

EON

Revistă academică semestrială editată de / Publisher:
„Eon” – Asociație pentru Promovarea Culturii, Artei, Educației și Cercetării Științifice
Partener: Editura *Agnos* din Sibiu

VOL. 3, NR.1 / 2022



ISSN 2734 - 8296
(Print)

ISSN-L 2734 - 8296

ISSN 2734 - 830X
(Online)



<https://revista-eon.webnode.ro/>
e-mail: revista.eon2020@gmail.com

Director de onoare:

Romeo PETRAȘCIUC, Editura *Agnos* din Sibiu

Redacția / Editorial board

Redactor-șef / Editor-in-chief:

Gabriel HASMAȚUCHI, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România) & Uniunea Scriitorilor din România

Coeditori / Coeditors:

Alexandra BALM DUMITRESCU,
New Zealand Society of Authors (Noua Zeelandă)

Anca DAVID, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Răzvan ENACHE, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Adriana MARTINS, Universidade Catolica Portuguesa (Portugal)

Jarmila MILDORF, Paderborn University (Germany)

Raluca STANCIU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Colegiul științific / Scientific council:

Mihaela ALBU, Uniunea Scriitorilor din România

Adrian ALUI GHEORGHE, Uniunea Scriitorilor din România

Dan ANGHELESCU, Uniunea Scriitorilor din România

Lia Alexandra BALTADOR, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, România

Kathrin BOUVOT, University of Vienna, Austria

Diana CÂMPAN, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia (România)

Viorel CERNICA, Universitatea din București (România)

Marius CUCU, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava (România)

Theodor DAMIAN, Metropolitan College of New York (SUA)

Liliana DANCIU, Centrul de Cercetare a Imaginarului "Speculum", Universitatea "1 Decembrie 1918" Alba Iulia (România)

Dragoș DRAGOMAN, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Virgil DRĂGHICI, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj (România)

Ion DUR, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Viorella MANOLACHE, Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu” al Academiei Române, București (România)

Ovidiu MATIU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Marius-Iuliu MORARIU (Ieromonah Maxim), Universitatea Pontificală „Angelicum” (Italia)

Delia MUNTEAN, Centrul Universitar Nord din Baia Mare - Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Constantin NECULA, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu (România)

Marian NENCESCU, Institutul de Filosofie „C. Rădulescu-Motru” - Academia Română

Amalia PAVELESCU, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

Ovidiu PECICAN, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (România)

Bogdan POPOVENIUC, Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Rodrigo Inácio Ribeiro SÁ MENEZES, PhD, Cercetător independent, Brazilia

Constantin SCHIFIRNEȚ, Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București (România)

Gianluigi SEGALERBA, aka - Arbeitskreis Kulturanalyse Universität Wien (Austria)

Maria SINACI, Universitatea de Vest „Vasile Goldiș” din Arad (România)

Marco SONZOGNI, Victoria University of Wellington, Noua Zeelandă

Delia SUIOGAN, Centrul Universitar Nord din Baia Mare - Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Lucian-Vasile SZABO, Universitatea de Vest din Timișoara (România)

Alina ȚENESCU, Universitatea din Craiova (România)

Ioan Radu VĂCĂRESCU, Uniunea Scriitorilor din România

Teodor VIDAM, Centrul Universitar Nord din Baia Mare - Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)

Tehnoredactor: Gabriel Hasmațuchi

Coperte realizate de Petru Adrian Danciu

Adresa redacției:

Revista *Eon*

Aleea Frații Buzești, nr. 12, sc. B, ap. M2,
loc. Sibiu, jud. Sibiu, România

Cuprins / Table of Content

Viorella Manolache: <i>Deleuze – z ca în zigzag</i>	1
Cristian Pașcalău: <i>Valoarea semnului lingvistic în concepția lui Ferdinand de Saussure. Implicații lexico-semantice (I)</i>	11
Till Kinzel: <i>Amerikanische Blicke auf Italien und seine Kunst am Beispiel der Italienfahrten von H. W. Longfellow, J. F. Cooper, N. Hawthorne</i>	21
Dragoș Dragoman: <i>Rousseau, religia naturală și pietismul protestant</i>	35
Anca Sîrghie: <i>Lucian Blaga și Radu Stanca, sub zodia unor afinități elective</i>	43
Mircea Băduț: <i>Stagnation in human evolution?</i>	59
Cristian Pașcalău: <i>„Strategii fractale” în orizontul transdisciplinarității</i>	65
Dragoș Dragoman: <i>„Lemnul strâmb al omenirii” și rindeaua super-statului birocratic modern</i>	70

© Revista *Eon*, doar pentru prezentul volum
© *Autorul/Autorii*

Fiecare autor își asumă răspunderea privind originalitatea lucrării publicate, iar responsabilitatea pentru opiniile exprimate îi revine integral.

Deleuze – z ca în zigzag

Viorella MANOLACHE

Institutul de Științe Politice și Relații
Internationale „Ion I. C. Brătianu”,
București

e-mail: vio_s13@yahoo.com

Title: Deleuze - Z as in Zigzag

Abstract: The present article approaches – accepting *Deleuze gestures of a huge Z in the air* – the zigzag as method and original movement, as a way of contextual recovery dedicated to the *dark precursor* (via Paulo de Assis, Paolo Giudici, 2017 and Eleanor Kaufman, 2021), recognizing that the concept adds meaning to the attributive-identifying syntagma *Dark Deleuze* (Andrew Culp, 2016). On the one hand, Deleuze's perspective anticipates and corrects the hypothesis of Eleanor Kaufman, when assesses the concept [the *dark precursor*], naming it "the relatively unelaborated term by Deleuze" or ante-extrapolates the idea that Paulo de Assis and Paolo Giudici decreed it through an "extremely poetic operator", by positioning the Z on the keyboard, as a *dispositif of power and/or power relations*. On the other hand, the syntagma *Dark Deleuze* can be related to the prevalence of the constitutive Z: the questions asked by Claire Parnet if *he is happy to have a Zed in his name*, Deleuze is not only delighted, but fulfilled, that it has reached a level of thinking that defines and fixes the *posthumel/postZumous* area.

Keywords: *Dark precursor; Dark Deleuze; Z as in Zigzag; Abecedar.*

1. Deleuze – Z = Zigzag

Abecedarul, marca Deleuze, reprezintă până-la-un-anumit-punct o producție mediatică atribuită oralității vizuale, de-la-acel-punct (al încrețirii unui presupus în Afară) redresându-se (experimental) pe/în suportul unei video-filosofii jurnalistice. Gilles Deleuze se lasă interviuat¹ (în spațiul domestic, prin participare la actul văzut – filmat în propriul apartament!), iar succesiunea secvențelor echivalează unei demers văzut-enunțabil, inclus experimentului dublurii: Deleuze = dublul / corespondentul lui Foucault: ceea ce Deleuze îi atribuie lui Foucault re/devine un altceva care conturează-prin diferență-identitatea. Un nou arhivist acționează după propriile reguli (Deleuze despre Foucault²) / un filosof se deplasează spre suportul

¹ Demersul transparent este cu atât mai relevant, cu cât Deleuze conservă reacția filosofică refractară, privind participarea la dezbateri publice. Tocmai din această perspectivă, *Abecedarul* nu este un interviu în sensul clasic/tehnic al termenului, ci un dialog.

²Gilles Deleuze, *Foucault* (Cluj: Idea Design & Print Editură, Cluj, 2002), 11-14.

video, în concordanță cu spiritul orientării mediatice a filosofiei (Deleuze oferindu-se pe sine); *noul arhivist anunță că nu va mai ține seama (înadins) decât de enunțuri. Mobil, se va instala pe un soi de diagonală care va face lizibil mesajul care nu putea fi surprins din alt loc, adică tocmai textul compus din enunțuri* (Deleuze despre Foucault) / video-ul-scriptural. Deleuze se mișcă și se deplasează (asemeni lui Foucault) într-un spațiu corespondent (expus) al *emisiilor de singularități; dacă „puține lucruri pot fi efectiv spuse până la urmă”, Foucault ține însă să ne liniștească (...) Ceea ce contează aici este regularitatea enunțului: nu o medie, ci o curbă*. Deleuze afirmă (concluzionează – „și așa am terminat”) că Z-ul [marele Z + înțelepciunea Z(en) – maestrul care aplică lovitura de băț discipolilor] reprezintă *lucrul spus la urmă*, echivalent al *precursorului sumbru* (in/nevizibil), obsedat de fulgerul care face lucrurile vizibile, semnificând nașterea lumii, în ipostaza de creator de gând și de filosofie. Ceea ce contează [aici] nu este altceva (*nici media, nici curba*) decât existența semnului pe care Deleuze îl marchează vizual – *un imens Z în aer*³.

Vizual-intervievat, Deleuze *re-scripturalizează* (*Abecedarul* reprezintă un demers textual imposibil a fi detașat de forma de manual/scrisă), inducând (în același registru Deleuze & Foucault) deprinderea imaginat(r)ă de a bate la mașină: „Tastatura unei mașini de scris nu este un enunț; însă seria aceasta de litere – A, Z, E, R, T, enumerată într-un manual de dactilografie, este enunțul ordinii alfabetică adoptate de mașinile de scris franțuzești (...) Astfel de mulțimi nu au o construcție lingvistică regulată; dar sunt, totuși, niște enunțuri⁴ (...) AZERT, pe tastatură, este un ansamblu de focare de putere, un ansamblu de raporturi de forță între literele alfabetului limbii franceze, în funcție de frecvența lor, și degetele mâinii, în funcție de distanțele dintre ele”⁵. Elementele mulțimii A, Z, E, R, T devin, în contextul *Abecedarului*, corespondentele lui X, Y, Z – cu un Z dominant/cu plus de forță („X” este necunoscut și „Y” este nespun, (im-/ ne-)pronunțabil, indicabil), element bifurca(n)t, care trimite la începutul lui A, tocmai prin ceea ce încheie – nu mai urmează nimic după Z, proiectând imaginea unui cumul de enunțuri pecetluite în numele filosofilor – Zen, Zarathustra, LeibniZ, SpinoZa, NietZsche, BergZon (ingeniozitate în enumerare a lui Claire Parnet – drept replică non-verbală, Deleuze zâmbește/râde) și... DeleuZe.

Prezentul articol va *vedea* – urmând semnul lui Z făcut de Deleuze, în aer – *zigzagul* o metodă/ mișcare și rută originară, pe care o va considera și o modalitate de recuperare contextualizată a demersurilor dedicate *precursorului sumbru*, recunoscând că acestea conferă un plus-sens sintagmei atributiv-identificatoare *Dark Deleuze*. În/prin chiar demersul de *Abecedar*, Deleuze clarifică sensul ambelor

³The Deleuze Seminars, Gilles Deleuze: The ABC Primer / Recording 3 – N to Z, <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/gilles-deleuze-abc-primer/lecture-recording-3-n-z>, accesat în 13 octombrie 2021.

⁴ Gilles Deleuze, *Foucault*, 11.

⁵ *Ibidem*, 19.

construite: „există un termen care îmi place mult și pe care l-am folosit în cărțile mele. Cineva a explicat că între două potențiale apare un fenomen care a fost definit de ideea unui *precursor sumbru*. Acesta pune diferite potențiale în relație și, odată ce călătoria (traiectul) său are loc, potențialii intră într-o stare de reacție și, între cei doi, evenimentul vizibil clipește (*apare* s.n.) sub forma fulgerului”⁶.

Pe de o parte, recursul lui Deleuze anticipă, corector, ipoteza de la care demarează Eleanor Kaufman, atunci când evaluează conceptul [*precursor sumbru*], denumindu-l „termenul relativ neelaborat de Deleuze” sau când ante-extrapolează ideea pe care Paulo de Assis și Paolo Giudici o decretau printr-un „operator extrem de poetic”, prin chiar poziționarea Z-ului pe tastatură, drept *ansamblu de putere, de raporturi de forță*. Pe de altă parte, se poate relaționa sintagma *Dark Deleuze* cu prevalența lui Z constitutiv: întrebării adresate de Claire Parnet dacă este *fericit* că Z-ul este inclus în conținutul numelui său, Deleuze se arată nu doar încântat, ci împlinit, deoarece este convins că a ajuns la un nivel al gândirii care definește și fixează arealul postum/postZum.

2. DeleuZe: Z-ul dedus/inclus în *precursorul sumbru*⁷

Produs conceptual, germinat ideatic în intervalul anilor de studiu doctoral (1967–1968), conceptul *precursorul sumbru* dispune de o afirmare teoretică în/prin semnalarea termenului în cadrul Societății Franceze de Filosofie (28 ianuarie 1967, textul *La Méthode de Dramatisation*, publicat în „Bulletin de la Société Française de Philosophie”), mai apoi, în anul 1968, lansat, decisiv, în/prin lucrarea *Diferență și repetiție*, aliaj terminologic absent din textele ulterioare ale lui Deleuze, dar reafirmat douăzeci de ani mai târziu, în anul 1988, în ultimele minute ale seriei de opt ore ale interviurilor lui Deleuze cu Claire Parnet, cuprinse în *L'Abécédaire*.

Eleanor Kaufman⁸ imprimă termenului de *precursor sumbru* o doză de perseverență structural-ontologică investită perturbator, deferind gândirii lui Deleuze, cvasi-forța structurilor și a formelor implicate; dar, mai mult decât atât, extinde sensul conceptului asupra implicațiilor unei „ontologii sumbre pe care Deleuze însuși a ales să nu o întreprindă”⁹.

⁶ The Deleuze Seminars, *video menționat*.

⁷ Termenul de „précurseur sombre” permite o întreită traducere/receptare – *precursor întunecat* (via Paul Patton, în traducerea din anul 1994 a lucrării *Difference and Repetition*) – *precursor sumbru* (opțiunea de traducere a lui Charles J. Stivale, cu privire la transcrierea interviurilor din *L'Abécédaire*, 2000) sau *precursor obscur* (varianta lui Michael Taormina, utilizată în traducerea textului *The Method of Dramatization*, 2004). Articolul de față va agreea sensul prim – deopotrivă – livrat de Deleuze în conceptul inițial, dar și reafirmat în detenta îndrumătoare a *Abecedarului*!

⁸ Eleanor Kaufman, *Deleuze, The Dark Precursor. Dialectic, Structure, Being* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2021).

⁹ *Ibidem*, 3-4.

Delimitarea structurii *precursorului sumbru* – dinspre sfârșitul anilor 1960 –, îi (de)servește lui Deleuze drept fond constitutiv/*nucleu ascuns* al propriei ontologii, consideră Eleanor Kaufman, identificând suprapunerea de registre între/dintre Blanchot & Deleuze, în conferirea unui sens director adjectivului *sumbru*. *Întunericul de la miezul nopții* este dominat, la Blanchot, de prevalența lui „a fi”, demarând un proces de definire al convergenței ființei și al devenirii, într-un prezent imposibil de precizat („ceasul care nu a venit încă niciodată, care nu trece niciodată, viitorul pur, de neînțeles, ora eternă trecută”), identificabil cu reprezentarea pe care Deleuze o dedică momentului producerii evenimentului, cel care, prin impasibilitatea și prin impenetrabilitatea pe care o (de)ține, nu are prezent, în sensul retragerii și al avansării simultan-opuse, direcție agoniza(n)tă a lui *a fi ca fiind* „ceva ce tocmai s-a întâmplat și ceva pe cale să se întâmple; niciodată ceva ce se întâmplă”¹⁰.

Comasarea registrelor funcționează în/prin paralelismul evidențiat: „momentul ființei miezului nopții este prezentul momentan al neantului pur. Miezul nopții nu este marcajul a nimic tangibil – nu există nimic acolo decât întuneric și noapte – totuși, din cauza acestui moment de neant, timpul este făcut să-și repete cercul continuu al devenirii. Miezul nopții în sine *nu este* cu adevărat; este o prezență absentă, una care se înregistrează doar ca prezență datorită mișcării devenirii sale”¹¹.

