalului în naștere. Drumurile Romei asigură o structură unei societăți umane urbane care încă nu știe bine încotro se îndreaptă. Și totuși, odată cu intrarea într-un nou impas, se produce și o nouă mutație. Adică, acum se descoperă viitorul.

Lumea ritualică a celor ce trăiau structurați de Verticalitatea sacralității nu avea nici măcar un prezent ferm. Prezentul era apariție și repetiție palidă, reluare stereotipă a adevărului matricial, a ceea ce s-a petrecut „in illo tempore”.

Grecii trăiesc însă prezentul. Prezentul strălucitor al desocultatției ființei ce se afirmă în forma deplin împlinită și rostitoare. Ei acceptă, desigur, și „ciclurile” existenței; ciclurile focului lui Heraclit, ciclurile stoicilor. Cicluri ce vin de departe, cicluri prezente în gândirea indică, cicluri ale mitului veșnicei reîntoarceri. Dar grecii noștri instituie și istoria. Istorie care apare la început ca simplă anchetă, pe baza căreia se afirmă cu pregnanță, prin descriere și relatare, o oarecare realitate semnificativă, transpusă în povestire. Dar, foarte ușor, această istorie incipientă apare sub limba ascuțită a gânditorului grec, ca ceva similar fabulei, confabulației, ficțiunii, imaginarului. La început istoria stă sub semnul precarității. Așa încât ea apare uneori ca și „mytos” ca „minciună”: „Ia nu-mi mai împuia capul cu tot felul de istorii”, mai spunem noi și astăzi, într-o oarecare tradiție greacă. În această atmosferă, trecutul nu mai are marea și zdrobitoarea forță a tradiției patronată de zei, ce se reactualizează periodic prin ritualul sacral. El este asimilat și pus în discuție. Ceea ce contează e, mai ales, prezentul. Strălucirea afirmării plenare, prin desocultatie, în actualitate. Acest prezent poate apărea chiar în forma eminentă, ca și „kairos”, ca și „timp copt” pentru a da roade. Cât despre viitor, el nu e încă trăit intens și nici elaborat conceptual.

Dar iată că apare și timpul acestui timp. Deocamdată, viitorul vine tot din vechiul univers sacral, odată cu escatologia creștină. Omul își trăiește viața, prezența se efemează pe pământ. El viețuiește și piere. Dar, odată cu această moarte lumească, nu totul se încheie. Murind, el nu se va duce definitiv în Insulele fericirilor sau, fără de speranță, în Hades. Există pentru fiecare om, în creștinism, și un altfel de viitor.

Un viitor când morții vor renaște din morminte, chemați fiind pentru o judecată de apoi.

Cu acest viitor se pomenește Europa plocon, odată ce ea prinde cheag, odată ce pornește pe drumul ei propriu de „lume posibilă”, odată ce începe să prindă contur, consistență și structură. Europa se înrădăcinează și ea în orașe, apoi în state, capătă avânt și pulsează... pulsează! Tentația Romei se reia odată cu burghezia zeloasă și dinamică, odată cu comerțul, cu producția de mărfuri. De abia născută în sânul propriilor orașe după anul 1000, Europa aceasta tânără, profitând de educatorii ei decedați, asimilând cultura și cunoașterea civilizațiilor perimediteraneene, o și pornește în expansiune. La început spre „mormântul sfânt”, apoi peste oceane și continente. Plină de dinamism și energie, tânăra Europă desacralizează treptat viitorul, devenind optimistă. Prezentul îi apare ca o sinteză firească a unui trecut continuu și progresiv, deschis spre viitor. Apare astfel pe lume, cu turlle și surle, conceptul de evoluție. Istoria — va spune mai ales secolul trecut — are sens, ducând la evoluție. Omul este rezultatul unei progresii firești; iar după el va urma supraomul!...

Dar această epocă a veacului al XIX-lea, în care „Trufașa citadelă” europeană împarte lumea pornind de la Grenwitsch, o împarte într-un centru, în Orient mai apropiat, mai îndepărtat și extrem, este și epoca în care poziția unui Dumnezeu absolut și unic începe să fie pusă serios în discuție. Nu e vorba acum de tema morții lui Dumnezeu, care chinuie câteva spirite adânci sub semnul derutei, întrebării, negației. Ci și de relativizarea sa ce rezultă din diversitatea doctrinelor sacrale ce ajung să se compare și să concure. Oricum, credința nu poate accepta relativismul religiilor. Iar o

fenomenologie generică a sacrului nu se va putea naște decât în cadrul filozofiei, pentru care sacralitatea își pierde specificul de practică ritualică istorială corelată unei povești mitice, încărcată de simboluri specifice, devenind doar o instanță a transcendentului absolut.

Explozia marchează un început. Un început dur, pluri-direcționat, agresiv. Exploziile vremilor noastre, odată temperate, ne vor așeza poate pe drumul unei noi pulsații de lume umană posibilă. O a treia pulsație — după cea a epocilor parcurse — în care verticalitatea sacră și dezbaterea agorică vor fi preluate și așezate la locul lor, în care omul pluritopic și neliniar, investit cu formidabila forță a păcii și a liniștii, va ști să asculte cu grijă glasul Ființei, să primească cu gingășie noutatea dezlănțuirii absolute, pe care să o cultive cu drag și imaginație ca pe orice nou născut zâmbitor.

Spre marile sinteze calme și adânci, cu care ne vom anunța mării lumi, ne-om îndrepta cu toții, împreună. Desigur, și noi, cei de sub acest colț de cer.

EPILOG

Ființele intermediare cu poveștile lor ne conduc, ca un fir roșu în inima domeniului teoreticului, unde istorisirile se înfrățesc cu alte relatări, cu discursurile retorice și cu expunerile științifice. Tărâm teoretic ce conține în straturile sale ierarhice nu doar eroi, cazuri și noțiuni, ci și sensuri și teze, legi, ipoteze și idei. Acest domeniu, acest tărâm, este nu doar populat, ci și animat, frământat de un dinamism propriu, odată cu întrebările și chemările ce-l tensionează, odată cu debaterile, argumentările și raționamentele ce susțin înțelegerea și sinteza judecării. Și astfel, el apare ca dezvoltându-se fețele judecării valide și adevărate.

Dar tărâmul teoretic ne trimite la un plan încă mai adânc, în care se și inserează. Adică la domeniul practicului. Se poate spune că existența umană concretă, bazală, cea a Logosului, se desfășoară practico-teoretic, centrată și dinamizată fiind de judecare⁵⁸. Noțiunea de practică ar putea avea un înțeles ontologic fundamental. Și anume, cel de existență uman-concretă, organizată, instituționalizată, existență activă a comunității determinate, care transformă realul dat — uman și neuman — conform unor reguli, motive, scopuri și sensuri. Ivindu-se în mijlocul și pe baza practicii, instanța teoreticului susține acest tărâm bazal și îl fecundează în mod secund, în cadrul unei întreteseri dialectice.

Instanța practico-teoretică, prezentă în mijlocul existenței umane, este o instanță medie, și de intermediere între individualul persoanei conștiente și generalitatea umană logico-valorică, rațional-spirituală orientată spre transcen-

dența ce apare la orizont odată cu creația, cu devenirea. Ea ființează și se îmbogățește prin acestea. De altfel, toate cele trei instanțe menționate mai sus se implică una pe alta și se determină reciproc.

Astfel, instanța practico-teoretică implică individul conștiinței⁵⁹ personale conștiente care acționează organizat și cu sens în cadrul practicilor care se împărtășesc din domeniul teoreticului, realizând o comuniune structurată. Dacă punem acum în prim-plan instanța individualului, este ușor de evidențiat cum persoanele active își împlinesc făptuirile în contextul instituționalizat al practicilor, cum ele își forjează cunoașterea și gândesc în cadrul unui anumit univers teoretic, a unor noduri determinate supraindividuale ale logosului. Și la fel, indivizii conștienți ființează implicând câmpul de generalitate logico-valoric, spiritual, odată cu judecarea rațională a persoanei, odată cu desfășurarea judecării morale în toată profunzimea sa, odată cu creația adevărată, întru valori, odată cu „nebulia înaltă” a câte unui om. Pe de altă parte, nici domeniul practicului, nici cel al teoreticului, înfrățite cum sunt, nu ar fi posibile fără de teze, cauze, norme, legi, logică, valori și idei, toate acestea indicând implicarea progresivă și, în cele din urmă, absolut necesară a instanței de generalitate a umanului, a Spiritului absolut. Generalitate care nu plutește nici ea în vid, care e și ea încarnată, materializată într-o realitate istorică dată, într-o socio-cultură anume, structurată prin practicile ei, prin existența practico-teoretică a oamenilor organizați comunitar, prin conștiințele individuale ale persoanelor reale.

Dialectica acestor relații și intercondiționări complexe nu o vom putea urmări aici. Ceea ce vom încerca să facem

pentru început este să scormonim puțin povestea practicii, pentru a lumina cât de cât locul în care se înrădăcinează însuși tărâmul teoretic cu ființele sale intermediare, structurând în cele din urmă Logosul.

Sensul în care vorbim noi astăzi de practică este relativ recent. El este, în mare măsură, marcat de sinteza care s-a făcut în secolul trecut, regândindu-se unele concepte tradiționale. Grecii au vorbit de practică și teorie, în primul rând, în contextul caracterizării filosofiei, a științei⁶⁰. Pentru Aristotel, după cum se știe, cunoașterea (episteme), filozofia, se împărțea în teoretică, practică și poetică. Științele teoretice sau ale contemplării cuprindeau filozofia primă, matematica, fizica. Științele practice cuprindeau etica, politica în sensul științei formelor de guvernământ — și economia în sensul de bună gospodărire a casei familiale. Cât despre științele poetice, acestea se refereau la meșteșuguri (tehné), la arhitectură, poezie, muzică, deci la realizarea de obiecte și opere noi.

Termenul cel mai ambiguu al acestei trilogii aristoteliene este acest ultim poesis-tehné. De fapt, el și dispăre din caracterizarea și clasificarea filozofiei. În secolul al III-lea d.H., citim în Diogene Laertios (despre Aristotel): „Filozofia se împarte în două discipline: filozofia practică și cea teoretică”. Iar în secolul al V-lea i.H., David, în a sa „Introducere în filozofie”, afirmă și el: „Tot astfel și filozofia se divide în teoretică și practică”. Acești termeni au ajuns, de altfel, până în vremea modernă, până în zilele noastre. Astăzi se vorbește peste tot despre teorie, despre diverse teorii. Întâlnim astfel în prezent nu doar „teorii științifice”, ci și „teorii ale teoriei științifice”, și încă vorbim despre teoria literaturii, a logicii, a istoriei, despre teoria muzicii sau a jocurilor. Teoria

nu mai definește doar o formă a filozofiei. Ea este o cunoaștere umană desfășurată, o cunoaștere despre ceva, despre o realitate prealabilă care este reluată, comentată, analizată, fundamentată. Domeniul teoreticului este o instanță a realității umane unde se instalează și se dezbat, argumentându-se întru fundamentare și adevăr, asertările umane privitoare la un dat prim. Termenul de practică (de la grecescul *prattein* = a făptui) s-a menținut și el. Pe vremea lui Kant, înțelesul central al „practicului” se menținea cel referitor la etică. „Critica rațiunii practice” este filosofia etică a criticismului. Ulterior însă, s-a produs o mutație. Dar înainte de a comenta această mutație, să vedem ce s-a întâmplat cu „poesis-tehné”.

În Antichitate, prin poesis-tehné („ars” la romani) s-a înțeles orice producție calificată, precum tâmplăria, țesătoria, arhitectura. Adică orice meșteșug creat de om, în măsura în care era productiv, bazat pe pricepere și conștient călăuzit de reguli generale. În acest înțeles, pentru mulți antici, poezia propriu-zisă nu făcea parte dintre arte, considerându-se că ea se bazează mai mult pe inspirație decât pe aplicarea cu pricepere a unor reguli. Pe de altă parte, nu exista o suprapunere între „arte” și „frumos”, acestea din urmă putând caracteriza și gândurile, figurile sau acțiunile umane, care nu erau rezultatul artelor; după cum, pe de altă parte, multe dintre arte nu aveau de a face cu frumosul. Tot în antichitate se cristalizau diviziunea în „arte liberale” care implică mintea și „arte servile” sau manuale, ca sculptura, pictura etc., diviziune care va juca un mare rol până la Renaștere.

Oricât ar părea de clar înțelesul artei ca producție calificată, executată după anumite reguli, el e, de fapt, plin de ambiguități. Pentru ca artistul să producă, el trebuie să se

conformeze regulilor pe care trebuie să le cunoască; și, în plus, el trebuie să știe tot ceea ce implică domeniul artei sale. Arhitectul trebuie să cunoască matematica și rezistența materialelor, medicul trebuie să cunoască bolile, corpul și sufletul omenesc. Apoi, artele sunt variate. Enumerarea artelor și clasificarea lor i-a preocupat mult pe gânditori. Arte erau, desigur, tâmplăria și sculptura; dar și oratoria, dansul, muzica, astronomia. Seneca clasifică artele în: meșteșuguri; arte liberale; arte educative; arte de agrement. Dar dacă educația face parte dintre arte, în ele s-ar putea plasa orice învățătură metodică, ba chiar și investigația metodică. Quintilian, în secolul al III-lea d.H., împarte artele în: poetice, care lasă în urmă un produs; practice, care constau în acțiune, ca de exemplu dansul; teoretice, care depind de observație, de descompunerea și apropierea obiectelor, ca de exemplu, astronomia. Iată deci că nu numai filozofia sau știința, ci însăși artele apar cu calificativele de poetic, practic și teoretic. Spre sfârșitul Antichității, și tot timpul Evului Mediu, a existat o clară tendință de a enumera printre arte atât cele ce țin de producția de obiecte, de bunuri de consum și opere de artă, cât și cele ce țin de elaborarea „produselor intelectuale”. Plotin, în sec. al V-lea d.H., împarte artele în: productive, de exemplu arhitectura; imitative, ca de exemplu pictura, sculptura, dansul, pantomima, muzica; arte care ajută natura, ca de exemplu agricultura, medicina; arte care ameliorează activitatea umană, ca exemplu strategia, economia, arta guvernării și, în sfârșit, arte pur intelectuale, ca de exemplu geometria. Boetius susține, în sec. al V-lea d.H., că arta aparține intelectului și nu mâinilor artistului, pentru producția cărora ar trebui rezervat termenul de „artificium”, cel de artă urmând a fi rezervat

abilității în chestiuni teoretice. Hugo de St. Victor, în secolul al XIII-lea d.H., împarte artele în: productive sau mecanice; practice; teoretice, ca de exemplu muzica și logice, din care făcea parte și retorica. Apare astfel conceptul de arte speculative. „Ars Magna” a lui R. Lullus se voia o combinatorică logică. Thoma d’Aquino distinge și el, pe lângă artele speculative sau teoretice, și alte arte, meșteșugurile, gătitul, războiul, echitația, finanțele, dreptul!

Ce e oare cu aceste arte? Cu noțiunea sau conceptul de arte — sau, mai cuprinzător spus, „ars-poesis-tehne” — ce reunesc agricultura și producția meșteșugărească, arta guvernării, războiul și strategia sa, economia și finanțele, educația, echitația și gastronomia, petrecerea timpului liber și artele frumoase, retorica și unele aspecte „tehnologice” ale logicii? Toate acestea acoperă moduri determinate și organizate ale existenței umane concrete, ale existenței active, productive și creatoare ale omului desfășurate în conformitate cu anumite tehnici, reguli și norme, având un scop. Activitatea care vizează un obiectiv, realizând un rezultat, un produs, o transformare în sânul naturii, conform intențiilor umane.