Nucleu la vedere sau demers premeditat întreprins, precursorul sumbru este inventariat de Deleuze într-un și printr-un dublu registru. Primul vizează arondarea triadei *abis nediferențiat-neant întunecat-animal indeterminat* regulii lui versus – vs. – *neant alb-suprafață redevenită calmă vs. determinări nelegate*, menținând în subsidiarul (in)diferenței, deopotrivă, inflexiunile lui Blanchot, dar și explicațiile din *Abecedar*: „Fulgerul, de pildă, se distinge de cerul întunecat, dar trebuie să-l târască după el, ca și cum s-ar distinge de ceea ce nu se distinge. S-ar spune că fondul urcă la suprafață, dar continuând să rămână fond. Diferența este această stare a determinării ca distingere unilaterală (...)”¹². Al doilea extrapolează contextul, numind documentar, ceea ce Deleuze explica printr-un *imens Z în aer*: „Fulgerul se produce între intensități diferite, însă el este anunțat de un precursor sumbru, invizibil, insensibil, care îi determină dinainte drumul răsturnat în gol. La fel, orice sistem își are un precursor sumbru care asigură comunicarea între seriile mărginite. (...) Nu încapе îndoială că există (*indeterminat* – s.n.) o identitate a precursorului, și o asemănare între seriile pe care el le pune în comunicare”¹³. Ceea ce primează este, deopotrivă, *poziția în acțiune a precursorului* – diferența(n)t al diferențelor –

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, 156.

¹² Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție* (București: Editura Babel, București, 1995) 53.

¹³ *Ibidem*, 180.

și substanța puterii de care dispune, survenită din ipostaza de „în-sine a diferenței”, de „diferit al diferitului”, de „diferență de gradul doi”.

Referirile incluse reafirmă contextul ideatic produs al textului *The Method of Dramatisation*¹⁴, recunoscând în/prin *precursorul sumbru* diferențiatorul invizibil, imperceptibil (*fulgerul*), cel care „induce fenomenele de cuplare între serii, de rezonanță internă în sistem, și mișcările forțate sub forma unei amplitudini care debordează din seria de pornire însăși”¹⁵. Setul de determinări numit – câmp de individualizare, diferențe intensive, *precursor sumbru*, cuplare, rezonanță și mișcare forțată, subiect, dinamism(e) spațio-temporale – conturează coordonatele multiplicare ale întrebărilor-cheie – *Cât? Cine? Cum? Unde și când?* – , constituind cadrul experimental care presupune comunicarea dispartă, cumulul de rezonanțe și de mișcări, dar și intervenția decisivă a pluralului *precursorilor sumbri*: *precursorii* mențin câmpurile intensive în starea de activitate¹⁶.

În seria dezbaterilor/discuțiilor care urmează prezentării lui Deleuze, două dialoguri imprimă cu plus-sens problematica *precursorului*. Primul vizează chestionarea emisă de M. P.-M. Schuhl, cu privire la dinamizarea-prin-autoreglare a opoziției natural-artificial, cea care îi oferă lui Deleuze pretextul unei rediscutări a categoriilor nediferențiate (natural – artificial) ale căror ritmii sunt raportate la parcursuri, locuri și direcții, la tipul de organizare, la subiecții parțiali implicați și la *precursori*¹⁷. Al doilea se referă la critica adresată de M. F. Alquié, referitoare la metoda pe care o folosește Deleuze, care împrumută aplicații din diferite științe, dar care recurge la extrem de puține argumente din filosofie (este un singur exemplu filosofic, acela al adevărului, dar și acesta este anemic, dizolvat în determinări psihologice sau psihanalitice). Argumentul lui Deleuze valorizează nu numai filosofia teoriei sistemelor, ci inclusiv sistemul particular filosofic, compus din specificitatea dinamismelor, a subiectelor și a *precursorilor* care conferă condițiile necesare ca metoda să dispună de sens¹⁸.

Deleuze revine și a doua oară, în op-ul dedicat lui *Foucault*, prin chiar forța politică care funcționează, ca analogie, pentru enunțul ale cărui condiții sunt extrase din propria-i structură, în timp ce regimul enunțurilor apelează la modalitatea de încrucișare (în *zigzag*) a cuvintelor, a frazelor și a propozițiilor. *Sumbru* ilustrează, semantic, în acest context, referința la principiul istoric general pe care îl aplică Foucault: dacă „dincolo de perdea nu este nimic de văzut”, în sensul în care *în spate* sau *dedesubt* nu există nimic, soclul enunțiativ înregistrează,

¹⁴ Gilles Deleuze, „The Method of Dramatisation,” *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. LXII (1967): 89-118.

¹⁵ *Ibidem*, 94.

¹⁶ *Ibidem*, 95.

¹⁷ *Ibidem*, 101-102.

¹⁸ *Ibidem*, 105-106.

deopotrivă, înscrierea aparentă, formală și pe cea ascunsă, forma expresiei fiind „alcătuită din enunț și din condiția acestuia, din soclu sau perdea”¹⁹.

Paulo de Assis și Paolo Giudici²⁰ introduc noțiunea de *precursor sumbru* în arealul problematicei privind capacitatea de a produce comunicarea între sistemele eterogene de cuplare și de rezonanță fără pre-determinarea acestora, considerând noțiunea una „extrem de poetică”. „Invenție dintre cele mai expresive”, recurs articulador care arondează disparitatea oricărui sistem intensiv dat, sau formulă de conectare a câmpurilor eterogene de forțe, aceasta dispune de *puterea* transductivă de a da formă și structură conceptelor care formează sistemul de gândire al lui Deleuze. Dacă *precursorul sumbru* nu poate fi niciodată considerat ca „deja constituit”, acesta corespunde modulării între/dintre potențialități și intensități – fără a fi un set de relații, și reprezintă însăși relația/*fulgerul* care luminează și precedă toate celelalte concepte. Investit cu titulatura de *maestru*, *precursorul sumbru* funcționează asemeni unui operator cu rol în ghidarea conceptelor în/spre procesele de devenire, pregătind un set de *ucenici/discipoli* – proprii *precursori sumbri*. Ceea ce se evidențiază este arealul de relaționare al diferențelor de intensitate, *precursorul sumbru* constituind agentul, forța, activatorul, operatorul comunicării care se stabilește pentru aceste serii.

3. „Sumbrul Deleuze creează concepte doar pentru a scrie în maniera unui *science fiction* apocaliptic”²¹

Afirmația definitorie emisă de Andrew Culp este destinată (indirect) de Slavoj Žižek²² unui context revăzut doar ca formă și nu ca *substanță* directoare. Constatarea este axată pe *devenirea corelată repetiției*, precizare tributară paradoxului de sorginte deleuze-iană, potrivit căruia *noul rezidă în repetiție*. În acest areal conceptual, consideră S. Žižek, „apariția Noului schimbă trecutul însuși, adică schimbă retroactiv nu trecutul actual – *nu suntem în science fiction* (s.n.) – ci echilibrul dintre actualitate și virtualitate la timpul trecut”²³.

A fi în afara *science fiction*-ului nu exclude maniera de a scrie în acest stil și sub amprenta *substanței*, element component-parte a unei filosofii dedicate și prelucrate de Spinoza-după-Descartes, care poziționează conceptul în arealul atributului infinit în sine, al mediului absolut neutru al multitudinii. Și, mai mult decât atât, substanța transpusă în analogia absenței subiectivității sau a

¹⁹ Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, 52.

²⁰ Paulo de Assis, Paolo Giudici (eds.), *The Dark Precursor, Deleuze and Artistic Research*, 2 vol. (Leuven: Leuven University Press, 2017).

²¹ Andrew Culp, *Dark Deleuze* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016).

²² Slavoj Žižek, *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences* (London and New York: Routledge, London and New York, 2012).

²³ *Ibidem*, 11.

subiectului ca mediere irigă cu o nouă semnificație *precursorul sumbru*, „mediator între două serii diferite, punct de sutură între acestea”²⁴. Dacă ar fi să găsim – *cu orice preț al substanței!* – elementul de impregnare, în maniera *science fiction*, acesta s-ar situa în chiar detenta *precursorului sumbru* al complexului lui Oedip, exact acolo unde S. Žižek identifică locul în care forța de reprimare a *mașinilor doritoare* se intersectează cu sine-prin-alteritate, și acolo unde a răspunde la dubla perspectivă a chestionării – „Cum reprimă matricea oedipală fluxul liber al mașinilor care doresc?” devenită, „Ce fel de mașină de dorință este Oedip?” – se cere raportată la „precursorul sumbru al complexului *oficial* (familiar, normalizator etc.) oedipian (...) A concepe *aversul lui Oedip*, în accepția lui Lacan, ca pe un fel de precursor sumbru în varianta lui Deleuze care mijlocește între două serii”²⁵.

Metoda este una a *science fiction*-ului, acceptând schimbarea retroactivă pe care o operează Deleuze, *precursorul sumbru* fiind semnificantul care *precedă* intensități, determinându-le *în avans*, deopotrivă, ca identificator al unei *metadiferențe*, dar și ca diferențiator de grad secund. Dacă, potrivit lui S. Žižek, „obiectul = x, lipsește de la locul său, prin chiar propria identitate”²⁶, atunci z-ul devine, în acest context, ceea ce b Buchanan-ian implica prin momente textuale citite invers, cu scopul de a nu confunda efectele și cauzele. Astfel, z-ul, ca raportare inversată, implică transcenderea cauzei permutând raportarea – *precursor sumbru* = *mediator de dispariție*, într-un sens nou și într-o perspectivă inedită care intervine retroactiv asupra unui pseudo-element capabil, în corpus-ul multitudinii de elemente, să substituie posibilele relații stabilite. Pe de o parte, factor apt de scurtcircuitare, pe de altă parte, punct/intensitate de mediere, *precursorul sumbru* devine însuși mecanismul generator al *science fiction*-ului deleuze-ian: „Ideea nu este atât de a identifica substitutul realității în fantezie (...) ci, mai degrabă, de a identifica substitutul”²⁷.

4. Dark Deleuze

Demersul lui Andrew Culp²⁸ transcende cumulul de repere teoretic-investigative dedicate lui Gilles Deleuze, deferindu-i acestuia un alt nume – *Dark Deleuze* – prin care pivotează în aria a trei coordonate intermedia(n)te de sens: poziționarea în contra „canonului bucuriei”, celebrație care (re)cunoaște în/prin (Gilles) Deleuze, gânditorul idealist-naiv al conectivității afirmative; reargumentarea persistenței unei negativități cu efect de raportare *întunecată* la reperele de construcție pe care (*Sumbrul*) Deleuze le așază la fundamentul de

²⁴ *Ibidem*, 30.

²⁵ *Ibidem*, 70-71.

²⁶ *Ibidem*, 72-73.

²⁷ *Ibidem*, 149.

²⁸ Andrew Culp, *Dark Deleuze*.

construcție al lumii și predispoziția aceluiși (*Sumbrul*) Deleuze pentru termenii contrari care ghidează sarcina creației.

Dacă biografic, (*Gilles*) Deleuze este predispus unui angajament ferm cu privire la afirmarea deplină a bucuriei de a fi și de a gândi, fără a pierde această stare acompaniatoare, (*Sumbrul*) Deleuze o dublează cu resentimentul negativității, întâlnirea celor două stări având ca efect, ceea ce Andrew Culp va (de)numi prin reperele individualizate ale „canonului bucuriei”, drept formulă care reunește, deopotrivă, pasivitatea contemplării/uimirii, dar și acțiunea de a crea concepte, operând cu ansambluri-rezultat al unei aprofundări dedicate proceselor continue de diferențiere.

În starea prezentului, (*Gilles*) Deleuze este luminos; în partea întunecată, (*Sumbrul*) Deleuze operează cu cinism și revoltă și înstăpânește registrul umbrelor, printr-o „negativitate revoluționară”, ca marcă atribuită unei „lumi caracterizate prin fericire obligatorie, descentralizare și supraexpunere”²⁹, propunând un *contra-canon* perpetuat în/prin registrul prefixelor pe care le (am)plasează sub semnul impregnant al pesimismului și al negativității. Pe de o parte, (*Gilles*) Deleuze invită explicit la găsirea de motive pentru a crede în această lume, așa cum, pe de altă parte, (*Sumbrul*) Deleuze avertizează cu privire la cinismul criticii ideologice ca rațiune de a respinge lumea reală drept iluzie și la capcana de a (supra)pune cunoașterea credinței: „Deleuze (*Gilles* – s.n.) începe cu o devenire-activă legată de forțele care autoproduc realul. Dar în loc să aprecieze pur și simplu forțele care produc lumea, Dark Deleuze intervine pentru a le distruge. La un moment dat, o astfel de intervenție ar fi fost numită Moartea lui Dumnezeu, sau, mai recent, Moartea Omului. Astăzi se numește Moartea acestei lumi (...)”³⁰. Deleuze inversează aporia formulată de Nietzsche, centrată pe imperativul de a „distruge pentru a crea”, (alături de Guattari), punctând evidența potrivit căreia, există o alternanță reperabilă între negativul *a distruge* și pozitivul *a crea*. Dar, mai mult decât atât, evidențiază faptul că fabricarea conceptelor cu orice mijloc este o modalitate de a rupe consensul, ca rezultat al unei catastrofe, marcate de întoarcere, oboseală, suferință și neîncredere. Astfel, (*Sumbrul*) Deleuze critică datele de ființare și de manifestare ale conectivității, atașând *perspectivei întunecate*, atacul îndreptat împotriva productivismului, cel care își fixează ca deziderat restrictiv doar „gândirea benefică din punctul de vedere al capitalismului universal”, produs fundamentat reductiv al acumulării și al reproducerii, modalitate extinsă a *gramaticii puterii*.

Calificativul „sumbrul” care sintetizează trăsătura definitorie a lui Deleuze co-implică prezența dificultății acestuia de a fi/rămâne luminos până la capăt, ezitare condiționată de „alunecarea între metafizică și normativitate”: „Sumbrul Deleuze

²⁹ *Ibidem*, ediție online, f.p.

³⁰ *Ibidem*.

este alimentat de negativitate, dar nu de antinomii. După Freud, negația nu este un produs secundar necesar al conștiinței. Lecția care trebuie desprinsă este aceea că negația înseamnă găsirea unei modalități de a spune *nu* celor care ne spun să luăm lumea așa cum este. În acest scop, calea înainte este negația nondialectică a lui Deleuze, *contrarul*, cel care funcționează ca distanță dintre două căi exclusive³¹.

Dorința mărturisită de Andrew Culp este aceea de a convinge că (*Sumbru*) Deleuze reușește să prezică finalitatea stării de fapt a prezentului [a demersului]: „sfârșitul acestei lumi, înfrângerea finală a statului și comunismul deplin. Este mult mai probabil ca pe parcurs să fie surprinse diferite aspecte ale întunericului. Ca orice altă mașină de război, un termen întunecat este învins atunci când preia izomorfic relații sau forme ale omologului său vesel. Așa că merită să rostim o notă de precauție din *A Thousand Plateaux*: chiar și atunci când este contrar, nu credeți niciodată că întunericul va fi suficient pentru a ne salva”³². Prin raportare la imaginile care compun (și) producția mediatică dedicată *Abecedarului* deleuze-ian, *mișcarea văzută* (și nu doar rostită) presupune prevalența luminii spectrale, cea care conferă existență *lucrurilor-luminoase în sine*: doar prin proiectare pe un suport-spațiu care refractă lumină, lucrurile devin sumbre, continuând însă să strălucească aidoma fulgerului în forma lui Z!

References

- Culp, Andrew. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.
- De Assis, Paulo, Giudici, Paolo eds., *The Dark Precursor, Deleuze and Artistic Research*. 2 vol. Leuven: Leuven University Press, 2017.
- Deleuze, Gilles. *Diferență și repetiție*. Traducere de Toader Saulea. București: Editura Babel, 1995.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Traducere și postfață de Bogdan Ghiu. Cluj: Idea Design & Print Editură, 2002.
- Deleuze, Gilles. “The Method of Dramatisation.” *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. LXII (1967): 89-118.
- Kaufman, Eleanor. *Deleuze, The Dark Precursor. Dialectic, Structure, Being*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2021.
- The Deleuze Seminars. *Gilles Deleuze: The ABC Primer / Recording 3 - N to Z*, <https://deleuze.cla.purdue.edu/seminars/gilles-deleuze-abc-primer/lecture-recording-3-n-z>.
- Žižek, Slavoj. *Organs without Bodies. On Deleuze and Consequences*. London and New York: Routledge, 2012.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

BIONOTE

Viorella Manolache, scientific researcher III, Ph.D., "Ion I. C. Brătianu" Institute of Political Sciences and International Relations, Romanian Academy, Bucharest, Romania. Author of numerous articles, studies, coordinator of international collective volumes - the most recent being: *Philosophical-Political Hecate-isms. The Rule of Three*, Cambridge Scholars Publishing, 2016; *Ecce Philosophia Politica. "Diferența" lui Roberto Esposito - Ecce Philosophia Politica. Roberto Esposito's "Difference"*, ISPRI Publishing House, Bucharest, 2016; with Ian Browne, *Orwell - Intelctualul anti-intelectual - Orwell, the anti-intellectual intellectual*, ISPRI Publishing House, Bucharest, 2017 and *Political Philosophy in Motion. *mkv*, Cambridge Scholars Publishing, 2017; (eds. with Dan Dungaciu) *100 Years since the Great Union of Romania*, Cambridge Scholars Publishing, 2019.