În secolul trecut, s-a produs o mutație și o resinteză în înțelegerea conceptelor discutate mai sus. Și anume, lumea menționată a artelor, mai precis instanța de „ars-poesis-tehne”, a existenței umane în, în înțelesul ei larg de activitate productivă organizată, centrată de muncă, a fost subsumată conceptului tradițional de practică. Dar practica, în sensul ei vechi, avea în inima ei făptuirea, acțiunea omului asupra omului, guvernarea, etica, relațiile de familie, relațiile economice. Acum, în înțelesul lărgit al practicii, toate se reunesc. Acțiunea eficientă și productivă a artelor se articulează și se

îmbogățește cu sensurile acțiunilor ce privesc relațiile interumane care angajează grupurile și colectivitățile. Iar normele nu sunt acum doar norme tehnologice, ci și norme cu sens uman, normative deontice care definesc ceea ce e permis, recomandabil, obligatoriu sau interzis de făcut, norme ce tind spre valori. Și la fel, obiectivele nu sunt simple scopuri de realizat, ci se încarcă de greutatea sensurilor umane, uneori a idealurilor. Practica apare ca structură a existenței umane desfășurate, date, concrete în raportarea sa activă și creatoare la natură. Natură care apare ca obiect de transformat pentru subiectul intențional. Natură care se relevă într-un prim moment ca natură ne-umană. Pentru ca, imediat să apară și ca natură umană. Umanul dat, determinat circumstanțial, marcat de concretitudine, se oferă și el acum acțiunii organizate și instituționalizate a practicii, în vederea autotransformării și autodeterminării sale în cadrul unei reflexivități funciare, similară, până la un punct, cu cea a conștiinței. În raport cu vechiul concept de „ars-poesis-tehné”, care nu avea în vedere colectivitățile umane organizate, societățile istorice determinate, noul concept de practică, centrat de muncă, implică și vizează în mod explicit această față a Umanului. O implică, în același timp, în calitate de subiect activ, cât și de obiect în cadrul unei relații de autodeterminare, prin care se dezvăluie ceva esențial din „natura umanului”, prin care umanul se definește în mare măsură.

S-a spus în mod simplificat că practica, praxisul ar putea fi înțeles ca „activitate umană de transformare a naturii în cadrul raportării subiect-obiect”. Această polarizare subiect-obiect, ce se instituie acum primar, se va reflecta apoi, în mod secund, și în planul cunoașterii, în plan teoretic, în

planul conștiinței cunoscătoare. Numai că, la acest nivel al practicii, subiectul este unul colectiv, este o colectivitate organizată și instituționalizată, o societate istorică dată. Iar obiectul de transformat este — așa cum s-a spus — însăși natura. Ar mai fi de spus că procesul practicii — înțeles ca mai sus — nu e posibil decât printr-o strânsă întrețesere cu domeniul teoreticului, cu judecarea, cu individualitatea conștiințelor și cu generalitatea rațional-spirituală.

De la acest înțeles general al practicii — al praxisului — trebuie trecut însă imediat la un înțeles mai determinat; căci altfel nu va fi posibilă comentarea cuplului practică-teorie. Iar într-un sens determinat, practica apare ca un sistem organizat de practici.

În centrul practicii, ca raportare a omului subiect la natura obiect, se plasează munca, lucrarea. Munca sau lucrarea ce susține însăși această polarizare subiect-obiect, munca ce produce, care asigură reproducerea umanității, munca ce creează. Munca reprezintă, în primul rând, activitatea socialmente organizată de producere a bunurilor de consum și a uneltelor de producție. Ea duce la produse, schimb, piață, valori de schimb și de întrebuințare, iar de la un moment dat chiar la capital. În jurul muncii se evidențiază și se etalează proprietatea care condiționează anumite raporturi ale oamenilor față de bunuri, față de mijloacele de producție, anumite raporturi între oameni în cadrul producției. Alături de practica umană centrală a muncii apar practicile educației și guvernării politice, practica războiului, a revoluțiilor. Și la fel, se mai poate vorbi despre practica medicală, artistică, juridică, religioasă.

S-ar putea imagina o sistematizare a acestor practici în câteva zone:

- Practici în cadrul cărora oamenii acționează asupra altor oameni: educativă, medicală, juridică, politică, războinică
- Practici prin care oamenii acționează asupra naturii, producând bunuri de consum și întrebuințare
- Practica morală
- Practica artistică
- Practica sacrală
- Practica teoretică

O simplă enumerare sau un simplu tabel nu spune însă prea multe. Căci toate aceste practici umane sunt articulate într-un anumit fel. Multiplicitatea și varietatea practicilor sunt reunite în unicitatea și unitatea „Practicului”, într-un mod coerent și organizat, formând un sistem care are în muncă un nucleu definitoriu, o bază. Iar ansamblul practicilor bazate pe muncă, sistemul global al practicilor organizat într-o structură coerentă și interdependentă, asigură însăși existența concretă a societății umane. Adică, după modelul muncii, producerea sa împreună cu „reproducerea” sa, în sensul reafirmării, al persistenței, precum și „reproducerea” ei lărgită, în sensul creației și devenirii istorice.

Trecând dincolo de practica muncii, practicile care au ca obiect acțiunea nemijlocită asupra altor oameni corespund în mare sensului tradițional grecesc al practicului. Practica educativă, medicală, juridică are ca obiect omul in-

dividual. Iar prin desfășurarea instituționalizată a acestora se schimbă ceva în existența acestui om. El ajunge să fie mai instruit, mai sănătos și să ocupe o anumită poziție în sistemul statutelor sociale, să-și modifice și calificările și calitățile prin care apare în ochii celorlalți.

Practica politică se desfășoară și ea instituționalizat, dar vizează existența socială a oamenilor, modul lor de conviețuire în comun, pe care-l modifică pozitiv sau negativ. Și la fel, practica războinică angrenează în mod organizat grupurile umane în conflict, în negativitatea rea a luptei, în vederea unui scop, a unui obiectiv, a unei modificări a vieții lor umane. În sfârșit, revoluțiile sociale, înțelese ca practică revoluționară, încearcă să modifice societatea în sens istoric, speră să o împingă înainte, în mod accelerat.

Un aspect deosebit îl reprezintă practicile care au ca obiect dimensiunea teoretică a existenței umane. La început pare a fi vorba de un paradox. O creație științifică sau artistică este opera unui om de geniu, este expresia strădaniilor și a elaborărilor sale personale, a nebulii sale înalte. Totuși, privind mai atent, se poate observa cu ușurință că și în domeniul științific și artistic — ba chiar filozofic — funcționează corpuri profesionale, mai mult sau mai puțin organizate. Ele se bazează pe o tradiție, folosesc o tehnologie și o terminologie proprie. Apoi, creatorii sunt cuprinși în câmpul unor debateri al unor critici, al unor contestări sau valorizări. Opera lor răspunde unor necesități social-culturale, spirituale, este cuprinsă în țesătura desfășurării existenței unei socioculturi istorice date. Adică, în textura practicilor ei. Desigur, practica ritualului sacral nu poate fi nici ea trecută cu vederea dacă luăm în considerare istoria omenirii, dacă ne gândim

cât de mulți oameni au fost și sunt cuprinși, de-a lungul acestei istorii, în practicarea ritualurilor organizate ale cultului religios ce se dorește o instituție de metamorfozare a conștiințelor umane într-o transcendență sacră, care promite tuturor credincioșilor practicanți șansa contactului și fuziunii cu absolutul.

În ceea ce privește eticul, înțeles ca practică, ne-am putea ghida după distincția pe care o face Hegel în „Filosofia Spiritului”. Eticul, desfășurându-se în cadrul spiritului obiectiv, ca „substanță — etică”, s-ar realiza prin viața familiei, a societății civile și a statului; ceea ce ar implica justiția și politica, ba chiar și istoria universală. La acest nivel, existența umană se desfășoară evident ca și celelalte practici cu care se întretese. În ceea ce privește moralitatea, aceasta s-ar desfășura în subiectivitatea conștiinței individuale ca și conștiința morală. Moralitatea este un reflex al existenței umane practico-teoretice și al generalității rațional-spirituale, în interioritatea individualității, a conștiinței care, judecând, se autodefinește, invocând esența umanului.

Întreg acest tablou amețitor, în care practicile, Practicul, sunt angajate, ar fi de nepriceput fără de instanța teoreticului, înțeles ca instanță polară dialectică. Într-un sens larg, aceasta poate fi considerată ca un strat al realității existenței umane, în care este asertată realitatea cunoscută, reafirmată sau imaginată ca posibilă într-o adevăr. Teoreticul conține afirmațiile considerate adevărate, afirmații care se referă la ceva, la un strat prealabil sau prim de ființare. Astfel, domeniul sintezelor teoretice este un plan al dedublării, al multiplicării realității, care permite intermedierea și susține practicul.

Cunoașterea adevărată și posibilă ce se desfășoară în planul teoretic reprezintă un topos de referință și o sursă de argumentație pentru făptuiri. Și aceasta atât în perspectiva cunoașterii utilizată și invocată de practici, cât și în sensul orientării doctrinar-normative și ideologice a acestora. Doctrina este o teorie care susține, argumentează și orientează selectiv practica. Desigur, practica e susținută și de cunoașterea realității formulată în modele, cunoaștere bazată pe fapte, pe cazuistică, pe axiome, pe teze și ipoteze confirmate. În plus, însă, doctrina e marcată ideologic, bazându-se pe o concepție generală despre lume, pe convingeri și credințe care selectează normele și modelele care orientează în mod concret practica. Apoi, practica mai este dinamizată de „cauze comunitare”, de idei mobilizatoare, intersectându-se la acest nivel, din nou, cu câmpul teoreticului. Cât despre norme, ele asigură o direcție, o ierarhie și o ordine în desfășurarea unui domeniu practic, fiind distincte de domeniul aspirativ și ideal al valorilor. Pentru domeniul juridic, de exemplu, normele deontice de permis și interzis, cuprinse în concretețea legilor, sunt distincte de valorile de justiție și echitate care orientează judecarea juridică. Valoarea nu poate fi prinsă direct, adusă și pusă pe tavă printr-o sentință sau maximă unică. Ea e implicată în și dezvăluită prin discursivitatea normelor, prin sensul textului teoretic și al acțiunilor practice pe care le ghidează.

Teoreticul a fost prezentat până acum, mai ales ca un domeniu „spațial”, ca o instanță în care se etalează adevăruri, aserțiuni stratificate ce se oferă împărtășirii comunitare. Iar prin instanța Practicului s-a înțeles existența activă a comunității determinate, organizate concret și instituționalizate, care transformă realul dat — uman și neuman — în confor-

mitate cu anumite reguli, scopuri și sensuri. Practicul și teoreticul se întâlnesc intim, centrate fiind de inima pulsândă a judecării. Iar întreg acest ansamblu care reunește conștiințele și intermediază, care mediază spre transcendență și susține devenirea, l-am putea denumi acum Logos.

În vechime s-a vorbit despre logos ca de un temei al ființei și al omului ca ființă. Acest logos al gânditorului presocratic a explodat ulterior în multiple ipostaze, semnificând însă, și în continuare, întemeierea ființei umane, mai ales prin discursul său despre realitate. Logosul s-a lăsat implicat și exprimat prin cuvânt și propoziție, prin spunerea umană, prin dialectică și discurs, prin text și limbaj; și, în sfârșit, prin „logică”, cu toate raționamentele, judecățile, conceptele și categoriile ei. Desigur, într-un mod mai mult sau mai puțin abuziv, logosul a rămas și ceva ce animă cosmosul, focul viu ce se aprinde și se stinge periodic, o dată cu ciclurile existenței. Pentru ca, în finalul gândirii antice — o dată cu Plotin — el să recapete ceva din reflexul forței sale generatoare și sintetizatoare inițiale, dar numai ca o instanță secundă, ce mediază în jos, pe verticală, ca „logoi”, ca germeni de ființă, subordonat fiind „nous”-ului și instanței de absolut a lui „Unu”.

Ulterior, în Europa, înțelegerea și rațiunea, care preiau o parte din sensurile logosului, nu cuprind în aria lor rostirea, nu exprimă re-afirmarea sintetică prin limbaj. Așa că e de așteptat ca, în timpurile noastre, așa de interesate de problemele limbii, logosul să-și revendice din nou drepturile. Cel puțin pentru înțelegerea lumii umane el pare a fi chiar indispensabil. Desigur, nu în sensul limitării sale la limbaj și la aserțiunile formulate prin acesta, ci în direcția cuprinderii

în universul său și a instanței Practico-Teoretice dinamizată de judecare, de straturile ierarhice intelectual-rationale, garantate de logică și spiritualitate. Astfel, logosul va anima și va da temei ființei umane, pregătind rostirile adevărate și dezlănțuirea devenirii.

Pentru existența omului, pentru ființa și lumea sa, instanța logosului apare inițial ca având un prim strat în cosmosul limbii și al limbajului, împreună, desigur, cu toate modalitățile și poziționările spunerilor pe care lumea rostirii le pune în joc pentru a încadra și evidenția aserțiunea, pentru a fecunda practica. Apar astfel, în scenă, întrebări și răspunsuri. Răspunsurile la întrebări, la chemări, la probleme, la mirări, la neclarități, la confuzii. Și apoi, alături de răspunsul clar și exact — dar rece și impersonal — mai apar rugăminți și porunci, îndemnuri și sfaturi, recomandări, toate indispensabile existenței practice de zi cu zi. Iar în mijlocul acestora izbucnesc afirmațiile rostirii, clamații și proclamații, declarații și constatări, laude și ponegriri, descrieri și comentarii, opinii și convingeri. Și apoi, povești și istorisiri, discursuri și caracterizări, spunerii și expuneri variate, toate cu coerența și sensul lor, cu argumentările și justificările care le fac să apară ca verosimile, ca adevărate; în urma rostirii convingătoare ce le subliniază evidența, în urma interpretării luminoase, în urma respingerii contestării dialectice a tezelor, în urma înlăturării sofismelor. Aici, în acest prim strat al logosului, se ivesc deja și rostesc — cu primul lor cuvânt — și ființele noastre intermediare.

Dar logosul va avea și un al doilea strat, învăluitoare, care se articulează însă ferm cu primul, continuându-l de fapt, și care urcă spre orizontul logico-valoric, centrat fiind

de judecare. Judecare ce animă, în puritatea și tăria lor, categoriile, conceptele, judecățile, raționamentele, axiomele, principiile, ideile. Acum, logosul uman apare ca dinamizat de emergența activă a „noesis”-ului, a cogitației, a „dianoiei”, a intelcției, a gândirii, a cugetării, a judecării, adânci și temeinice. Iar ca o consecință a acestui demers activ apar și se afirmă aserțiunile apofantice și evaluante, mai mult sau mai puțin discursive și categorice. Și astfel, în inima logosului se produce și se instituie un strat al obiectivității semnificațiilor adevărate, purtate de judecăți, de texte discursive, de teorii. Strat înalt al teoreticului, instanță pe care comunitatea umană o acceptă cu teimei, care îi apare ca evidență, în care ea crede ferm, ca în ceva adevărat, pe care-și sprijină practicile, din care se împărtășește pentru a-și structura concepția despre lume. Univers al operelor și al ideilor majore, al „obiectelor” științifice și culturale fundamentale. Al „spiritului obiectivat” — cum ar fi spus Hegel — dar purtător viu al spiritului obiectiv lucrător între ale devenirii. Iar ființele intermediare se vor înălța și ele până în acest strat, exprimându-se și rostind acum cu tăria cazului tipic exemplar.