Article history

Received: 21.12.2021	Reviewed: 18.02.2022	Accepted: 21.02.2022	Available online: 20.05.2022
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	--

Valoarea semnului lingvistic în concepția lui Ferdinand de Saussure. Implicații lexico-semantic (I)

Cristian PAȘCALĂU

Universitatea „Babeș-Bolyai”,
Cluj-Napoca, Romania

e-mail: babelrealm@yahoo.com

Title: The Value of the Linguistic Sign in Ferdinand de Saussure's Framework. Lexical-semantic Implications (I)

Abstract: Our essay revisits a prominent theory in the sciences of language, namely structuralism, a paradigm that has linguistic signs at the core of its theoretical framework. In order to grasp this framework, we discuss the main concepts on which linguistic structuralism is founded: *linguistic sign*, *signifiant/signifié*, *content/expression*, *langue/parole*, *diachrony/synchrony*, *mutability/immutability*, and so forth. A special regard is given to the concept of *value*, by which language and linguistic signs form a system comparable to the game of chess or money and the monetary system.

Keywords: Ferdinand de Saussure; structuralism; linguistics; semiology; linguistic sign; value.

1. Considerații preliminare

Problema semnului lingvistic în concepția lui Ferdinand de Saussure, fondatorul lingvisticii generale ca disciplină modernă și unul dintre precursorii semioticii în arealul științelor limbajului, a suscitat, în linia timpului, numeroase dezbateri și reconsiderări din partea reprezentanților structuralismului. Evident, nu au lipsit nici poziții complementare sau antinomice ale altor școli lingvistice sau curente și orientări moderne în teoriile limbajului în privința platformei conceptuale structuraliste. De altfel, structuralismul constituie una dintre paradigmele proeminente pe plan teoretic și analitic, la care s-au raportat (și continuă să o facă) generații întregi de cercetători din câmpul științelor socio-umaniste¹.

¹Între dezvoltările (chiar în sens transdisciplinar) ale structuralismului saussurian, se cuvine menționat integralismul lingvistic, întemeiat de Eugeniu Coșeriu. A se vedea studiul „Mon Saussure”, republicat în vol. *Școala coșeriană clujeană. Contribuții*, vol. I, ed. Cornel Vilcu, Eugenia Bojoga, Oana Boc (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2016): 11-16. Totodată, recomandăm lectura a două sinteze realizate de importanți discipoli coșerieni: Vincenzo Orioles, „Coseriu e Saussure”, 29-36), respectiv Johannes Kabatek, „Tradiție și inovație: lingvistica modernă de la Saussure până în secolul al XXI-lea”, 37-50, publicate în același volum.

Contextualizând, apariția structuralismului, la începutul secolului trecut, într-o epocă de maximă efervescentă culturală novatoare (dezvoltarea teoriei relativității, emergența celei de-a șaptea arte etc.), *Cursul de lingvistică generală* al lui Saussure (1912-1913), publicat de câțiva colaboratori ai săi în 1916, a însemnat pasul decisiv în constituirea lingvisticii generale ca disciplină autonomă, cu obiect de cercetare relativ bine definit și metode de investigație specifice. Saussure a gândit lingvistica generală ca disciplină-pivot în cadrul semiologiei, un proiect disciplinar vizând studiul semnelor în sânul vieții sociale. Semiologia, la rândul său, urma să devină o platformă conceptuală și disciplinară în cadrul sociologiei de orientare durkheimiană, care opera cu noțiuni precum *fapt social*, *sistem social*, *instituție socială* etc. Principala teză a lui Émile Durkheim învederează că faptele sociale sunt exterioare individului și că, în raport cu acestea, indivizii joacă un rol pasiv². Extrapolând, sistemele sociale se impun indivizilor (considerați ca entități singulare), constituind un dat prestabilit, imuabil și imposibil de evitat. Între multiplele consecințe ale unei asemenea viziuni, se distinge și ideea limbajului ca închisoare pentru spiritul individual, de vreme ce sistemul limbii acționează coercitiv asupra subiectului vorbitor și modelează nu indivizi, ci colectivități abstracte (în conformitate cu noțiunea saussuriană de „creierul masei”).

În esență, structuralismul și poststructuralismul, în special în formele lor radicale, au favorizat recrudescența scientismului pozitivist în forul științelor umaniste. Fără să discredităm realitatea întemeierilor disciplinare favorizate de concepțiile structuraliste, ne simțim datori la o (re)examinare critică a viziunii despre limbaj, limbă și semnele lingvistice, pe considerentul problematizării și al înțelegerii limbajului nu ca simplu instrument de comunicare, ci, așa cum perspective teoretice diferite de structuralism o atestă, un mediu formativ, o activitate eminamente creatoare a indivizilor vorbitori, o energie spirituală profund semnificativă.

Nu ne propunem, în extensiunea acestui eseu, o examinare exhaustivă a tuturor implicațiilor teoretice și metodologice ale paradigmei structuraliste în alte domenii decât lingvistica (teoria literaturii, estetica etc.). De asemenea, nu intrăm în detalii privind curentele lingvistice care au apărut ca reacție la structuralismul lingvistic, în speță generativismul, funcționalismul sau cognitivismul. Deși militează pentru reconsiderarea creativității și a intuiției subiectului vorbitor, aceste paradigme cad în extrema diametral opusă, urmând un cadru conceptual care explorează esența limbajului fie în datul biologic, fie în interacțiunea omului cu mediul fizic și instrumentalizează astfel propriul obiect de investigație în tiparele unor formalizări logice sau în mostre empirice de scheme preconceptuale, derivate dintr-o memorie corporală activă încă înainte de așa-numita „achiziție a limbajului” la nou-născuți.

² Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, septième édition (Paris: Félix Alcan, 1919), 19.

2. Limba ca obiect de cercetare lingvistică

Pentru a înțelege concepția structuralistă în ansamblul ei, pornim de la postulatul lui Saussure conform căruia limba este susceptibilă de investigație exclusiv sub raport formal, fiind definibilă strict în funcție de structura sa:

„Din punct de vedere psihologic, făcând abstracție de exprimarea sa prin cuvinte, gândirea noastră nu este decât o masă amorfă și indistinctă. Filosofii și lingviștii au fost întotdeauna de acord că, fără ajutorul semnelor, am fi incapabili să distingem două idei în mod clar și constant. Luată în sine, gândirea este ca o nebuloasă în care nimic nu este delimitat în mod necesar. Nu există idei prestabilite și nimic nu e distinct înainte de apariția limbii (...) Rolul caracteristic al limbii față de gândire nu este de a crea un mijloc fonic, material pentru exprimarea ideilor, ci de a servi drept **intermediar între gândire și sunet, în condițiile în care unirea lor duce, în mod necesar, la delimitări reciproce de unități** [subl. n.]. Gândirea, haotică prin natura sa, este obligată să se precizeze, descompunându-se. Nu există deci nici materializare a gândurilor, nici spiritualizare a sunetelor, ci e vorba doar de faptul oarecum misterios că gândirea-sunet implică diviziuni și că limba își elaborează unitățile constituindu-se între două mase amorfe. (...) Limba mai poate fi comparată și cu o foaie de hârtie: gândirea este fața, iar sunetul dosul foii; nu putem decupa fața foii fără să decupăm, în același timp, și dosul ei; același lucru se întâmplă și în limbă: nu se poate izola nici sunetul de gândire și nici gândirea de sunet. (...) Lingvistica lucrează pe terenul limitrof unde elementele celor două ordine se combină; **această combinare produce o formă, și nu o substanță**. [subl. n.]”³

Câștigul fundamental pentru statutul lingvisticii ca disciplină este, după părerea noastră, relevarea interdependenței dintre gândire și limbă, în sensul în care limba predetermină, până la un punct, modurile de a gândi și de a crea conținuturi de conștiință ale vorbitorilor săi. Însă, dacă interdependența despre care vorbim produce o formă, deci o posibilitate de segmentare investigabilă strict formal, pe baza unor proiecții metodologice sistemic închise, fără să conteze, în această ecuație, conținuturile gândirii și, respectiv, ale creativității subiecților vorbitori, atunci intuim că situația expusă de Saussure comportă niveluri diferite de profunzime conceptuală, complexitate investigativă și, implicit, poziții interpretative.

Premisa concepției lui Saussure, enunțată în partea introductivă a *Cursului*, indică o (simili)aporie a limbajului în calitate de obiect de investigație pentru lingvistică: acesta apare ca multiform și heteroclit, ca un conglomerat de aspecte fizice, fiziologice și psihice. Drept urmare, limbajul nu poate fi studiat în multiplicitatea ipostazelor sale, fiind necesar, conform lui Saussure, un ansamblu disciplinar care să preia această sarcină (psihologie, antropologie, fiziologie, fizică acustică etc.). Soluția care se impune cu evidență, dată fiind această dificultate de

³ Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, trad. Irena Izverna Tarabac (Iași: Polirom, 1998), 126-127.

integrare conceptuală și metodologică, este decuparea din limbaj a unei dimensiuni considerate stabile și care să poată fi riguros studiată: limba (*langue*). Această dimensiune, prin opoziție cu vorbirea (*parole*), va deveni o „normă pentru toate celelalte manifestări ale limbajului”⁴, fiind definită ca „produs social al facultății limbajului”⁵ și, simultan, ca „ansamblu de convenții necesare, adoptate de corpul social pentru a îngădui exercitarea acestei activități de către indivizi”⁶. În aceeași ordine de idei, limba se înfățișează ca principiu de clasificare, o instituție socială cu natură specială, întrucât alcătuiește un sistem de semne ce exprimă idei și servește la faptul primordial al comunicării: „nu limbajul vorbit este natural pentru om, ci facultatea de a constitui o limbă, adică un sistem de semne distincte ce corespund unor idei distincte”⁷. Nu în ultimul rând, limba ca fapt social se găsește depozitată în creierul colectivității de vorbitori, fiind „un sistem gramatical ce există virtual în fiecare creier, sau mai bine zis în creierul unui ansamblu de indivizi; căci limba nu este completă la nici unul, ea nu există în chip perfect decât vorbită de masă”⁸.

Referindu-ne, prin contrapondere, la *parole*, care ar include, pe de-o parte, toate fenomenele de natură fizico-biologică și, pe de altă parte, creativitatea individuală a vorbitorilor, semnalăm că, pentru Saussure, această dimensiune este sursa incognoscibilității limbajului în ansamblul său. Vorbirea este, în accepțiune saussuriană, un mănunchi de manifestări accidentale, accesorii și complet secundare pentru înțelegerea esenței limbajului. Saussure nu neagă faptul că vorbirea precedă limba și că este un mod de instituire a limbii în creierul masei, implicând acte individuale de voință și inteligență, în care pot fi distinse combinațiile prin care vorbitorul utilizează codul limbii pentru a-și exprima gândirea personală și, respectiv, mecanismul psihofizic (în speță, actele de fonațiune sau scrisul) care îi îngăduie să exteriorizeze aceste combinații. Însă lingvistul genevez insistă că limba, delimitată de vorbire, nu este o funcție a subiectului vorbitor, ci produsul social pe care vorbitorul îl înregistrează în mod pasiv.

Limba nu presupune premeditare, adică intenționalitate creativă, fiind o parte socială, exterioară individului, care, prin el însuși, nu poate să o creeze sau să o modifice. Limba este o parte omogenă, perfect delimitată a limbajului. În fine, limba este un sistem de semne unde esențială este unirea dintre concept și imaginea acustică. Ca sistem, limba este caracterizată, necesarmente, prin legitate, ordine, stabilitate, predictibilitate, autonomie, determinism, monism

⁴ Saussure, *Curs*, 36.

⁵ *Ibidem*, 36.

⁶ *Ibidem*, 36.

⁷ *Ibidem*, 37.

⁸ *Ibidem*, 39.

conceptual, iar legitățile interne nu depind de instituționalizarea structurilor înglobate (i.e. indivizii).

3. Semnele lingvistice și parametrii lor definitorii

Mutatis mutandis, semnele lingvistice nu sunt entități abstracte, ci realități biplane care își au sediul în creierul masei, concepte fixate în imagini acustice, adică în imagini convenționale de natură psihică. O astfel de amprentă mentală, denumită semnificant (*signifiant*), reprezintă suma unui număr limitat de foneme, adică de unități minimale invariante de expresie, susceptibile de evocare printr-un număr limitat (cvasicorespondent) de sunete sau grafeme. La rândul său, semnificatul (*signifié*) este conceptul sau ideea care se întrupează în semnificant. Ambele fețe ale semnelor, semnificantul și semnificatul, sunt de natură pur psihică, dar ele se găsesc la niveluri diferite de conștiință, i.e. de abstractizare⁹. În orice caz, investigarea lor separată este o simplă proiecție metodologică, întrucât, în realitatea vie a semnelor, ele nu pot exista separat. În treacăt fie spus, sintagma de imagine acustică este, oarecum, paradoxală și generează, nu de puține ori, interpretări eronate ale concepției lui Saussure.

Este important de subliniat faptul că obiectele din realitatea așa-zisă extralingvistică (primordial mentale, la fel ca obiectele imaginare sau abstracte), nu sunt figurate, ci, dimpotrivă, sunt configurate prin intermediul semnelor, neputând fi altfel constituite în calitate de conținuturi ale conștiinței.

Odată stabilită natura biplană a semnelor lingvistice, Saussure enumeră câteva caracteristici fundamentale ale acestuia, ele ținând loc și de principii fondatoare în definirea limbii: arbitraritatea (= lipsa unei legături motivate naturale sau cauzale între semnificant și semnificat, cu excepția simbolurilor, unde se instituie o legătură motivată rațional, intelectual), linearitatea (= desfășurarea auditivă a semnelor într-o singură dimensiune, cuantificabilă în linia timpului), imutabilitatea (= alegerea semnificantului nu este liberă în raport cu comunitatea lingvistică în care este utilizat semnul; masa face o alegere impusă/forțată, întrucât limba nu este o alegere liber consimțită) și mutabilitatea (= timpul „alterează” semnele, precum acțiunea apei curgătoare asupra pietrelor, însă această alterare este relativă, întrucât în semn persistă întotdeauna materia veche).

Aceste principii se bazează, în special, pe ideea rezistenței colectivității la inovații lingvistice, limba fiind utilizată de întreaga comunitate, deci făcând „corp comun cu masa socială”. Masa vorbitoare este considerată un factor conservator, la fel cum situarea limbii în timp presupune o solidaritate cu trecutul, care, la rândul

⁹ Pentru aprofundarea acestui aspect, recomandăm studiul lui Ovidiu Drăghici, „Un model simetric al semnelor lingvistice sau despre natura conceptuală a semnificantului”, *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași* LI (2005): 153-159.

ei, anulează dreptul individual de libertate de selecție. Faptul că limba e situată în masa socială (ea există ca un dicționar situat în afara voinței depozitarilor) și în timp, raportat la caracterul arbitrar al semnului lingvistic, conduce la concluzia imposibilității de schimbare în sistem¹⁰. Spre aceeași concluzie converge și chestiunea legității sistemice: Saussure compară sistemul limbii cu jocul de șah, unde piesele sunt insuficiente pentru a forma jocul în ansamblul său dacă nu ar exista și regulile după care acestea trebuie folosite. Extrapolând, cuvintele (în calitate de semne lingvistice) nu pot forma singure o limbă; este nevoie de un ansamblu de reguli, de norme, de convenții, care nu pot fi deduse decât prin cercetarea modului de utilizare a elementelor de expresie:

„Limba este un sistem care nu cunoaște decât propria sa ordine. Vom înțelege mai bine lucrurile, dacă vom face o comparație cu jocul de șah. Este relativ ușor să deosebim ceea ce este extern de ceea ce este intern: faptul că a trecut din Persia în Europa este de ordin extern; dimpotrivă, intern este tot ceea ce privește sistemul și regulile. Dacă înlocuiesc piesele de lemn prin piese de fildeș schimbarea este indiferentă pentru sistem, dar dacă micșorez sau măresc numărul pieselor, această schimbare atinge în profunzime «gramatica» jocului.”¹¹

La șah, fiecare piesă are o valoare, dată în funcție de celelalte piese și de raporturile pe care le stabilește într-o anumită configurație. Similar, Saussure atribuie semnului lingvistic valori sistemice, dobândite în urma raporturilor pur diferențiale dintre semne, decelabile prin legități specifice:

„Dar, dintre toate comparațiile pe care ni le-am putea imagina, cea mai concludentă este aceea dintre jocul limbii și o partidă de șah. Atât într-un caz, cât și în celălalt, ne aflăm în prezența unui sistem de valori și asistăm la modificările lor. O partidă de șah este ca o realizare artificială a ceea ce limba ne prezintă sub formă naturală. Mai întâi, o stare a jocului corespunde bine unei stări a limbii. Valoarea respectivă a pieselor depinde de poziția lor pe tabla de șah, așa cum în limbă fiecare termen își are valoarea sa prin opoziție cu toți ceilalți termeni. În al doilea rând, sistemul este întotdeauna momentan; el variază de la o poziție la alta. Este adevărat că valorile depind mai ales de o convenție imuabilă, regula jocului, care există înainte de începutul partidei și continuă după fiecare mutare. Această regulă, admisă o dată pentru totdeauna, există și în materie de limbă; acestea sunt principiile constante ale semiologiei. În sfârșit, pentru a trece de la un echilibru la altul, sau – după terminologia noastră – de la o sincronie la alta, este suficientă deplasarea unei piese; nu există schimbare generală. (...) Într-o partidă de șah, orice poziție dată are drept caracteristică deosebită faptul de a fi independentă de pozițiile anterioare; este complet indiferent dacă se ajunge într-o poziție pe o cale sau alta”.¹²

¹⁰ Chestiunea schimbării lingvistice a fost reexaminată în diverse studii. Ne limităm la a semna două: Mariano Peñalver Simó, „La lingüística estructural y las ciencias del hombre”, *Anuario filosófico* 3, no. 1 (1970): 187-251, respectiv Eugenio Coseriu, *Sincronia, diacronia e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos, 1978, în fapt, a treia ediție, revizuită și extinsă. Ediția princeps a apărut la Montevideo, în *Revista de la Facultad de Humanidades e Ciencias* XV (1957): 201-355.

¹¹ Saussure, *Curs*, 46-47.

¹² *Ibidem*, 104.

Chestiunea cuvântului (ca semn lingvistic) și a valorii acestuia în sistemul limbii își găsește explicația, mai întâi, în imposibilitatea schimbării regulilor de producere și de funcționare ale sistemului. Analogia cu sistemul monetar (valoarea și circulația banilor etc.) consolidează această perspectivă asupra valorii semnului lingvistic:

„Pentru a determina cât valorează o piesă de cinci franci, trebuie să știm: 1. că o putem schimba contra unei cantități determinate dintr-un lucru diferit, de exemplu pe pâine; 2. că o putem compara cu o valoare similară din același sistem, de exemplu cu o piesă de un franc, sau cu o monedă dintr-un alt sistem (cu un dolar etc.). În același fel, un cuvânt poate fi schimbat pe ceva ce nu-i seamănă: pe o idee; el poate fi comparat cu ceva de aceeași natură: cu un alt cuvânt. Valoarea sa nu este fixată, atâta vreme cât ne mărginim să constatăm că el poate fi schimbat pe un concept sau altul, că are, adică, o semnificație sau alta; trebuie să-l comparăm și cu valori similare, cu celelalte cuvinte care îi pot fi opuse. Conținutul său nu este determinat cu adevărat decât prin concursul a ceea ce există în afara lui. Făcând parte dintr-un sistem, el are nu numai o semnificație, ci mai ales o valoare.”¹³

4. Proiecții metodologice dihotomice

Dacă limba este un ansamblu de deprinderi lingvistice care îi permite individului să înțeleagă și să se facă înțeles, un ansamblu care nu se schimbă tocmai din pricina masei vorbitoare și a factorului timp (care asigură continuitate sistemului și semnelor, în pofida alterării, care, la rândul ei, trebuie înțeleasă ca un complex de procese situat în afara vorbitorilor individuali), proiecția metodologică saussuriană distinge între o lingvistică statică (sincronică) și o lingvistică evolutivă (diacronică). Această distincție are în vedere, fundamental, dualitatea internă a tuturor științelor care operează asupra valorilor. Ea nu se aplică la discipline precum astronomie, geologie, drept, științe politice; se aplică, în schimb, la disciplinele economice (economia politică, istoria economică) și inclusiv în cazul lingvisticii, dată fiind implicarea noțiunii de valoare ca parametru definitor pentru elementele sistemului.

Pe axa simultaneității, limba se înfățișează ca un ansamblu de raporturi între elemente coexistente, unde orice intervenție a timpului este exclusă. Pe axa succesivității, limba se înfățișează ca un ansamblu de valori considerate în timp. În rezumat, limba este un sistem de valori pure. Multiplicitatea semnelor interzice studiarea simultană a raporturilor în timp (apanajul lingvisticii diacronice) și a raporturilor în sistem (apanajul lingvisticii sincronice). Saussure rezolvă acest paradox prin postularea ideii că faptele diacronice țin de vorbire, iar cele sincronice țin de limbă. Astfel, investigarea limbii presupune decupaje sincronice, indiferent de perioada istorică la care ne raportăm.

¹³ *Ibidem*, 129.

În aceeași ordine de idei, putem discuta despre creșterea sau diminuarea valorii în sistem. Fiecare termen își are valoarea prin opoziție cu ceilalți termeni. Sistemul este întotdeauna momentan, în sensul că variază de la o poziție la alta. Valorile depind de o convenție imuabilă – regula jocului, ca la șah. Deplasarea unei piese înseamnă trecerea de la un echilibru la altul, de la un decupaj sincron la altul, prin urmare nu există schimbare generală care să afecteze blocul sistemic, ci exclusiv alterări parțiale, care afectează unele elemente din sistem. Spre exemplificare, schimbările fonetice suferite de semnificat, schimbările de sens suferite de semnificat, deplasarea raportului dintre semnificat și semnificant (prin slăbire, substituie etc.) reprezintă alterări ale semnului. Și tot ca la jocul de șah (sau ca în teoria generală a jocurilor, aplicată domeniului economic), limba are „caracterul unui sistem bazat complet pe opoziția dintre unitățile sale concrete”¹⁴.

Mai precis, atât prin latura sa conceptuală, cât și prin latura sa fonemică (și, implicit, fonică), cuvintele se angajează în raporturi relaționale opoziționale: „În toate aceste cazuri surprindem, în locul unor idei date dinainte, valori ce emană din sistem. Când spunem că ele corespund unor concepte, subînțelegem că aceste concepte sunt pur diferențiale, definite nu pozitiv prin conținutul lor, ci negativ prin raporturile lor cu ceilalți termeni ai sistemului. Caracteristica lor cea mai exactă este aceea de a fi ceea ce celelalte nu sunt”¹⁵. La fel ca în cazul părții conceptuale a valorii, „același lucru se poate spune și despre partea sa materială. În cuvânt nu contează sunetul în sine, ci diferențele fonice care ne îngăduie să distingem acest cuvânt de toate celelalte, căci aceste diferențe poartă semnificația”¹⁶. Dacă, la jocul de șah, un cal e distrus, el poate fi înlocuit de orice altă piesă, cu condiția să îi fie atribuită **valoarea** de cal. La fel se întâmplă în limbă: noțiunea de identitate sincronă se confundă cu cea de valoare. Mai mult, pentru Saussure, valoarea este perfect sinonimă cu unitatea, cu entitatea concretă, cu realitatea semnică propriu-zisă.

Se pune, firesc, întrebarea ce anume determină creșterea sau descreșterea valorii semnelor în sistem? Răspunsul: poziția lor relativă și întrebuințarea de către vorbitori. La fel cum valoarea unei monede nu constă în metalul din care e făcută, nici valoarea semnificantului nu constă în substanța sa materială, ci în diferențele ce separă imaginea acustică de toate celelalte imagini acustice din sistem. Fonelele sunt entități opozitive, relative și negative. În scris, grafemele sunt arbitrare; nu există niciun raport între litera *t* și sunetul pe care îl desemnează; valoarea literelor este pur negativă și diferențială (aceeași persoană poate scrie litera *t* în diferite feluri – esențial este ca *t*-ul să nu se confunde cu *l*-ul sau *d*-ul).

¹⁴ *Ibidem*, 122.

¹⁵ *Ibidem*, 130.

¹⁶ *Ibidem*, 131.

Așadar, în limbă nu există decât diferențe, fără termeni pozitivi. Limba nu comportă nici sunete, nici idei care ar preexista sistemului lingvistic, ci numai diferențe conceptuale și diferențe fonice provenite din acest sistem. Dar semnul, considerat în totalitatea sa (ca entitate dotată cu semnificație) este pozitiv:

„Un sistem lingvistic este o serie de diferențe de sunete combinate cu o serie de diferențe de idei; dar această punere față în față a unui anumit număr de semne acustice cu tot atâtea decupaje făcute în masa gândirii dă naștere unui sistem de valori; și acest sistem constituie legătura efectivă dintre elementele fonice și cele psihice în interiorul fiecărui semn. Deși semnificatul și semnificantul sunt, fiecare luat în parte, pur diferențiale și negative, combinarea lor este un fapt pozitiv; este singura specie de fapte pe care le comportă limba, pentru că proprietatea caracteristică a instituției lingvistice este tocmai aceea de a menține paralelismul dintre aceste două ordine de diferențe.”¹⁷

Mai mult, „orice diferență de idei percepută de spirit caută să se exprime prin semnificații distincte, și două idei pe care spiritul nu le mai distinge caută să se confunde în același semnificant”¹⁸. Aplicat la unitate, principiul de diferențiere presupune faptul că toate caracteristicile unității se confundă, global, cu unitatea însăși. Ceea ce distinge un semn este, totodată, și ceea ce îl constituie. Diferența conferă caracteristica, valoarea și unitatea, iar identitatea conferă semnificația. În această nouă perspectivă, definirea limbii ia o turnură interesantă, care va alimenta dezvoltări ulterioare în structuralism (de exemplu, la Louis Hjelmslev): „Limba este, ca să spunem așa, o algebră care nu ar avea decât termeni complecși”¹⁹.

Ideea se regăsește și în *Scieri de lingvistică generală* (volum publicat în 2002, la mai bine de opt decenii după apariția *Cursului*), unde concepția privind sistemul de opoziții este radicalizată, aceasta constituind singurul criteriu valabil pentru reprezentarea semnelor lingvistice. Fragmentele (unele dispartate și incomplete), notele și considerațiile lui Saussure reunite în acest din urmă volum pun într-o altă lumină concepția sa din *Curs*. Se întrevăd tentative ambițioase de formalizare a sistemului de semne: „(...) am fi în măsură să facem o dată pentru totdeauna operația algebrică de a considera cuvintele ca fiind niște unități ce există într-o sferă algebrică”²⁰. Sub aspect fonetic, gramatical și lexico-semantic, ideea negativității ca parametru valoric definitor pentru semnele lingvistice este pregnant evidențiată și ridicată la rang de axiomă. Implicațiile sunt urmărite inclusiv în domeniul schimbărilor semantice, al sensului propriu și al celui figurat, precum și al sinonimiei.

¹⁷ *Ibidem*, 133.

¹⁸ *Ibidem*, 133.

¹⁹ *Ibidem*, 134.

²⁰ Ferdinand de Saussure, *Scieri de lingvistică generală*, trad. Luminița Botoșineanu (Iași: Polirom, 2003), 282.

În ceea ce ne privește, în partea a doua a eseului nostru, vom urmări exemplificările aduse de Saussure conceptului de valoare prin raportare la nivelul lexico-semantic al limbii, atât în *Curs*, cât și în *Scieri*, urmând să extrapolăm / nuanțăm unele considerații și să realizăm o examinare critică personală a oportunității principiale, conceptuale și metodologice, privind introducerea noțiunii de valoare în investigarea faptelor de limbă. Succinte considerații vor viza și problema alterității lingvistice, respectiv a mutabilității și a imutabilității semnelor.

References

- Coseriu, Eugenio, *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Tercera edición. Madrid: Gredos, 1978.
- Coșeriu, Eugeniu, „Mon Saussure”. În *Școala coșeriană clujeană. Contribuții*, vol. I, ed. Cornel Vilcu, Eugenia Bojoga, Oana Boc (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2016): 11-16.
- Drăghici, Ovidiu, „Un model simetric al semnului lingvistic sau despre natura conceptuală a semnificativului”, *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași* LI (2005): 153-159.
- Durkheim, Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, septième édition. Paris: Félix Alcan, 1919.
- Kabatek, Johannes, „Tradiție și inovație: lingvistica modernă de la Saussure până în secolul al XXI-lea”. În *Școala coșeriană clujeană. Contribuții*, vol. I, ed. Cornel Vilcu, Eugenia Bojoga, Oana Boc (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2016): 37-50.
- Orioles, Vincenzo, „Coseriu e Saussure”. În *Școala coșeriană clujeană. Contribuții*, vol. I, ed. Cornel Vilcu, Eugenia Bojoga, Oana Boc (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2016): 29-36.
- Peñalver Simó, Mariano, „La lingüística estructural y las ciencias del hombre”, *Anuario filosófico* 3, no. 1 (1970): 187-251.
- Saussure, Ferdinand de, *Curs de lingvistică generală*. Publicat de Charles Bally, Albert Sechehaye, Albert Riedlinger. Ediție critică de Tullio De Mauro. Traducere și cuvânt înainte de Irena Izverna Tarabac. Iași: Polirom, 1998.
- Saussure, Ferdinand de, *Scieri de lingvistică generală*. Text stabilit și editat de Simon Bouquet și Rudolf Engler, cu colaborarea lui Antoinette Weil. Traducere de Luminița Botoșineanu. Iași: Polirom, 2003.

BIONOTE

Cristian Pașcalău is an university assistant at the Department of Romanian Language and General Linguistics, Faculty of Letters, Babeș-Bolyai University, as well as a peer-review member at Herald Publishing House, Bucharest. He published several studies on cultural semiotics and the universes of discourse. He translated into Romanian J.G. Martínez del Castillo's book *La lingüística del decir: el logos semántico y el logos apofántico* (Lingvistica rostirii: logოსul semantic și logოსul apofantic, Argonaut & Scriptor, 2011). His academic interests include: linguistics and philosophy of language, cultural semiotics, lexicology, and semantics.

Article history

Received: 30.03.2022	Reviewed: 16.04.2022	Accepted: 11.05.2022	Available online: 20.05.2022
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	--

Amerikanische Blicke auf Italien und seine Kunst am Beispiel der Italienfahrten von H. W. Longfellow, J. F. Cooper, N. Hawthorne

Till KINZEL

Technische Universität Berlin

e-mail: till.kinzel@gmx.de

Title: American Views on Italy and Its Art: Travelling to Italy with Henry Wadsworth Longfellow, James Fenimore Copper and Nathaniel Hawthorne

Abstract: Travelling to Italy was of crucial importance for many Americans in the 19th century. When they came to Italy, however, they did not simply visit the country but read it through the eyes of earlier travellers and poets who had already contributed to the aesthetization of the Italian experience. The poet and anthologist Henry Wadsworth Longfellow, the novelist and travel writer James Fenimore Cooper and the novelist Nathaniel Hawthorne exemplify different ways of engaging both with the reality of travelling in Italy as well as its poetic images. Intertextual relations shape the perception of Italy by American writers; and increasingly ambivalent attitudes emerge that lead to culture criticism and philosophic reflection.