În inima logosului pulsează deci judecarea. Ea centrează și organizează acum un cerc analitico-sintetic și altul hermeneutico-dialectic. Judecarea este cea care realizează și articularea dintre instanța teoreticului și cea a practicului. Împărtășindu-se din logos, manifestând logosul, judecă oamenii concreți, în cursul rezolvării problemelor cu care se confruntă zilnic, înregimentați cum sunt în diverse practici, desfășurându-și mai calmi sau mai tensionați viața lor firească. După cum, fiecare îl judecă pe altul și pe alții, criticându-i, blamându-i sau elogiindu-i. Ei judecă atunci când

formulează observații cu sens, atunci când exprimă puncte de vedere proprii într-o chestiune. Și desigur, judecă atunci când se hotărăsc pentru o acțiune, când o justifică, când se frământă cu propria lor conștiință morală. Într-un sens mai larg, judecă colectivitățile angajate în practici diverse, desigur tot prin intermediul indivizilor ce dezbat între ei o chestiune comunitară și hotărăsc în treburile publice. Se judecă astfel în tribunale și în școli, în spitale, în politică și în război. Și, bineînțeles, se judecă în întreprinderi industriale și la diverse locuri de muncă. Precum și în cadrul practicii științifice, în formularea ipotezelor, în pregătirea și realizarea cazului experimental, în redactarea textului ce asertează adevărul științific. În sfârșit, într-o perspectivă și mai amplă, se poate vorbi de „judecata istoriei” de soluțiile ce se formulează și se materializează în raport cu marile probleme ale devenirii colectivităților, ale omenirii.

Mergând mai departe, focul viu al judecării își ia obiect înseși realitățile ce se etalează asertiv în câmpul teoreticului. Apar, astfel, teorii ale poveștilor și discursului, ale istorisirii și ale teoriei științifice. Și, mai departe, judecarea se înalță spre fundamentele abstracte ale discursului despre realitate, evidențiind și dezvoltând logica și matematica, teorii asupra limbajului, asupra valorilor, asupra culturilor, asupra istoriei, asupra omului însuși ce gândește. Și astfel, gândirea speculativă a logosului urcă în înălțimi și coboară în profunzimi, încercând să dea socoteală despre însăși cunoaștere, despre însăși ființa cunoscătoare, despre însăși ființa ca ființă.

Rezultatul judecării este întotdeauna o afirmație adevărată, un „adevăr”. Adică o realitate încheagată ce afirmă, ce asertează. Afirmațiile logosului, ale rostirii, ale judecării,

variat formulate, odată constituite, nu intră în repaus. Dimpotrivă, ele rămân în încordare, în tensiune, fiind mereu sub semnul creșterii și îmbogățirii, al îmbătrânirii și al secăturii, al contestării, al replicii. Paradigma acestui univers al afirmațiilor adevărate, al adevărilor, îl constituie, desigur, judecata. Căci orice judecată e o afirmație, indiferent cum e produsă, indiferent cum se ajunge la ea. Dar și ființele intermediare exprimă, în felul lor, afirmații; și încă într-un dublu sens. Căci ele afirmă atât prin prezența lor expresivă, cât și prin rostirea lor discursivă. Dacă judecata reprezintă nivelul de maximă concentrare și puritate al afirmațiilor din câmpul logosului, ființele intermediare reprezintă nivelul de maximă complexitate al acestora. Ele adună la un loc și etalează nu doar toată bogăția rostirii, așa cum apare ea în primul strat al logosului, nu doar coerența discursului și condensarea judecății, ci și acele elemente ale logosului care susțin și întemeiază afirmațiile, asigurându-le o bună înrădăcinare într-un sol ferm, un aer curat, un cer limpede, marcat de orizonturi. Ființele intermediare se leagă astfel de simboluri și arhetipuri, de concepte și categorii, de idei. Ele vehiculează idei, dezbate și exprimă idei. Iar prin aceasta, ființele intermediare se împărtășesc din idee, din tăria ultimă, din cheia de boltă a logosului.

Ființele intermediare mărturisesc despre idee, despre logos, dar gândirea Europei a uitat de logos, străduindu-se să dezvolte doar logica. Logica exactă, mai puțin în slujba rațiunii adevărate, cât a preciziei de fier, agresive chiar, a intelectului. Formalizarea și matematizarea logicii au evoluat într-un sens în care ea se rupe de discursul adevărat, se rupe de unitatea Organonului lui Aristotel, care era încă relevant

pentru logos, cu categoriile și topica sa cu tot, cu problema limbajului relevat de sinonime și omonime, de respingerea sofismelor. Logos care, prin categorii cel puțin, se articula cu domeniul ontologiei, generale cu problematica ființei. Până în vremile din urmă s-a cam pierdut sensul adânc al logosului, al acestui cuvânt măreț pe care timpul nostru se pregătește să-l pronunțe iarăși, pe măsură ce cresc și se înmulțesc filozofiile limbajelor, pe măsură ce se dezvoltă metateoriile, hermeneutica, teoria argumentației, teoria teoriei... Căci logosul acesta, regândit în secolul trecut de către Hegel — dar fără de universul aserțiunilor adevărate formulate prin limbaj — logos putea să exprime instanța ontologică fundamentală prin care și întru care ființa se reafirmă unitar, coerent și sintetic, într-un adevăr, mediind între concretețea plenară a individului și generalitatea instauratoare de nou a transcendenței. Reafirmare care îi asigură, în același timp, unitatea și poziționarea, profunzimea și înălțarea, consolidarea și rostul, care-i permite să fie rostitoare, să pulseze, să atingă spiritualitatea, să dezlănțuie ființa într-o creație, într-o devenire într-o ființă.

Logosul pulsează în mijlocul ființei, asigurând medierea și intermedierea, autoafirmarea, creșterea, amplificarea, speranța, sensul.

Logosul stă în fața absolutului și mediază într-un absolut. Filozofia vremii noastre, fără a ignora problema conștiinței, ar câștiga poate un nou avânt, ar medita în profunzime și ar descifra în conceptele sale proprii celebrele cuvinte ale lui Ioan:

„La început era Logosul și Logosul era cu Dumnezeu și Dumnezeu era Logosul.”

NOTE, COMENTARII ȘI BIBLIOGRAFIE

Fiind vorba de un eseu, nu e posibil să se facă trimiteri bibliografice constante, la fel ca într-o lucrare științifică. Ele sunt menționate doar în cazul citatelor. De aceea lipsesc trimiterile explicite la marile texte clasice de filozofie și la variate sinteze teoretice, care sunt invocate doar aluziv. Nu am putea proceda altfel, asumându-ne deci riscul.

În ceea ce privește expresia de „ființe intermediare”, ea este, desigur, convențională și, din păcate, încărcată de semnificații colaterale ideii de bază a cărții. Sensul principal în care o folosim este cel de ființe ce intermediază, intermediatoare, mediatoare, ființe ce mijlocesc, leagă, reunesc și, în același timp, trimit mai departe, la alte instanțe. Am dori ca lectorul să aibă mereu în minte aceste înțelesuri ale sintagmei. Notele au fost introduse pentru a preciza, cel puțin la nivel minimal, punctul de vedere al autorului privitor la unele expresii clasice sau formulări mai inedite, care, fără acest demers, ar fi rămas ambigue, obscure chiar. Suntem conștienți că, și așa, clasificările vor fi doar parțiale în lipsa unei expuneri sistematice, pentru care eseuul de față este o lucrare pregătitoare. Autorul speră că cititorul va realiza o lectură stratificată și circulară a textului, care pleacă de la pretextul „fințelor intermediare” pentru a încerca o fenomenologie a logosului în perspectivă antropologică. Sperăm ca expresiile „pretențioase” sau poate „prețioase” din text și comentariu să nu-l împiedice pe cititor să parcurgă toate cele scrise pentru a-și edifica propriile puncte de vedere și a-și formula propriile

întrebări. Căci cea mai de seamă realizare întru logos este, poate, cea de a degaja câte o întrebare.