Keywords: travelogues; transatlantic cultural transfer, Rome; art in fiction; fictionalization.

Was treibt amerikanische Reisende des 19. Jahrhunderts nach Italien? Das scheint eine müßige Frage, war Italien doch vor allem mit den drei Städten Rom, Florenz und Venedig ein Muß für jeden, der im Zuge oder auch nur im Nachgang zur üblichen Grand Tour den Kontinent bereiste. Auch war Italien bereits vor dem 19. Jahrhundert in hohem Maße literarisiert worden, sowohl direkt durch Dichtungen mit italienischen Schauplätzen als auch indirekt durch das Leben von Dichtern, die dem Land durch ihren Aufenthalt einen zusätzlichen Nimbus verschafften. Hier ist etwa an den wohl populärsten aller romantischen Dichter des 19. Jahrhunderts zu denken, an Lord Byron, der selbst von 1816 bis 1819 in Venedig lebte und in seinen Dichtungen – etwa *Childe Harold's Pilgrimage* und *Don Juan* – wirkungsmächtige Bilder Italiens hervorbrachte, die mindestens noch bis zu Henry

James und seiner berühmten Rom-Erzählung *Daisy Miller* wirken sollten.²¹

Folgt man aber dem Transzendentalisten Ralph Waldo Emerson, so ist es der Mangel an Selbstbildung, der zu dem führt, was Emerson „the superstition of Travelling“ nennt, dessen Götzen Italien, England, Ägypten sind. Emerson sieht dies mit ausgesprochen kritischen Augen, wie der gleich darauf folgende Verweis auf die Seele deutlich macht:

The soul is no traveller; the wise man stays at home, and when his necessities, his duties, on any occasion call him from his house, or into foreign lands, he is at home still, and shall make men sensible by the expression of his countenance, that he goes the missionary of wisdom and virtue; and visits cities and men like a sovereign, and not like an interloper or a valet.²²

Was aber hat Emerson gegen das Reisen? Höhere Einsicht lehre uns, daß Orte unerheblich sind, was das Eigentlich angeht, nämlich die Kultivierung der Seele:

Travelling is a fool's paradise. Our first journeys discover to us the indifference of places. At home I dream that at Naples, at Rome, I can be intoxicated with beauty, and lose my sadness. I pack my trunk, embrace my friends, embark in the sea, and at last wake up in Naples, and there beside me is the stern fact, the sad self, unrelenting, identical, that I fled from. I seek the Vatican, and the palaces. I affect to be intoxicated with sights and suggestions, but I am not intoxicated.²³

Die skeptische Sicht Emersons auf den Nutzen des Reisens für die Seele hat ihre ganz eigene Faszinationskraft und scheint für die Transzendentalisten einigermaßen typisch gewesen zu sein, jedenfalls insofern das Reisen für die Mehrheit der Touristen mit einer Vorliebe für alte Ruinen und mit sozialen Privilegien verbunden war.²⁴ Eine solche Form des Reisens mußte in Spannung stehen zum oft entschieden radikalen Reformertum der Transzendentalisten, dem es nicht um die Kontemplation des Schönen an mehr oder weniger exotischen oder geschichtsträchtigen Orten ging, sondern um die Etablierung der Schönheit in den sozialen Beziehungen.²⁵ Man ist geneigt, in diesem Zusammenhang auch an einen Satz aus dem berühmten Italien-Roman *Corinne* von Madame de Staël zu denken, der Emerson so wie wohl fast jedem Leser des romantischen bzw. nachromantischen Zeitalters, darunter den Hawthornes, bekannt gewesen war und in dem es

²¹Zum Verhältnis Byron – Italien siehe Barbara Schaff, „Italianised Byron – Byronised Italy“, in Manfred Pfister / Ralf Hertel (Hg.), *Performing National Identity. Anglo-Italian Cultural Transactions*. Amsterdam: Rodopi, 2008, 103-121.

²²Ralph Waldo Emerson, „Self-Reliance“, in *Essays & Lectures. Nature; Addresses, and Lectures; Essays: First and Second Series; Representative Men; English Traits; The Conduct of Life*. New York: Library of America, 1983, S. 277.

²³Emerson, „Self-Reliance“ (wie Anm. 2), 278.

²⁴Siehe Joe Lockard, *Watching Slavery. Witness Texts and Travel Reports*, New York: Lang, 2008, 77.

²⁵So könnte man in Abbeviatur fassen, was ausführlich dargestellt ist in Clemens Spahr, *Radical Beauty. American Transcendentalism and the Aesthetic Critique of Modernity* [Beiträge zur englischen und amerikanischen Literatur 31], Paderborn: Schöningh, 2011.

eingangs des zweiten Kapitels heißt: „Whatever people may say, travelling is one of the saddest pleasures in life.“²⁶ Doch schon damals, im Jahre 1841, dürfte sich dadurch kaum jemand davon abhalten gelassen haben, selbst nach Italien zu fahren. Italien blieb, trotz Emersons Kritik, das Wunschziel vieler Amerikaner der gebildeten Schichten, auch solcher, die mit dem Transzendentalismus in mehr oder weniger enger Berührung standen.

Im folgenden soll exemplarisch die schriftstellerische Auseinandersetzung mit Italien und seiner Kunst erläutert werden, wie sie sich im Werk dreier bedeutender amerikanischer Schriftsteller zeigt, sowohl in Reiseberichten als auch in erzählerischen Texten, die allesamt zu dem Bild beitrugen, das sich Amerika von Italien im allgemeinen und vor allem auch Rom, Venedig und Florenz im speziellen machte.²⁷ Dabei wird schnell klar werden, daß die Emersonsche Herabstufung der Bedeutung konkreter Orte wenig Plausibilität für sich beanspruchen kann und auch, wie die literarischen und reiseschriftstellerischen Werke amerikanischer Autoren zeigen, keinen nachhaltigen Eindruck hinterlassen hat. Hier sei nur eingangs noch ein Zitat von Henry James über die Bedeutung Venedigs als Reiseziel angeführt, das erstens die Inkommensurabilität eines Ortes wie Venedig betont und zweitens die enge Verknüpfung des Ortes mit eben jener Seele zeigt, um die es Emerson so zu tun war. Mag sein, daß es – für Amerikaner wie Nicht-Amerikaner – gerade oder zumindest auch das Interesse an der „Seele“ war, welches sie zur Italienfahrt motivierte: eben „Italien mit der Seele suchend“. Hier das Zitat von James:

It is a fact that almost every one interesting, appealing, melancholy, memorable, odd, seems at one time or another, after many days and much life, to have gravitated to Venice by a happy instinct, settling in it and treating it, cherishing it, as a sort of repository of consolations; all of which to-day, for the conscious mind, is mixed with its air and constitutes its unwritten history. The deposed, the defeated, the disenchanted, the wounded, or even only the bored, have seemed to find there something that no other place could give.²⁸

Venedig dient so als Raum der Anmutungen, die sich als tröstend für ein breites Spektrum der von den Niederlagen des Lebens Gezeichneten erweisen. Venedig ist ein Ort, der seinesgleichen nicht hat – und eben diese Singularität und Unvergleichbarkeit macht eine Italienreise für denjenigen, der sich um seine Seele sorgt, nachgerade zwingend.

²⁶Madame de Staël, *Corinne, or Italy*. Translated and edited by Sylvia Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1998, 8. Siehe dazu im Kontext der Romdichtung Walther Rehm, *Europäische Romdichtung*. München: Hueber, 1960, 217-225.

²⁷Siehe auch die großangelegte, zweibändige Studie von William L. Vance, *America's Rome. Vol. I: Classical Rome. Vol. II: Catholic and Contemporary Rome*. New Haven: Yale University Press, 1989.

²⁸Henry James, *Italian Hours*. Ed. John Auchard. New York: Penguin, 1995, 76.

1. Poeten als Reiseführer: Longfellows *Poems of Places*, Dante und Italien

Der im 19. Jahrhundert zu den berühmtesten amerikanischen Dichtern zählende Henry Wadsworth Longfellow ist nicht selbst als bedeutender Reiseschriftsteller hervorgetreten, hat aber doch einen wichtigen Beitrag zum Italienbild amerikanischer Reisender geleistet, der nicht übergangen werden sollte. Denn man kann in Longfellows Konzeption des Verhältnisses von Literatur und Reisezielen eine Revision der Emersonschen Kritik des Reisens erblicken, auch wenn diese nicht ausgeführt wird. Am Anfang seiner Karriere trat er mit einem Bericht seiner Reise durch Frankreich, Spanien und Italien hervor, die unter dem Titel *Outre-Mer: A Pilgrimage Beyond the Sea* (1835) erschienen und nach der zweiten Auflage 1846 jahrzehntelang lieferbar war, laut Christoph Irmscher ein respektables Ergebnis für ein erstes Buch, auch wenn das Buch selbst wenig originell war und immer wieder darauf aufmerksam macht, daß eigentlich über diesen oder jenen Ort, über diese oder jene Erfahrung, nichts Neues zu berichten sei – eben weil schon viel andere vor ihm dasselbe beschrieben hatten.²⁹ Longfellows Bedeutung liegt aus heutiger Sicht vor allem darin, daß er eine kosmopolitische und transnationale Auffassung von Literatur und Dichtung vertrat, die sich entschieden von den nationalistischen Literaturkonzeptionen eines Herman Melville absetzte, der noch in seiner berühmten Rezension von Hawthorne 1850 polterte, kein Amerikaner solle wie ein Franzose schreiben.³⁰

Longfellow war als professioneller Philologe und Harvard-Professor einer der bedeutendsten Vermittler italienischer Literatur im 19. Jahrhundert, weil er als Übersetzer Dantes Großartiges leistete.³¹ Als zukünftiger Professor für moderne Sprachen macht er es sich bei seinem ersten Europa-Aufenthalt 1826 zur Pflicht, möglichst viele Sprachen zu lernen, mit so großem Erfolg, daß er einmal einem Gastwirt seinen amerikanischen Paß zeigen mußte, weil der nicht glaubte, daß er kein Italiener sei.³² Als er 1829 nach Maine zurückkehrte, sprach er fließend Spanisch, Französisch und Italienisch.³³ Longfellows Gedichte gelten heute als eher verstaubt, was sich auch noch in dem bekannten Gedicht John Betjemans zeigt, das er in abschätzig-kritischer Sicht über Longfellows Venedig-Erlebnis

²⁹Christoph Irmscher, *Longfellow Redux*. Urbana: Illinois University Press, 2006, 10; 176-177.

³⁰Irmscher, *Longfellow Redux* (wie Anm. 9), 155-156.

³¹In Parenthese sei hier verwiesen auf den indirekt ebenfalls mit Italien verbundenen raffinierten Kriminalroman *The Dante Club* von Matthew Pearl, der sehr zur Lektüre empfohlen sei – eine Mischung aus Dante und Mordkomplott!

³²Irmscher, *Longfellow Redux* (wie Anm. 9), 147.

³³Stephen Burt, 1826; 1927. Henry Wadsworth Longfellow sails to Europe; William Carlos Williams returns to America, in *A New Literary History of America*, hg. von Greil Marcus und Werner Sollors, Cambridge, Mass.: Belknap, 2009, 187-192, hier 187.

geschrieben hat. Doch Longfellow's Italienreise aus dem Jahre 1871 hat einen Niederschlag in der Kunst gefunden, die immer wieder von Ausländern in Italien oder durch Italien inspiriert geschaffen wurde, darunter etwa die berühmte Büste Hawthornes von Maria Louisa Lander. Hawthorne bezahlte diese zwar, nahm sie aber nicht mit nach Hause, weil die Künstlerin unterdessen in einen Skandal verwickelt worden war, der ihr die Reputation innerhalb der amerikanischen Gemeinde kostete – weil sie einen ungewöhnlich freien Lebensstil pflegte.³⁴ Longfellow ließ sich mit seiner Tochter zusammen unter einem der am meisten klassischen Baudenkmäler Roms, dem Titusbogen, malen, und zwar auf einem gemeinschaftlich hergestellten Gemälde von G. P. A. Healy, Frederick Church und Jervis McEntee – ein Bild, das insofern mehrfach interessant ist, weil es erst auf den zweiten Blick zu erkennen gibt, daß die Maler selbst im Vordergrund rechts zu sehen sind, während Longfellow und seine Tochter ganz klein unterhalb des Bogens zu erkennen sind. Die Pointe des Gemäldes besteht zuletzt aber darin, daß die beiden Figuren unter dem Bogen gar nicht vor Ort gemalt wurden, sondern von einem Foto abgemalt wurden, woraus sich der starr in die Kamera gerichtete Blick erklärt. William Vance hat dieses Ölgemälde als glorifiziertes Äquivalent der naiven Touristenphotographie beschrieben, die verkündet „Wir waren hier“.³⁵

Longfellow publizierte schließlich beginnend mit dem Jahr 1876 eine 31-bändige Sammlung von Gedichten, die es ermöglichte, auf das „Wir sind hier“ zu verzichten bzw. genauer gesagt, es stellvertretend bei der Lektüre über Orte als imaginäre Reiseziele zu empfinden.³⁶ Longfellow präsentiert in seinen im Reiseführerformat gedruckten Bänden unter dem Titel *Poems of Places* zu allen denkbaren Weltregionen Dichtungen bekannter und unbekannter Autoren, die man entweder vor oder statt der Reise zu einem gewünschten Ort lesen konnte oder eben vor Ort als poetische Untermalung und damit Fiktionalisierung des selbst Erlebten. Italien war in diesem monumentalen Werk mit immerhin drei Bänden vertreten, die Longfellow selbst am liebsten waren.³⁷ Daß Emerson dieses Unternehmen für fruchtlos und unergiebig hielt und Longfellow zur Produktion von Originalwerken anhielt, kann nicht verwundern („The world is expecting better things of you than this“; „You are wasting time that should be bestowed upon original production.“³⁸), ist doch schon das in jedem Band abgedruckte, von George Crabbe stammende Motto in einem gewissen Gegensatz zu Emersons Reisekritik zu lesen: „It is the Soul that sees; the outward eyes / Present the object

³⁴Siehe dazu John Carlos Rowe, *Hawthorne's Ghost in Henry James's Italy: Sculptural Form, Romantic Narrative, and the Function of Sexuality*, in *Henry James Review* 20.2 (1999), 107-134, hier 110-111.

³⁵William Vance, *America's Rome*, Bd. I (wie Anm. 7), 57-58.

³⁶Siehe dazu Irmscher, *Longfellow* (wie Anm. 9), 199-217.

³⁷Irmscher, *Longfellow* (wie Anm. 9), 212.

³⁸Irmscher, *Longfellow* (wie Anm. 9), 200.

but the mind decries."³⁹ Gerade weil es die Seele ist, die wahrhaft sieht, und nicht das Auge, ist nach dieser Auffassung auch nicht zwingend notwendig, daß das Auge an jenem Ort war, den der Dichter besungen hat. William Dean Howells hat dies paradigmatisch zum Ausdruck gebracht, als er Longfellows *Poems of Places* insbesondere in bezug auf Italien lobte: „'You remember Cadenabbia,' he seems to say; 'you slept at Monte Cassino; you noticed that old monk at Amalfi?' and he makes us believe him. 'Yes, yes,' we are well ready to answer, 'it was I, I was there; I am there now, for all I never was in Italy save in this verse of yours.'"⁴⁰

2. Der Romancier als Reiseführer I: James Fenimore Coopers *Gleanings from Europe*

James Fenimore Cooper ist im allgemeinen nicht als Reiseschriftsteller bekannt, sondern als einer der wichtigsten Romanciers in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der in der Nachfolge Sir Walter Scotts zahllose historische Romane verfaßte. Diese Romane entwarfen ein nachhaltig wirkendes Amerikabild, von dem sich noch Arno Schmidt beeindrucken ließ,⁴¹ das aber auch schon vorher für humoristische Einlagen gut war, so etwa wenn sich in Willa Cathers Roman *Death Comes for the Archbishop* ein katholischer Priester aus Europa auf seinen neuen Dienstort in Neu-Mexiko durch Lektüre eines Lederstrumpf-Romans vorbereitet, dessen Handlung unter den Indianern des Nordostens angesiedelt ist.⁴² Von 1826 an verbrachte Cooper mit seiner Familie mehrere Jahre in Europa (1826-1833), vor allem in der Schweiz, in Frankreich, Italien, Deutschland und England. Italien besuchen die Coopers ab 26. Oktober 1828 bis immerhin 11. Mai 1830, also mehr als anderthalb Jahre lang.⁴³ Nach dem Mißerfolg seines Romans *The Monikins* publizierte Cooper mehrere Bände Reiseberichte über die Schweiz, England, Frankreich, mit einem abschließenden Band über Italien 1839: *Gleanings in Europe: Italy*.⁴⁴ Während die England und Frankreich gewidmeten Bände das Gesellschaftsleben in den Mittelpunkt rücken, sind nach Donald Ringe der erste Band über die Schweiz sowie der Italienband „picturesque books“, „emphasizing the magnificent scenery of those countries“, die den Amerikanern ein Bild der Alten Welt bieten sollten.

Cooper kam in Deutschland, nachdem er Italien und die Schweiz⁴⁵ bereist

³⁹Vgl. Irmscher, Longfellow (wie Anm. 9), 203.

⁴⁰William Dean Howells, „Four New Books of Poetry“. In: *Atlantic Monthly* (Januar 1876), 111.

⁴¹Siehe Christian Hein, *Literarische Wallfahrt gen Cooperstown. Zur Funktion James Fenimore Coopers und seiner Schriften im Werk Arno Schmidts*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

⁴²Vgl. Willa Cather, *Death Comes for the Archbishop*, New York: Knopf, 1992, 10, 13.

⁴³Donald A. Ringe, *James Fenimore Cooper. Updated Edition*, Boston: Twayne, 1988, 38.

⁴⁴Ringe: *James Fenimore Cooper* (wie Anm. 23), 53.

⁴⁵Zu Coopers Schweiz siehe auch Barbara Piattis grundlegende Studie *Die Geographie der Literatur. Schauplätze, Handlungsräume, Raumphantasien*. Göttingen: Wallstein, 2008.

hatte, zu dem Schluß, diese beiden Länder seien „the only two countries, simply as countries... worth crossing the ocean to see.“⁴⁶ Italien sei das einzige Land gewesen, so Coopers Frau, das Cooper jemals mit einem Blick über die Schulter verlassen habe. Coopers Begeisterung für Italien, seine lebenslange Liebe zu dem Land war groß; er sehnte sich nach diesem Land mehr als nach allem anderen und wollte nicht von dort fort, zurück nach Amerika: „That glorious play of light and shade, as seen from Belloguardo comes across my imagination at times, with the force of reality.“ Der bloße Name Italiens war für Cooper so erregend, weil das Land „the only region of the earth that I truly love“ darstellte.⁴⁷ Vor allem war es die Landschaft Italiens, die diese Wirkung ausübte und welche er mit weiblich konnotierten Begriffen umschrieb: „soft“, „bewitching“, „refined“, „an extremely fine woman“, „a beloved and lovely countenance“. ⁴⁸ Zur ästhetischen Wirkung der Landschaft traten, wie auch anders, die Kunst, aber auch die Katholische Kirche, die Cooper unter ästhetischen Gesichtspunkten würdigte, habe sie doch „all the poetry of the religion“ besessen. Die Kunst Italiens hat nach Cooper zudem einen direkten Einfluß auf den Nationalcharakter, denn die Italiener zeigten „a grace about their minds, derived from the constant practice of contemplating the miracles of art“; ja es sei sogar so, daß „a large portion of the common Italians“ in ihrer Liebe zur Kunst „are as much superior to the Anglo-Saxon race as civilization is superior to barbarism“. ⁴⁹

Coopers Beobachtungen sind oft sehr interessant, wenn er etwa die Konventionalität der Kleiderordnung im Karneval thematisiert – er fällt in einer Gesellschaft dadurch auf, daß er keinen Umhang trägt⁵⁰ und schätzt offensichtlich die egalitäre Dimension des Karnevals⁵¹ – oder wenn er davon ausgehend über den weiteren Verlauf der Geschichte Europas und die Veränderungen gegenüber der Vergangenheit sinniert:

Looking over the company, I was led to speculate on the probable consequences of the extraordinary blending of nations, that is the consequence of the present condition of Europe. Fifty years since, none but the noble and rich travelled; and even of this class, not one in ten could fairly be said to have seen the world.⁵²

Jetzt dagegen reise man oft mal eben so für ein paar Wochen nach England zurück, ohne großes Aufhebens davon zu machen. Cooper sieht in dem

⁴⁶Zitiert nach Nathalia Wright, *American Novelists in Italy. The Discoverers: Allston to James*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1965, 117.

⁴⁷Wright, *American Novelists in Italy* (wie Anm. 26), 117.

⁴⁸Wright, *American Novelists in Italy* (wie Anm. 26), 118.

⁴⁹Wright, *American Novelists in Italy* (wie Anm. 26), 119.

⁵⁰James Fenimore Cooper, *Gleanings in Europe: Italy*. Albany: SUNY Press, 1979, 46.

⁵¹Siehe Hein, *Literarische Wallfahrt gen Cooperstown* (wie Anm. 21), 196.

⁵²Cooper, *Gleanings in Europe: Italy* (wie Anm. 30), 46-47.

zunehmenden Reiseverhalten vielfältige positive Entwicklungen angelegt, die in einem deutlichen Kontrast zu der Reisekritik eines Transzendentalisten wie Emerson stehen:

One evident and beneficial effect of this commingling is certainly the general advancement of intelligence, the wearing down of prejudices, and the prevalence of a more philosophic spirit than of old. In a society where representatives from all the enlightened nations of the world are assembled, a man must be worse than a block if he don not acquire materials worth retaining; for no people is so civilized as to be perfect, and few so degraded as not to possess something worthy to be imparted to others.⁵³

Coopers aufgeklärte Haltung unterscheidet sich mit ihrer Lernbereitschaft offensichtlich stark von der xenophoben Grundeinstellung Tobias Smolletts, wie sie etwa Ansgar Nünning ausführlich dargestellt hat.

3. Der Romancier als Reiseführer II: Kunst und Künstler in Nathaniel Hawthornes *The Marble Faun* und in den *French and Italian Notebooks*

Die Kunst Italiens spielt eine bestimmende Rolle in demjenigen Roman Hawthornes, den man als seinen am meisten europäischen betrachten kann, nämlich *The Marble Faun* (*Der Marmorfaun*) von 1859, der zwar in zwei verschiedenen deutschen Übersetzungen vorliegt, gegenwärtig aber leider vergriffen ist.⁵⁴ Eine Neuübersetzung des Textes ist ein Desiderat. Der Roman ist ein genuiner Künstlerroman, weicht aber auch in entscheidender Hinsicht von dem ab, was man im Sinne von Maurice Beebes klassischer Studie vielleicht als Norm des typischen Künstlerromans betrachten kann.⁵⁵ Denn erstens handelt er von mehreren Künstlern gleichzeitig, und zweitens stellt der Roman gleich zwei Frauen als Künstler in den Vordergrund, womit das noch von Maurice Beebe apostrophierte männliche Künstlerideal schon vor der Etablierung der modernen Künstlerromane von Joyce und anderen unterlaufen wird. Hier dürfte sich das Vorbild eines in der Ära der Romantik außerordentlich populären Künstlerinnenromans, der *Corinne* Madame de Staëls, ausgewirkt haben.⁵⁶

Nathaniels Frau Sophia Hawthorne (geb. Peabody) hatte bereits als jugendliche Mme de Staëls *Corinne* gelesen, das man als „fictionalized guidebook

⁵³Cooper, *Gleanings in Europe: Italy* (wie Anm. 30), 47.

⁵⁴Ich zitiere nach der leicht greifbaren Ausgabe der Oxford World's Classics, die philologisch auf dem Text der Centenary-Ausgabe beruht: Nathaniel Hawthorne: *The Marble Faun*. Ed. Susan Manning. Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁵⁵Siehe Maurice Beebe, *Ivory Towers and Sacred Founts. The Artist as Hero in Fiction from Goethe to Joyce*. New York 1964.

⁵⁶Zur Bedeutung des Romans für Hawthorne siehe Katherine Rodier, „Nathaniel Hawthorne and *The Marble Faun*: Textual and Contextual Reflections of *Corinne, or Italy*“, in *The Novel's Seductions. Staël's Corinne in Critical Inquiry*. Ed. Karyna Szmurlo. Lewisburg: Bucknell University Press, 1999, 221- 242.

to the art of Rome“ bezeichnet hat.⁵⁷ Für unser Thema ist der Roman in mehrfacher Hinsicht bedeutsam, so daß es im Grunde einer ganzen Vorlesung bedürfte, nur über diesen ungemein reichhaltigen Text zu sprechen, um wenigstens näherungsweise die wichtigsten seiner Aspekte für das zu behandeln, was man Hawthornes Streben nach einer transatlantischen Ästhetik genannt hat.⁵⁸ Ich kann dies hier nicht tun, sondern nur einige wenige Blicke auf oder in diesen Text werfen und Sie ansonsten auf Ihre eigene Lektüre verweisen.

Hawthorne hat in dem Roman, von dem er selbst behauptete, daß er sich nicht vorrangig mit Italien und den Italienern befasse, doch viel Material verarbeitet, mit dem er während seines eigenen längeren Europaaufenthalts im Zuge und dann im Anschluß an einen diplomatischen Posten in Liverpool bekannt wurde.⁵⁹ Hawthorne kam durch seinen Englandaufenthalt in der Mitte der 1850er Jahre das erste Mal nachhaltiger mit Kunst in Berührung, als er dort zahlreiche Ausstellungen besuchte. Traditionell sah man Hawthornes Verhältnis zur Kunst als eher problematisch an, so etwa der Literaturkritiker Van Wyck Brooks, der lakonisch feststellte: „Hawthorne had little feeling for art, and it was largely to please his wife that he dragged himself through miles of picture galleries (...).“⁶⁰

Aber aus der Sicht von Henry James, der im Grunde der Auffassung war, daß Hawthorne der einzige namhafte amerikanische Autor von Rang war, war *The Marble Faun* problematisch, denn er hielt das Buch keineswegs für das Meisterwerk, als das es auch damals schon manche bewerteten. Evan Cartons lakonisches Urteil zur Wirkung dieser Kritik Henry James': „Those who regarded *The Marble Faun* as Hawthorne's masterpiece surely comprised a minority party in 1879, but after James's study [on Hawthorne] there would remain no such party at all.“⁶¹ Denn James zufolge zeigte der Roman, daß Hawthorne „the last of the old-fashioned Americans“ war, der aber wegen seiner Weltfremdheit eigentlich nicht dazu geeignet war, einen Italien-Roman zu schreiben. James kritisierte auch aus seiner Sicht den Umstand, daß Hawthorne in seinem Roman das Element des Unwirklichen zu weit getrieben habe; auch sei das Buch weder dieser noch jener Kategorie zuzuordnen, also gewissermaßen gattungstheoretisch hybrid.⁶² Eben dies aber, so meine ich, sollte den Text für uns heutige Leser wieder interessant machen, die sich nicht so leicht davon überzeugen lassen, daß nur klar

⁵⁷Siehe den „historical commentary“ in Nathaniel Hawthorne, *The French and Italian Notebooks*. Ed. Thomas Woodson. Columbus: Ohio State University Press, 1980, 905.

⁵⁸Siehe dazu Kumiko Mukai, *Hawthorne's Visual Artists and the Pursuit of a Transatlantic Aesthetics*. Bern: Lang, 2008, zu *Marble Faun* dort 99-213.

⁵⁹Zu Hawthornes Europa- und vor allem Italienaufenthalt siehe als ältere Darstellung Wright, *American Novelists in Italy*. (wie Anm. 26), 138-167.

⁶⁰Van Wyck Brooks, *The Dream of Arcadia. American Writers and Artists in Italy, 1760-1915*. New York: Dutton, 1958, 136.

⁶¹Evan Carton, *The Marble Faun. Hawthorne's Transformations*. New York: Twayne, 1992, 19.

⁶²Henry James, „Hawthorne“, in *Literary Criticism*. New York: Library of America, 1984, 447.

einzuordnende Texte als gelungene Kunstwerke klassifiziert werden können. Hawthornes Roman bietet jedoch eine intensive Reflexion auf das Wesen der Kunst, die so vielschichtig und geheimnisvoll ist, daß ihr Potential im Medium der Fiktion durchgespielt werden muß. Hawthorne setzt drei Künstlerfiguren – den Bildhauer Kenyon, die Malerinnen Miriam und Hilda – in ein Näheverhältnis zueinander, das immer wieder darauf verweist, was Kunst an sich selbst ist und was sie vermag. Schon Emerson konstatierte den Umstand, daß in Italien „[n]o original art remains“ und die Künstler in der Academia lediglich „indifferent copies of the best“ anfertigten, das sie bei Raffaele, Titin, Guido oder Correggio fänden: „I hear nothing of living painters, but perhaps there are.“⁶³ Dem Kopistentum entspricht in Hawthornes Roman die Malerin Hilda, die sich als Kopistin verdingt und auch das für den Roman wichtigste Gemälde kopiert hat – dazu unten gleich mehr.

Hawthorne verbrachte dann die Zeit von 1857 bis 1859 mit seiner Familie in Italien, durchaus mit tragischem Nebeneffekt, da sich seine Tochter Una (benannt nach einer Frauenfigur aus Edmund Spensers *Faerie Queene*) in Rom mit dem damals fatalen *Roman fever*, der Malaria, ansteckte und seit diesem Zeitpunkt ständig gesundheitliche Probleme hatte, um es euphemistisch auszudrücken. Jedenfalls war ihr Gesundheitszustand monatelang sehr angegriffen, und zu allem Überfluß hatte sich Una ihre Malaria dadurch zugezogen, daß sie Zeichnungen anfertigte, also selbst mit der italienischen Baukunst in Beziehung trat; Una bewunderte vor allem die Kunst der Renaissance – und zwar so sehr, daß Hawthorne in seinem Tagebuch zu der bedenklichen Schlußfolgerung kam: „We shall have done the child no good office, in bringing her here, if the rest of her life is to be a dream of this 'city of the soul', and an unsatisfied yearning to come back“.⁶⁴ Die Gefährlichkeit der Kunst wird hier deutlich, hat doch Rom die möglicherweise verheerende Wirkung, sich nachhaltig in der Seele eines Menschen zu verankern und ihn dadurch unglücklich zu machen, daß ein unerfülltes und unerfüllbares Sehnen in ihm oder ihr erweckt wurde.

Hawthornes Rombild war dabei alles andere als enthusiastisch; im Gegenteil, Rom erschien ihm, wie er einmal in einem Brief an seinen Verleger schrieb, alles andere als attraktiv:

I bitterly detest Rome, and shall rejoice to bid farewell for ever; and I fully acquiesce in all the mischief and ruin that has happened to it, from Nero's conflagration downward. In fact, I wish the very site had been obliterated before I ever saw it.⁶⁵

Roms Präsenz in seinem Roman *Marble Faun* ist daher entschieden ambivalent

⁶³Ralph Waldo Emerson, *Selected Journals 1820-1842*, ed. Lawrence Rosenwald, New York: Library of America, 2010, 241.

⁶⁴Nathaniel Hawthorne, *The French and Italian Notebooks* (Anm. 37), 230.

⁶⁵Zitiert in James, *Hawthorne* (wie Anm. 42), 441.

und auf verschiedene Figuren verteilt.

Hawthornes Italienaufenthalt ist in den umfänglichen Aufzeichnungen seiner *Notebooks* dokumentiert, die von ihm für den *Marmorfaun* als Steinbruch verwendet wurden. Dies gilt vor allem für Ekphrasen, also Bild- und Skulpturbeschreibungen, die in Hawthornes Roman eine wichtige symbolische und narrative Funktion haben. Denn diese Ekphrasen sind nicht nur vom Erzähler präsentierte Beschreibungen, sondern integriert in dialogische Auseinandersetzungen der Figuren des Romans über das jeweilige Kunstwerk. Zum einen ist da die nach Praxiteles angefertigte Statue des Fauns, die gleich zu Beginn des Romans dazu dient, die Figur des Donatello mittels der Kunst mit den unvordenklichen Eigenschaften des Fauns zu verknüpfen und damit zugleich der Romanhandlung Züge des Mythischen zu verleihen. Zum anderen ist da ein Guido Reni zugeschriebenes Gemälde Beatrice Cencis. Die Wirkung des Bildes im Roman hängt nun sicherlich stark damit zusammen, daß das Gemälde Guido Renis tatsächlich Beatrice Cenci zeigt. Dies aber ist – und das ist die Pointe so mancher Kunstbeschreibung aus der Literatur des 19. Jahrhunderts – möglicherweise gar nicht der Fall.