¹ Citatele din Fragmentele lui Heraclit sînt făcute după traducerea lui I. Banu: *Heraclit din Efes*, Ed. Științifică, București, 1963; abaterile pe care mi le-am permis de la menționata translație sunt foarte puține și le vom semnala explicit; așa cum este cazul și cu acest prim citat.

² Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Ed. pentru Literatură Universală, București, 1965, trad. Ion Frunzetti și Edgar Papu; Partea a II-a, pag. 262; toate citatele menționate în continuare sunt din această ediție.

³ Termenul de „transcendență”, însemnând o instanță „dincolo” de realitatea concretă, nemijlocită, „dată”, „empirico-efectivă”, a avut de la început înțelesul trimeritii spre o zonă sacrală a existenței. Zonă a fundamentelor necondiționate, absolute și infinite, a adevăratelor realități, care generează, determină și asigură validitatea realității omului și a cosmosului ce-l înconjoară. Filozofia, care abordează problema ființei și a realității dintr-o perspectivă nesacrală (în sensul subsumării unei concepții religioase istoric determinate) — și pentru care însăși ideea de Dumnezeu poate deveni o temă de meditație și speculație — preia conceptul de transcendență, cu unele din caracteristicile de mai sus, în strînsă corelație cu cel de realitate și de transcendental (în sens kantian și husserlian). În această perspectivă filozofică o pondere importantă are problema „ființei ca ființă”, care poate fi abordată și din unghiul unui „model” arhetipal al ființei, cu valoare referențială pentru lumile împlinite și valide. Acestea — cum ar fi de exemplu cea a umanului — s-ar referi

la un astfel de model ca la ceva transcendent. Nedezvoltând la acest nivel aceste probleme ontologice, menționăm că, în spiritul unei prezentări istorico-fenomenologice, conceptul de transcendență se va referi inițial la cel sacral.

⁴ În raport cu subiectul individual, „ființele intermediare” par de rang superior și parțial exterioare, oferindu-se asimilării. Ele sunt însă interioare structurii de ansamblu a umanului, pentru care limbajul, cultura, logosul sunt elemente constitutive. De altfel, chiar și subiectul individual nu trăiește doar sesizarea și asimilarea poveștilor „exterioare” cu eroii lor consubstanțiali. Și nici doar evocarea, „re-prezentarea” comentată și caracterizată a altora. El se trăiește și pe sine în ipostază proiectiv-imaginară de „erou de poveste”, de „ființă intermediară”, în măsura în care conștiința individuală se dimensionează, constitutiv, prin logos și prin posibilele bune, sintetice ale imaginarului creator.

⁵ Întreg comentariul din cartea de față are în vedere diferențierea între trei instanțe ale antropologicului și anume: instanța conștiinței, care este orientată spre individual și individuație; instanța de intermediere și sinteză a logosului; în sfârșit, instanța de generalitate spirituală, care face posibilă creația întru nou, instaurarea cu fermitate a adevărului ca real-nou-semnificativ, toate petrecându-se într-un permanent comerț cu cercul transcendentalo-transcendent al ființării Umanului.

⁶ Menționăm că prin „ființă ontic validă” înțelegem ființa unei realități împlinite, depline, ce subzistă prin sine și e conformă cu „modelul arhetipal al ființei ca ființă”. Așa ar fi „Umanul” considerat în globalitatea sa. Și la fel, Viața (=Biosul), tot înțeles ca totalitate. Precum și „Natura fizică”

(Fisisul) în unele din realizările sale. Dintr-o perspectivă a pluralității lumilor, pot fi postulate ca fiind posibile și reale infinite „ființe ontic valide”.

⁷ Termenul „extensiune” poate invita la un comentariu, la un „joc lingvistic”. În raport cu „ex-tensiunea=întindere”, se poate diferenția „in-tensiunea”=intensitate. Diferențierea extensiune-intensiune este mult folosită, după cum se știe, în logică. Într-o perspectivă fizico-antropologică ar mai putea fi reținute extensiunile „a pune în tensiune”, „a tensiona”, „a întinde”, „a întinde spre”, „a fi atent la” etc. Acest joc lingvistic sugerează că „extensiunea” e corelată unei existențe active. Golirea „extensiunii” de palpitația ființei pentru a transforma un spațiu viu a fost, desigur, o elaborare teoretică fructuoasă a cartesianismului, care nu trebuie să ignore însă punctul de plecare și care a avut consecințele sale cunoscute de des-antropogizare: tendința de a înțelege omul ca automat cibernetic.

⁸ În perspectivă ontologică, în perspectiva „ființei ca ființ”, s-ar putea susține că dacă locul nu se fundează și în sine, prin sine, ca loc al emergenței ființei ce-și este sau își generează propriul său context, el nu se va putea fonda nicicum; și se va pierde mereu în relativitatea raportărilor și reperărilor, cu o progresie nesfârșită în infinitul rău.

⁹ Aristotel, *Fizica*, Ed. Științifică., 1966, p. 87. Acest pasaj este profund comentat de Heidegger în studiul său: *Was heisst das Ding?*

¹⁰ Un lucru mort, care a fost viu și a murit, se metamorfozează făcând să piară odată cu el și locul său; un lucru fabricat ia și el naștere prin facere și piere prin distrugere.

¹¹ Citând, la 20 de ani, „Categoriile” lui Aristotel, Au-

gustin se miră de respectul de care se bucură lucrarea în ochii retorilor și învățaților. Lucrările i se par simple: „Și mi se părea că vorbesc destul de clar despre substanțe, cum este omul, și despre cele ce se află în substanță, așa cum este figura omului, ce fel este și statura lui, de câte picioare este, mărimea lui, și înrudirea, al cui frate este sau unde s-a stabilit și când s-a născut sau dacă șade, sau dacă este încălțat, sau înarmat, sau face ceva, sau suferă ceva și cele ce-i sunt în aceste 9 „genuri” din care eu am dat numai câteva exemple, sau se găsesc nenumărate chiar în genul substanței însăși...” *Fericitul Augustin, Scrieri Alese, I*, Ed. Inst. Biblic, București, 1985, p. 114. Lui Augustin aceste noțiuni îi par nu numai simple, ci și inutile în raport cu magnifica problemă a raportării la Dumnezeu. El sesizează însă prezența categoriilor în realitatea individuală dată, în speță a omului individual ... De ce nu și a stejarului?...

¹² David, *Introducere în Filosofie*, Ed. Academiei, 1977, p. 90.

¹³ Hegel, G.W.F., *Prelegeri de estetică*, Vol. I, Ed. Academiei, București, 1966, p. 369.

¹⁴ Din unirea ființelor sacre cu muritorii apar diverse ființe intermediare ca de exemplu eroii. Rangurile ființelor sacre sunt însă foarte variate, de la zeul suprem până la zeitățile umile. Zeitățile, mai ales cele conducătoare, coboară pe pământ și pentru o simplă inspecție, și combătând nereguli, aplică pedepse. Așa a fost Zeus cu satul lui Filemon și Baucis. Comportamentul zeului pe pământ e expresiv pentru mentalitatea unui popor, a unei socioculturi date. Iată, de exemplu, în rezumat, o povestioară raportată de Pamfile, care indică cum se raportează românul la aceste ființe: Dumnezeu cu Sf. Ioan și Sf. Petru, călătorind pe pământ, seara, primesc găz-

duire într-o crâșmă, unde, din lipsă de loc, dorm pe podea. Noaptea se întorc cătanele bete și, supărate, pe noii cerșetori, ce ocupă un colț din crâșmă, îl bat pe Sf. Petru ce dormea la margine; drept care, în noaptea următoare, acesta cere să doarmă la mijloc. Cătanele, văzând că-s tot acolo, aplică acum pedeapsa, socotind ei pe rând, celui de la mijloc. Evident, în ultima noapte, Sf. Petru doarme, disperat, la perete, iar cătanele, umanitar și cu logică, îl bat, în calitate de al treilea. Abia acum se plânge Sf. Petru lui Dumnezeu (Atoțștiutorului Dumnezeu), cerând satisfacție; și cătanele sunt pedepsite; căci de atunci „plouă la manevre”. Evident, după limbaj, povestirea e recentă. Ea poate fi însă ilustrativă pentru „mignoranța” sacralului în gândirea românească.

¹⁵ Curtius, F.R., *Literatura europeană și evul mediu latin*, Ed. Univers, 1970.

¹⁶ Leibnitz, G.W., în *A treia scrisoare către Clarke, Opere filosofice, I*, Ed. Științifică, București, 1972, p. 555.

¹⁷ Pamfile, T., *Dușmani și prieteni ai omului*, Ed. Lib. Socec., 1916, p. 2. În continuare se va folosi pentru exemplificări aceeași sursă.

¹⁸ Eminescu, M., *Luceafărul*.

¹⁹ Și nu e vorba doar de timpul copt al justeii măsurii, de „kairos”, sau de „hora” anotimpurilor; ci „hronos” însuși, în calitatea sa de timp devorator, vibrează interior atunci când în greacă se scrie și se pronunță „kronos”, semnificând „cel ce împlinește”.

²⁰ Eminescu, M., *Strigoii*.

²¹ Eminescu, M., *Luceafărul*.

²² Eminescu, M., *Scrisoarea I*.

²³ Comentariul pe care-l facem în text la acest nivel

și care diferențiază, între diverse modalități ale rostirii ce se adresează direct cuiva, asertare și logos ca și context general în care primele două se inserează, poate fi corelat cu analiza pe care o face Wolfgang Jugel („Ist dem der Christus Zerteilt?”, Paulus Verlag, Karl Geyer, Stuttgart, 1965), privitor la faptul că ceea ce a fost tradus în limbile europene cu expresia „Cuvântul lui Dumnezeu”, în Noul Testament apare sub trei expresii diferite: AKOE, REMA și LOGOS. Prima se referă la ceea ce efectiv e receptat, în subiectivitate; REMA se referă la ceea ce e formulat în cuvinte și expresii, cuvântul relevant, ce e făcut public, oferit — ca asertare — deciptării și înțelegerii. LOGOSUL — desigur — este o instanță superioară, în care locuiește „întreaga plinătate a dumnezeirii în chip corporal”. Menționăm această analiză, pentru a sublinia faptul că, din incidente diferite, se poate ajunge la puncte de vedere similare.

²⁴ Expresia de „holomer” este împrumutată de la C. Noica: *Scrisori despre logica lui Hermes*, Ed. Cartea Românească, București, 1986. Sensul pe care i-l dă autorul este de „parte care poartă cu sine și exprimă semnificativ generalul”; un concept similar cu cel pe care îl vom denumi „caz-tipic-exemplar”.

²⁵ Textul face parte din *Papyrusul de la Torino*; după M.E. Matei: *Miturile Egiptului antic*, Ed. Științifică, 1958, p. 97.

²⁶ Eliade, M., *Traité d'histoire des Religions*, V. Payot, Paris, 1974, p. 115-135.

²⁷ Eliade, M., *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1977, p. 18; această idee a lui Eliade e prezentă și în *Traité d'histoire des Religions*.

²⁸ „Cratylos”, în Platon, *Opere*, vol. III, Ed. Științifică și

Enciclopedică, 1978, p. 285.

²⁹ Jung, C. G., *Psychologie et alchimie*, Ed. Buchet, Chastel, 1970, Paris.

³⁰ Mc Luhan Marshall, *Galaxia Gutemberg*, Ed. Pol., 1975, p. 99.

³¹ Pelletier, A., *Materialismul istoric și istoria civilizațiilor*, Ed. Pol., 1973, p. 121.

³² Lévi-Strauss, C., *Structura miturilor, în Antropologia structurală*, Ed. Pol., 1978, p. 246.

³³ Mc Luhan, Marshall, *Pour comprendre les média*, Ed. Seuil, 1968, p. 103-104.

³⁴ Goga, O., *Casa noastră, în Poezii*.

³⁵ Arrianus, *Expediția lui Alexandru cel Mare în Asia*, Ed. Științifică, 1966, p. 151. Din aceeași ediție sunt și citatele următoare din carte.

³⁶ *Alexandria*, B.T., București, 1960.

³⁷ *Istoria augustă*, Ed. Științifică, 1971, p. 257.

³⁸ *Plutarh, Vieți paralele*, IX, Ed. Științifică, 1957, p. 120.

³⁹ *Cassius, Dio, Istoria Romană*, I, Ed. Științifică, 1973, p. 536.

⁴⁰ Textul istoric este sintetic, ca orice poveste și istorisire ce conține ființe intermediare. La acest nivel sinteza își dezvoltă aspecte particulare, nu numai prin selecționarea documentelor și modul de organizare a materialului, ci și prin perspectiva, prin punctul de vedere al autorului care e marcat de opțiuni personale și de ideologia la care aderă. De aceea, aceeași istorie, același eveniment sau epocă istorică pot beneficia — și beneficiază de fapt — de mai multe istorii paralele.

⁴¹ Toynbee, A., *Orașele în mișcare*, Ed. Pol., 1979.

⁴² Marx, K., *Bazele criticii economiei politice*, Ed. Pol.,

1972.

⁴³ Construind orașul, omul dezvoltă o geometrie; iar geometria este inerentă construcției urbane. Totuși, orașul fiind un topos de înrădăcinare umană, sediul practicilor umane, „viu” nu poate fi încărcat de geometrie. Geometria nu poate, prin ea însăși, rezolva în ansamblu problemele orașului. Construcțiile urbane perfect geometrice din Sicilia, din secolele XVII-XVIII, au fost perfect sterile (vezi Grigore Arbore, *Cetatea ideală*, Ed. Meridiane, 1978).

⁴⁴ *Quintilian, Arta oratorică*, B.T., 1974, vol. I, p. 242-244.

⁴⁵ Această apariție a categoriilor aristoteliene în marginea „cazului” seamănă până la un punct cu viziunea lui Augustin, menționată anterior. E posibil ca Augustin să fi avut în vedere tocmai tradiția retorică. În pasajul din *Quintilian*, legătura cu „cazul” este explicită, relevând astfel chiar dubla poziție a categoriilor: cea de a fi prezente în câmpul logosului uman și, concomitent, în realitatea independentă de om.

⁴⁶ Dostoievski, *Crimă și pedeapsă*, Ed. pentru Literatură Universală, 1969, p. 391.

⁴⁷ Cu această ocazie, Raskolnikov uită temporar că a ucis-o pe nevinovata Lizaveta Ivanovna. Acest pasaj, în care Raskolnikov își închipuie că a ucis un principiu, e încadrat în alte două teze. În primul rând, teza paulină asupra permisivității (din epistola I către Corintieni), invocată de afirmația „totul e permis” (partea a II-a a tezei; „dar nu totul e de folos” este evident omisă). În al doilea rând, teza „existențialistă” prin care se afirmă: „vreau să trăiesc și eu ... și nu vreau să aștept fericirea generală”. Prin simetrie, și această teză e prezentă trunchiat.

⁴⁸ Bahtin, M., *Problemele poeziei lui Dostoievski*, Ed. pentru Literatură Universală, 1970, p. 150.