Schließen wir mit dem Urteil von Henry James zu *Marble Faun*, das für unser Thema von besonderer Relevanz ist: „It is part of the intellectual equipment of the Anglo-Saxon visitor to Rome, and is read by every English-speaking traveller who arrives there, who has been there, or who expects to go.“⁶⁶ Vergleichbar also nur noch mit *Corinne* oder George Eliots historischem Florenz-Roman *Romola*, teilt Hawthornes Roman gewissermaßen das Schicksal, als Reiseführer mißbraucht zu werden. Aber ist dies überhaupt ein Mißbrauch? Zum einen wird man diese Frage mit Nein beantworten müssen, weil die Reiseführerlektüre solcher Texte eine gewiß legitime Lektüreooption darstellt, die den Texten allerdings eine stark auf Aspekte der Referentialität eingeschränkte Reputation verleihen kann. Andererseits aber darf solche Form applikativer Lektüre nicht verstellen, daß Hawthornes Roman immer schon mehr als ein fiktionalisierter Reisebericht ist und Bögen spannt, die das Wesen des Menschlichen und seiner Interpretierbarkeit mit den Mitteln der Kunst einschließen. Dies sind fürwahr keine kleine Fragen, sie sind im eigentlichen Sinne philosophische, theologische und religiöse Fragen, die über alles Referenzielle hinausgehen müssen. Es sind Fragen, die in ihrer Intensität letztlich auf die Selbstverständigung des Lesers im Widerstreit der Ansprüche von Kunst und Religion zielen, und zwar in ihrem Bezug auf ganz konkrete Räume und Orte und zugleich auf deren poetisch-imaginative Verfremdung und Verzauberung.

Hawthorne selbst hatte für seine teils phantastische Fiktion – bei der im Sinne Todorovs der Realitätsstatus bestimmter Elemente der erzählten Welt (hier vor

⁶⁶James, *Hawthorne* (wie Anm. 42), 444.

allem des Fauns) unentschieden bleibt – Italien als Schauplatz in den Vordergrund gerückt, indem er dem Land selbst feen- oder märchenhafte Züge zusprach (er nannte es „a sort of poetic or faerie precinct“⁶⁷), die im Gegensatz zu der diesseitig orientierten praktischen Haltung der Amerikaner standen. Die Geschichte, die er erzähle, sei eine solche, auf deren Seiten sich notwendigerweise auch der historische Staub Roms ansammle und sich mit der Tinte des Autors vermische. Hawthorne konstruiert ein arkadisches Italien, das ein Gegensatz zum kommerziellen Amerika zu sein scheint – und sich doch als völlig unarkadisch erweist, nicht als Pastorale, sondern als malariaverseuchter Schattenort, in dem Schuld und Sühne, Verbrechen und Strafe ihren Austragungsort finden. Sein Rombild ist entschieden zweideutig, changierend, so daß es nicht mehr als unproblematisches Identifikationsobjekt dienen kann wie bei Longfellow und Cooper. Davon zeugt eine etwas umständliche Passage, die einen Eindruck von dieser Ambivalenz vermittelt und sich im 36. Kapitel findet. Ambivalenz heißt hier, daß Hawthorne sowohl Anziehung als auch Abstoßung empfand – und gerade daraus entstand mit dem *Marble Faun* ein kaum auszuschöpfendes Kunstwerk, das in keiner Weise auf referentialisierende Reiseliteratur reduziert werden kann, sondern als ein Buch zu verstehen ist, in dem die tiefsten Fragen des menschlichen Lebens verhandelt werden. Hawthorne überschreitet damit wohl von allen hier behandelten Autoren am meisten die Faktizitätsbezüge in Richtung auf eine Apostrophierung der Kunst bzw. der Künste und ihrer Möglichkeit, über bloße Reiseführerqualitäten hinaus dem Nexus von Anthropologie, Ästhetik und Religion nachzugehen. Die Italienerfahrung der hier betrachteten Schriftsteller unterschied sich teils erheblich voneinander. Dazu trugen auch die unterschiedlichen Persönlichkeitseigenschaften Coopers und Longfellows auf der einen, Emersons und Hawthornes auf der anderen Seite bei. Dazu aber trug auch die unterschiedliche Wirkung bei, die Städte wie Rom, Venedig und Florenz bei den Schriftstellern auslösten. Rom war so für Hawthorne wie Howells alles andere als ein Ort, der grenzenlose Begeisterung weckte. Vielmehr konnte Rom ihnen oftmals gerade nicht als idyllischer Ort erscheinen, sieht man einmal von der spezielleren Problematik der *banditi* ab, die Italiens Wege bis in das 19. Jahrhundert hinein unsicher machten. Die hier diskutierten amerikanischen Autoren machen die Beschäftigung mit Italien auch zu einer Auseinandersetzung mit amerikanischer Identität in ihrem Verhältnis zu Europas religiösen und künstlerischen Traditionen – und in den besten Fällen gelangen sie zu komplexen Verhandlungen dieser Thematik, die zeigen, wie intensiv die Bindungen sind, die noch das sich entschieden von Europa abstoßende Amerika an das alte Europa knüpfen. Diese Bindungen sind es auch, die aus der Begegnung der amerikanischen Schriftsteller eine gemeinsame transatlantische Geschichte

⁶⁷Hawthorne, *The Marble Faun* (wie Anm. 34), 4, Cf. Vance, *America's Rome*, Bd. I (wie Anm. 7), 114.

machen, die zugleich bedeutet, dass die amerikanischen Autoren auch für die Europäer selbst einen notwendigen Anstoß zur Reflexion ihrer eigenen ambivalenten Identität darstellen.

References

- Beebe, Maurice. *Ivory Towers and Sacred Founts. The Artist as Hero in Fiction from Goethe to Joyce*. New York: New York University Press, 1964.
- Brooks, Van Wyck. *The Dream of Arcadia. American Writers and Artists in Italy, 1760-1915*. New York: Dutton, 1958.
- Burt, Stephen. 1826; 1927. *Henry Wadsworth Longfellow sails to Europe; William Carlos Williams returns to America*, in *A New Literary History of America*, eds. Greil Marcus/Werner Sollors. Cambridge, Mass.: Belknap, 2009, 187-192.
- Carton, Evan. *The Marble Faun. Hawthorne's Transformations*. New York: Twayne, 1992.
- Cather, Willa. *Death Comes for the Archbishop*. New York: Knopf, 1992.
- Cooper, James Fenimore. *Gleanings in Europe: Italy*. Albany: SUNY Press, 1979.
- Emerson, Ralph Waldo. „Self-Reliance“, in *Essays & Lectures. Nature; Addresses, and Lectures; Essays: First and Second Series; Representative Men; English Traits; The Conduct of Life*. New York: Library of America, 1983.
- Emerson, Ralph Waldo, *Selected Journals 1820-1842*. Ed. Lawrence Rosenwald. New York: Library of America, 2010.
- Hawthorne, Nathaniel. *The French and Italian Notebooks*. Ed. Thomas Woodson. Columbus: Ohio State University Press, 1980.
- Hawthorne, Nathaniel. *The Marble Faun*. Ed. Susan Manning. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Hein, Christian. *Literarische Wallfahrt gen Cooperstown. Zur Funktion James Fenimore Coopers und seiner Schriften im Werk Arno Schmidts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Howells, William Dean. „Four New Books of Poetry“, in *Atlantic Monthly* (Januar 1876), 111.
- Irmscher, Christoph. *Longfellow Redux*. Urbana: University of Illinois Press, 2006.
- James, Henry. „Hawthorne“, in *Literary Criticism*. New York: Library of America, 1984.
- James, Henry. *Italian Hours*. Ed. John Auchard. New York: Penguin, 1995.
- Lockard, Joe. *Watching Slavery. Witness Texts and Travel Reports*, New York: Lang, 2008.
- Mukai, Kumiko. *Hawthorne's Visual Artists and the Pursuit of a Transatlantic Aesthetics*. Bern: Lang, 2008.
- Piatti, Barbara. *Die Geographie der Literatur. Schauplätze, Handlungsräume, Raumphantasien*. Göttingen: Wallstein, 2008.
- Rehm, Walther. *Europäische Romdichtung*. München: Hueber, 1960.
- Ringe, Donald A. *James Fenimore Cooper. Updated Edition*. Boston: Twayne, 1988.
- Rodier, Katherine. „Nathaniel Hawthorne and *The Marble Faun*: Textual and Contextual Reflections of *Corinne, or Italy*“, in *The Novel's Seductions. Staël's Corinne in Critical Inquiry*. Ed. Karyna Szmurlo. Lewisburg: Bucknell University Press, 1999, 221- 242.
- Rowe, John Carlos. *Hawthorne's Ghost in Henry James's Italy: Sculptural Form, Romantic Narrative, and the Function of Sexuality*, in *Henry James Review* 20.2 (1999), 107-134.
- Schaff, Barbara. „Italianised Byron – Byronised Italy“, in Manfred Pfister/Ralf Hertel (Hg.), *Performing National Identity. Anglo-Italian Cultural Transactions*. Amsterdam: Rodopi, 2008, 103-121.
- Spahr, Clemens. *Radical Beauty. American Transcendentalism and the Aesthetic Critique of Modernity* [Beiträge zur englischen und amerikanischen Literatur 31]. Paderborn: Schöningh, 2011.
- Staël, Madame de. *Corinne, or Italy*. Translated and ed. by Sylvia Raphael. Oxford: Oxford

University Press, 1998.

Vance, William L. *America's Rome. Vol. I: Classical Rome. Vol. II: Catholic and Contemporary Rome*. New Haven: Yale University Press, 1989.

Wright, Nathalia, *American Novelists in Italy. The Discoverers: Allston to James*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1965.

BIONOTE

Till Kinzel (born in 1968) received his Dr. phil. (2002) and Habilitation (2005) from the Technical University of Berlin. He has published books on Allan Bloom (*Platonische Kulturkritik in Amerika*; 2002), Nicolás Gómez Dávila (4th ed. 2015), Philip Roth (*Die Tragödie und Komödie des amerikanischen Lebens*, 2006) and Michael Oakeshott (2007). He has co-edited volumes on imaginary dialogues in English and American Literature and Philosophy (2012, 2014) and audionarratology (2016), as well as books on Edward Gibbon in Germany (2015) and a number of important representatives of the enlightenment in Germany such as Johann Joachim Eschenburg (2013). His most recent book is *Johann Georg Hamann. Zu Leben und Werk* (2019).

Article history:

Received: 28.03.2022	Reviewed: 17.04.2022	Accepted: 20.04.2022	Available online: 20.05.2022
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	--

Rousseau, religia naturală și pietismul protestant

Dragoș DRAGOMAN

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

e-mail: dragos.dragoman@ulbsibiu.ro

Title: Rousseau, natural religion and the Protestant Pietism

Abstract: By the effort undergone for almost two centuries, religious revelation is withdrawn from the public sphere to the very heart of the believers. Faith does no longer mean obeying to the sacred rules of the Church, leading the Christians to the path of salvation, but to search for the Sacred inside one's heart. This move is essential for understanding how organized religion in Western Europe coped with the rational interpretation of scientific observable data. Whereas the Catholic Church had serious difficulties in integrating scientific knowledge into his overall framework for interpretation of the world, the Protestant churches adapted quicker, by strongly emphasizing inner feelings, as the genuine call for personal salvation. However, moving from organized religion to a purely subjective evaluation of religiosity was the decisive coup to both ontology and religion, which ended in a secular philosophy of science, strong pietism, and a metaphysics of morals.

Keywords: Religion; Philosophy; Rousseau; Protestant ethics; Max Weber.

Sfârșitul religiei organizate, sub forma Bisericii tradiționale, în Occidentul iluminist, este un moment care necesită mai multă atenție. Felul în care o tradiție religioasă de secole sfârșește izolată în forul interior, ca o preocupare personală fără mare relevanță colectivă, este semnificativ însă și pentru sfârșitul ontologiei, așa cum era ea înțeleasă tradițional. Dacă până la Rousseau și la Kant, dar mai ales până la cel din urmă, sistemele filozofice încă încearcă să acomodeze filozofia naturii cu existența și acțiunea divină în lume, de aici încolo ontologia se oprește pentru a da naștere unei filozofii a cunoașterii și unei metafizici a moravurilor. Dumnezeu nu mai are loc în societățile occidentale, sub forma religiei organizate, la fel cum ontologia se sfârșește pentru că orice altă căutare a adevărului este inutilă, acum, după triumful filozofiei mecaniciste. După 1680, după a doua revoluție științifică de după 1630, cea care deschide calea cunoașterii matematice a naturii, locul și funcția religiei revelate nu mai sunt nici utile, nici raționale.

Dacă totul, în natură, este organizat sub forma unor legi ce pot fi cunoscute, ce relație particulară mai poate avea Omul cu Dumnezeu? Istoria acestei transformări radicale a concepției despre cunoașterea adevărului, Natură, Om și Dumnezeu

este schițată pe scurt de Pierre Chaunu.¹ Între 1630 și 1680, scrie Chaunu, multiplicatorul de cunoștințe (luneta astronomică perfecționată, microscopul, tiparul îmbunătățit, explorarea noilor descoperiri geografice, academiile de știință, amatorii bine instruiți și circulația periodicelor științifice) a dus la creșterea de cinci ori a volumului de cunoștințe disponibile.² Deși slab ordonate, de multe ori contradictorii, aceste cunoștințe provoacă o serioasă criză a conștiinței în Europa.³ Descoperirile și teoriile astronomice ale lui Copernic, Galilei și Kepler au deschis lumea închisă, aristoteliană.⁴ Când Galilei deschidea macrocosmosul,⁵ microscopul lui Leeuwenhoek deschidea o lume neașteptată în microcosmos. Iar din multitudinea de date apar acum și teoriile despre legile naturii. Teoria atracției universale a lui Newton dădea lovitură de grație unui *Deus absconditus*, ce guverna imaginarul Evului Mediu. Legile sunt cele care guvernează lumea, deci care să mai fie locul lui Dumnezeu?

Legile naturii nu-l exclude pe Dumnezeu, încă este posibilă concilierea dintre Revelația divină și funcționarea naturii. Dar Dumnezeu nu mai este Cel din Vechiul Testament, Dumnezeul lui Israel, cel care ordonează legile comunității credincioșilor și care mobilează timpul seminției lui Israel cu catastrofe derivate din încruntarea sa, ca pedeapsă pentru nelegiuirile lor.⁶ Nu mai există, deci, un Dumnezeu omniprezent și implicat în destinul comunității. Acum el respectă legile, nu le mai încalcă arbitrar. Iar legile nu sunt încă toate cunoscute oamenilor, dar lumea este perfect inteligibilă. Ca atare, nu mai este decât o chestiune de timp până când toate legile vor fi cunoscute și misterul care domnea anterior risipit. Așa cum remarcă Chaunu, afirmația că totul poate fi înțeles rațional, că totul este sau va fi accesibil cunoașterii omenești, are două consecințe.⁷ Pe de-o parte, nimic nu mai poate rezista acestei dorințe de a cunoaște, care este acum întărită de succesul teoriilor newtoniene ale naturii, demonstrate practic. Niciodată nu se va putea cunoaște tot, dar totul poate fi cunoscut. Ca o consecință, un agnosticism practic se îmbină cu o conștiință a parțialității, a fragmentarului, a incompletitudinii, a imposibilității unei intuiții globale, care să cuprindă totalitatea naturii și a înțelegerii într-un sistem. De aici și refuzul de a se mai încrede în sisteme filozofice și predilecția pentru o interpretare fenomenologică a naturii. Pe de altă parte, singura metodă valabilă este cea a filozofie mecaniciste, singura care s-a dovedit reală, capabilă de predicții demonstrate științific. Această filozofie, numită mai

¹ Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières* (Paris : Flammarion, 1982).