⁴⁹ Albères, R. M., *Istoria romanului modern*, Ed. pentru Literatură Universală, 1968.

⁵⁰ În franceză mai sunt și alți termeni privativi pentru nebun (nebuie), ca „insensé”, „dément”, dar și termeni pozitivi ca „folie” (ciudat, venind de la latinescul „follis” ce însemna „sac”, „balon plin cu aer”) și „manie”. Ultimul termen venind din greacă și latină dă în românește mânia; o altă expresie greacă, „epilembao”, însemnând „a apuca”, „apucat”, a dat „epilepsia”; oricum avem și în românește expresia — similară nebuniei — de om „apucat”; dar se spune și „lucra ca un apucat”, după cum „lucra ca un nebun”...

⁵¹ Există și un rang înalt, spiritual al „mărturiei”; în Evangheliile, Ioan Botezătorul și Isus afirmă mereu că ei „mărturisesc” despre Dumnezeu, despre Adevăr. Acest sens al mărturisirii depășește însă problema, deși e strâns legat de experiența omenească, experiență importantă și pentru biografie și pentru științe și pentru filozofie.

⁵² E interesantă situația în care, lipsind un câmp teoretic organizat, se ridică problema inițială dacă un fapt „există?”, iar dacă există, ce caracteristici are. Astfel de fapte, dacă sunt înregistrate și descrise așa încât să se impună judecării comunității științifice, vor pretinde un câmp teoretic corelativ. De pildă, în timpul nostru, fenomenul O.Z.N.

Problema menționată mai sus apare ca o reluare parțială a suitei de întrebări pe care le formulau în vechime retorii și filozofii, și anume, ei se întrebau succesiv: „Dacă ceva există? Dacă este, ce este? Dacă există și știm ce este, atunci de câte feluri este? Și, în sfârșit, pentru ce este? Întrebări ce se

puteau pune privitor la o cauză (vezi Quintilian) sau privitor la o chestiune așa de gravă ca „Ce este filosofia?” (vezi David). Anticii nu gândeau însă existența a „ceva” în raport cu un câmp teoretic corelativ.

⁵³ Platon, *Dialoguri*, Ed. pentru Literatura Universală, București, 1968, Apărarea lui Socrate, p. 22, traducere C. Papacostea.

⁵⁴ Blaga, L., *Paradis în destrămare*, vol. Lauda somnului.

⁵⁵ Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?* Traducere în limba română: „Ce este metafizica?” în Heidegger: *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Pol., București, 1988, traducere Th. Kleininger și G. Liiceanu, p. 33-51.

⁵⁶ Noica, C., *Tratat de ontologie*, în vol. *Devenirea întru Ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 167-390.

⁵⁷ Eminescu, M., *Luceafărul*.

⁵⁸ La acest nivel îl vom invoca din nou pe Kant. Gândirea sa a fost centrată de judecată și nu de silogistică — precum cea a lui Aristotel — sau de concept — precum cea a lui Hegel. Aceasta rezultă nu numai din titlul celei de a treia critici, sau din termenul de „Critică” (=judecată) pe care-l dă operei sale. Ci și din conținutul „Criticii rațiunii pure”, unde judecata este terenul și termenul ferm al „deducției transcendente”.

⁵⁹ Conștiința este plasată în această sistematizare la polul „individualului” uman. Deși sensul său conceptual, categorial, nu o reduce la o asemenea cantonare. Conștiința pe care o comentează Kant este o instanță definitorie pentru ansamblul ființei raționale, al oricărei ființe raționale chiar. E drept că în cadrul fenomenologiei (Husserl) există tendința

nemărturisită de a echivala problema filozofică „transcendentală” a conștiinței cu cea a individului conștient; de unde necesitatea constitutivă a acesteia de „a fi împreună cu altul”, inserată într-o comunitate a intersubiectivităților. Dar tocmai această tendință face ca problema conștiinței să piardă ceva din gravitatea filozofică pe care o avea la Kant. Am optat pentru formula menționată mai sus, deoarece dintre toate instanțele conceptual-categoriale majore care circumscriu ontologia existenței umane — spirit, rațiune, logos, intelect, teorie, practică etc. — conștiința este singura care poate accepta individualitatea. Iar comentariul eseului de față, care se plasează doar pe drumul spre câmpul abstract al elaborărilor filozofice, are nevoie de termeni ce pot ordona problematica existenței umane. De altfel, chiar cantonând metodic conștiința la polul individualității, caracteristicile sale esențiale — ca reflexivitatea, intenționalitatea, polaritatea, subiect-obiect, judecarea sintetică etc. — se răsfrâng asupra ansamblului. Ideea pe care vrem să o subliniem însă este aceea că nici una din instanțele umanului — și deci nici conștiința — nu e un fapt prim, ci o instanță derivată din ansamblul complex pe care îl determină.

⁶⁰ Când Husserl vorbește despre cogitația sau „judecarea ante-predicativă”, el surprinde un moment esențial de articulare între conștiință și logos. Conștiința se înrădăcește în individual și în sine însuși; logosul se oferă ca instanță supraindividuală, practico-teoretică, centrată de judecare. Ceea ce emerge activ și se instituie pozițional, înainte de reafirmarea predicativă orientată a realului, pe care cogitația (sau judecarea) propriu-zisă o realizează, reprezintă însăși deschiderea, orientarea și articularea instanței individualului

conștiinței cu instanța de intermediere a logosului. Husserl nu a ajuns însă să progreseze până la articularea cu instanța spirituală a absolutului.

⁶¹ Problema adevărului este dezbătută tradițional din trei perspective: — cea gnoseologică, a corespondenței dintre cunoaștere și realitatea „exterioară” subiectului; — cea ontologică, a afirmării împlinite și depline, exemplare a unei ființe reale; — cea transcendent-trancendentală, a adevărului absolut, care se confundă cu realitatea absolută a ființei supreme. Într-o abordare antropologică, toate aceste trei instanțe pot fi avute în vedere. Dar un comentariu pertinent și riguros al problemei adevărului nu poate fi făcut decât împreună cu problema realității; și concomitent cu analiza și comentarea altor instanțe ontologice.

POST-SCRIPTUM

Lucrarea de față se înscrie în proiectul unei trilogii a cărei primă parte a apărut în 1989 la Editura Facla sub titlul „Introducere în psihopatologie antropologică”; iar cea de a treia urmează să apară. Domeniul abordat e cel al antropologiei filozofice. Am folosit stilul eseistic cu toate riscurile inerente, nu doar pentru că e mai accesibil unui public larg, ci pentru a dispune de un material de referință în vederea prezentării unei expuneri speculative sistematice.

Textul acestei cărți a fost scris între 1975 și 1985, într-o perioadă de minunate întâlniri și discuții la Păltiniș cu regretatul Constantin Noica pe care autorul l-a cunoscut dintr-un unghi în parte diferit de cel relevat publicului prin „Jurnalul de la Păltiniș” și „Epistolar”.

Eseul despre Ființele Intermediare are și un cvasi-coautor spiritual, menționat în dedicație.

Mulțumesc tuturor celor care au citit critic manuscrisul, în special domnilor Bruno Würtz și Eugen Dorcescu. De asemenea celor ce m-au ajutat la redactarea practică a lucrării, doamnelor Cap Jenica și Valea Luminița.

Timișoara, mai 1990

CUPRINS

Prolog

I

Despre locuri, țărâmurii și despre locuința ființelor intermediare

Sinteza povestirii și timpurile ei

Despre numele, chipul și caracterul ființelor intermediare

Logos și rostire

II

Zei, eroi și oameni

Monumentul

Orașul și agora, cazul și retorica

Raskolnikov sau despre unele fețe ale povestirii romanului

Elogiul nebuniei

Biografia

III

Tipologia

Lucrul

Despre daimon, etică și comerț

Despre îngeri și dezlănțuirea lumilor posibile

Epilog

Note, comentarii și bibliografie

Post-scriptum