² Semnul aritmetic folosit de Chaunu pentru a descrie creșterea volumului cunoștințelor în epoca modernă este înmulțirea, în opoziție cu adunarea, specifică acumulării anterioare, mult mai lente.

³ Paul Hazard, *Criza conștiinței europene, 1680-1715*, trad. rom. Sanda Șora (București: Humanitas, 2007).

⁴ Arthur Koestler, *Les somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions sur l'Univers*, trad. fr. Georges Fradier (Paris : Calmann-Lévy, 1960).

⁵ Galileo Galilei, *Sidereus nuncius sau anunțul stelar*, trad. rom. Gheorghe Stratan (București: Humanitas, 2018).

⁶ Max Weber, *Le judaïsme antique*, trad. fr. Freddy Raphaël (Paris: Plon, 1970).

⁷ Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, 236.

târziu pur și simplu „știință”, care ordonează aparențele (altfel spus, fenomenele) cu ajutorul schemei logice a modelelor matematice, face ca orice altă căutare să fie inutilă. Șocul produs de succesul filozofiei mecaniciste, devenită filozofie a naturii, va afecta profund cunoașterea metafizică. Ontologia va fi redusă la o teorie a cunoașterii și la o metafizică a moravurilor. Dumnezeu nu este încă pe deplin înlăturat, dar el este redus la un garant al legității universale, deasupra și în afara cauzalității prime, cum la fel de bine voința Lui poate încorpora această legitate universală.⁸ Această aparentă re-echilibrare, acest nou rol atribuit divinității diferă de la țară la țară, scolastica catolică găsind mult mai greu o cale de acomodare cu filozofia mecanicistă decât protestantismul,⁹ care rezolvă mai ușor contradicțiile provenite din multiplicatorul de cunoștințe, în special prin adăpostirea lui Dumnezeu în forul interior al fiecăruia.

Pietismul protestant ia avânt, deci, la sfârșitul Epocii Luminilor (cam pe la 1780), odată cu marii mistici ai Nordului. Dar transformarea de care vorbeam mai sus este foarte limpede exprimată încă mai devreme de către Jean-Jacques Rousseau, cel care revine la religia de la Geneva,¹⁰ un calvinism transformat de un ultra-liberalism raționalist, modelul de educație expus în *Emile*.¹¹ Profesiunea de credință,¹² punct culminant al tratatului pedagogic, va deveni punctul de plecare al unui creștinism extins, liberal, specific *Aufklärung*-ului, și al unei religiozități idealiste, sociale, umanitare și morale, anume să urmezi religia țării tale atât timp cât ea nu contrazice morala pusă de Dumnezeu în străfundul inimii tale. „Sunt o ființă morală, deci exist”, aceasta este noua logică ce înlocuiește acel *cogito* al lui Descartes.¹³

Pentru Rousseau, punctul de plecare este chiar îndoiala, incertitudinea pe care Descartes le considera necesare pentru căutarea adevărului.¹⁴ Dar scepticismul ca sistem filozofic nu are nimic omenesc, este prea violent pentru oameni, aceștia preferând să se înșele decât să nu creadă în nimic. Filozofii ce propovăduiesc astfel de sisteme sunt, pesemne, cei mai nefericiți dintre oameni, căci nu există viață mai dezagreabilă decât anxietatea, neliniștea, tranziția de la o îndoială la alta, întunericul și contradicțiile în legătură cu originea ființei și regulile îndatoririlor noastre.¹⁵ Acest lucru este cu atât mai evident cu cât Rousseau urma unei perioade de efervescentă a sistemelor filozofice. În același timp, concepția religiei ca morală, a credinței ca set de reguli practice ale vieții, așa cum este ea predicată de

⁸ Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, 237.

⁹ Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, 238.

¹⁰ Rousseau, născut la Geneva în religia protestantă calvinistă, se convertește la catolicism la 16 ani, pentru a reveni definitiv la religia și cetățenia orașului Geneva la vârsta de 42 de ani.

¹¹ Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, 245.

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard* (Paris: Flammarion, 2010).

¹³ Pierre Chaunu, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, 246.

¹⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 53.

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 53.

Rousseau, este rezultatul unei transformări de lungă durată a credinței creștine occidentale, începută de Luther și continuată de Zwingli, Calvin, Melancton, Barclay, Wesley.

Corelația dintre trăirea interioară a Adevărului și manifestarea exterioară a stării de grație, anume căutarea în exterior a unor dovezi pentru o stare interioară, aceasta este produsul teologiei protestante. Refuzând liturghia, reducând rolul intermediarii preoțești, căutând Adevărul divin în sinele propriu, protestantismul deschide larg ușa unui subiectivism ce va sfârși în negarea transcendenței. Manifestarea Spiritului în rațiunea și în conștiința individuală, degradarea Bibliei pe un loc secund, abandonarea oricărui element anterior specific doctrinei ecleziastice a mântuirii (renunțarea la botez și la împărtășanie), acestea sunt consecințele teologiei protestante, scrie Max Weber, adăugând: așa a început o tendință care a condus, în cazul baptiștilor și a calviniștilor riguroși, la abandonarea oricărei reminiscențe anterioare, la devalorizarea radicală a tuturor sacramentelor ca mijloace de mântuire, ducând astfel până la capăt „dezvrăjirea” religioasă a lumii, până la ultimele sale consecințe.¹⁶ Nu este de mirare, spune Weber ținând cont de condițiile limitate și incerte ale „luminii interioare” a revelației care le este dată oamenilor, că protestanții baptiști resimțeau mai puternic decât toți distanța care-i separă pe oameni de Dumnezeu.¹⁷ Dumnezeu este acum pur interior, vorbind protestanților în propria lor conștiință, semn fără de tăgadă a regenerării veritabile a indivizilor.¹⁸ El nu vorbește decât în liniștea omului, de unde o stare de așteptare perseverentă, din care dispar pasiunile, instinctele și iraționalul.

Ceea ce merită remarcat în evoluția teologiei protestante este ideea de judecată și simțire, de evaluare pur interioară, de subiectivitate individuală, rămasă fără sprijin. Considerând „magie” tot ce înainte era motivație, ritual, tehnică de mântuire, protestantul rămâne în solitudine să contemple „dezvrăjirea” lumii. Fără Biserică și fără sacramente, Omul trebuie să caute în sine însuși toate căile valabile de mântuire. Dar tot el, adică rațiunea sa, rămâne și singura măsură adecvată a credinței, miracolelor, legilor morale. A urmări pas cu pas raționamentul lui Rousseau ne ajută să înțelegem această imensă transformare a raportului dintre Om și Divinitate, de înlocuire a misterului insondabil al unui Dumnezeu transcendent cu simpla măsură a rațiunii umane, o conștiință personală ce ne face accesibilă divinitatea tuturor, în egală măsură. De altfel, scopul discursului lui Rousseau nu este de a oferi un nou sistem filozofic, nici măcar de a filozofa, ci de a oferi un acces către inima proprie, acces către ceea ce este definit ca o serie de acte ale conștiinței, ca o serie de sentimente conforme cu natura noastră, sentimente

¹⁶ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, précédé de *Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie des religions I* et suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. Isabelle Kalinowski (Paris : Flammarion, 2017), 242.

¹⁷ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 243.

¹⁸ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 244.

mai autentice decât orice serie de idei primite ulterior prin educație religioasă.¹⁹ Rațiunea omului este cea care recunoaște acest adevăr al conștiinței, rațiunea face ca binele să fie iubit imediat ce este recunoscut, iar acest sentiment este înnăscut.²⁰

Aceasta este unitatea interioară a conștiinței individuale, capabilă să recunoască și să iubească adevărul, eliberând intelectul de orice nevoie de construcție rațională sau morală. Ea este ghidul infailibil printre opiniile omenești, ce generează normele religioase și morale, dar vocea sa nu este ușor de recunoscut. Ea vorbește limba naturii, pe care am uitat s-o vorbim prin civilizare, deci prin artificial.²¹ Ea este timidă, preferând liniștea și izolarea, în timp ce zgomotul și lumea o intimidează. Prejudecățile sunt dușmanii săi declarați, iar vocea lor stridentă o acoperă ușor pe a sa. Fanatismul o denaturează și justifică orice crimă, vorbind în numele său. Atunci, conștiința încetează să mai fie un martor interior, ea nu ne mai vorbește și noi eforturi trebuie făcute pentru a o readuce la viață.²²

Mărturia interioară, bine cultivată, devine, astfel, sursa și temeiul judecăților noastre în toate domeniile, inclusiv în cel al religiei. Fiind „naturală”, adică înnăscută, mărturia interioară, ca sentiment intim, stă la baza religiei naturale.²³ Prin natura sa, omul nu poate face mai mult. Acesta este singurul efort autentic de a descoperi adevărul. Iar dacă omul se află în eroare, atunci este de datoria divinității să-l ridice din acea stare. Formularea lui Rousseau este aici explicită: „am făcut tot ce am putut ca să ating adevărul; dar originea sa este prea înaltă; când nu mai am putere de a merge mai departe, cu ce sunt vinovat? Este de datoria ei de a se apropia”.²⁴

Tot ceea ce omul poate să facă este să-și urmeze inima, adică sentimentul interior, descoperind religia naturală, pe care creștinii o asimilează forțat ateismului sau contra-religiei.²⁵ Iar religia naturală, ce poate fi cunoscută urmând legile rațiunii, nu poate fi completată benefic de nici un alt set de idei, ea este suficientă tuturor oamenilor, iar aceștia au capacitatea să o recunoască spontan. Nici o doctrină pozitivă, deci concepută de oameni, nu poate depăși ceea ce deja omul simplu cunoaște prin simplele facultăți de înțelegere cu care a fost înzestrat.²⁶ Asta pentru că „cele mai mari idei despre Divinitate ne parvin prin simpla rațiune”, deci, „priviți spectacolul naturii, ascultați vocea interioară”.²⁷ Oare, continuă

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 89.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 90.

²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 91.

²² Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 91.

²³ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 96.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 96.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 96.

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 98.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 98.

Rousseau,²⁸ „Dumnezeu n-a dezvăluit deja totul ochilor noștri, conștiinței noastre, judecății noastre? Ce-ar mai putea spune oamenii în plus?” De aici derivă reticenta lui Rousseau pentru dogme, construcții omenești care degradează divinitatea, o coboară la nivelul pasiunilor și limitărilor omenești, construcții teoretice care sunt pline de contradicții și de intoleranță reciprocă, făcând oamenii orgolioși și cruzi, intoleranți și violenți. Fiecare popor l-a făcut pe Dumnezeu să se pronunțe în felul specific aceluia popor și l-a determinat să spună ceea ce voia el să spună. În fața multitudinii de dogme concurente, Rousseau îndeamnă la singura religie naturală posibilă: „dacă n-am fi ascultat decât ceea ce Dumnezeu spune inimii omului, n-am fi avut decât o singură religie pe tot pământul”.²⁹ Aceasta este o singură religie autentică, deci cultul său nu poate fi decât unul uniform, atât timp cât inima care ascultă este sinceră.

Căutarea Divinului devine astfel, la Rousseau, o teologie a cercetării universului, prin buna folosință a facultăților cu care omul a fost înzestrat. Tot ce depășește această limită are nevoie de metode extraordinare. Observația prin simțuri, conștiința și rațiunea sunt elementele care pot da o cunoaștere adecvată a Adevărului și a Binelui, o voință de a le iubi și de a le pune în practică. Această formulă a lui Rousseau, reluată și în alte scrieri,³⁰ se apropie de formula calvinistă clasică, care cere să nu existe nici un intermediar între Dumnezeu și conștiința omului. În acest fel, credința se dobândește și se consolidează prin înțelegere, prin rațiune, deci rolul revelației nu este altul decât să lumineze suplimentar religia naturală, să-i ofere spiritului omenesc accesul, prin mijloace sensibile și raționale, la adevărul pe care acesta nu-l cunoaște încă.³¹ Claritatea și coerența dogmelor ar deveni, astfel, criteriul unei revelații autentice, depășind astfel contradicțiile nenumăratelor cărți de teologie europeană și morala pe care acestea o promovează. Aceasta nu este decât o eroare de ecologie specific europeană, crede Rousseau, anume credința că aceste cărți sunt indispensabile, fără să vadă că trei sferturi din oamenii de pe pământ nu au habar de ele. În formula tranșantă a lui Rousseau, fie omul devine singur conștient de îndatoririle sale, fie este liber să nu le cunoască.³²

Ca atare, evanghelizarea popoarelor încă necreștinate nu are nici un rost, căci se bazează pe credința oarbă în relatările, dovezile și zelul misionarilor, deci pe mărturia unor oameni. Din nou, formula lui Rousseau este tranșantă atunci când se referă la refuzul evreilor din Ierusalim de a-l recunoaște pe Iisus drept Mesia: „chiar în orașul în care Dumnezeu a murit, vechii și noii locuitori nu l-au recunoscut, iar voi

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 98.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 98.

³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres écrites de la montagne* (Paris : Hachette, 2018).

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 105.

³² Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 112.

vreți ca eu să-l recunosc, eu care m-am născut la două mii de ani și la două mii de mile de acel loc”.³³

De aceea, conform preceptelor protestante, nimeni nu trebuie să-și bazeze credința pe judecata altuia. De aceea, trebuie închise toate cărțile scrise de oameni, pe care nu le putem judeca pe drept decât dacă le citim pe toate, în limbile în care au fost scrise și cu spiritul orientat către condițiile în care au fost scrise. Rămâne însă una deschisă ochilor tuturor, cartea naturii. Pe baza ei se poate fonda un cult al inimii, singurul cult posibil atunci când din cartea naturii derivăm modurile prin care putem să-L servim și să-L adorăm pe divinul său autor. Scrisă într-o limbă accesibilă spiritului tuturor oamenilor, această carte devine lectură obligatorie pentru toți, fără excepție. Chiar și fără să știu ce s-a întâmplat la mii de mile distanță, insistă Rousseau, folosind și cultivând rațiunea, utilizând facultățile imediate pe care le posed de la Dumnezeu, pot să învăț cum să-L cunosc, să-L iubesc pe el și pe creația sa, să-mi doresc binele pe care el îl dorește și să-mi îndeplinesc, pentru mulțumirea sa, toate îndatoririle pe care le am pe pământ.³⁴

Prin această formă de credință, creștinul se apropie mai mult de Evanghelie decât de Biserica organizată ca instituție, căci în Evanghelie „dogma este simplă și morala este sublimă, în ea găsim puține practici religioase și multe acte de caritate”.³⁵ De aceea, îndatoririle religioase sunt independente de instituțiile omenești, iar o inimă pură este adevăratul templu al lui Dumnezeu; de aceea, nu există religie care să scutească de ascultarea legilor moralei și, de aceea, prima îndatorire este cultul interior și virtutea bazată pe credință.³⁶

Tendința naturală a omului de a urma acest catehism predicat de Rousseau este dată de capacitatea omului de a citi în cartea naturii. Deși Rousseau se întoarce la religia de la Geneva, punând tot mai mult accent pe inimă ca for interior, în care vocea lui Dumnezeu poate fi ascultată în liniște, revelația creștină și forma organizată a mântuirii prin slujba religioasă și ierarhia normelor Bisericii sunt canalizate acum în două direcții. Pe de-o parte, o metafizică a moravurilor ce se desprinde tot mai mult de o mistică interioară. Protestantismul ia calea misticilor, dar și pe cea a eticii în lume, reflectată într-un ethos al capitalismului. Lăsând problemele strict religioase în sfera unor trăiri pur subiective, precum la Kierkegaard, și pe cele etice în sfera unei metafizici kantiene, protestantismul va triumfa în lume prin spiritul capitalismului. Pe de altă parte, capacitatea omului de a citi cartea naturii va epuiza rapid interesul de a-L descoperi pe Suprem în natură, efort considerabil ce va fi înlocuit cu descifrarea Naturii. Fără să fie o încercare ușoară, descifrarea Naturii îi oferă omului de știință aparenta garanție a unor legi

³³ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 115.

³⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 118.

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 122.

³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Profession de foi du vicaire savoyard*, 125.

impersonale, eterne, permanent observabile, scutindu-l de incertitudinea și chinul de a căuta, urma și cultiva Voința divină. Această cale ușoară este cea care se deschide creștinismului occidental, în care o știință obiectivă a naturii este suficientă omului, astfel eliberat de problematica transcendenței și de angoasa mântuirii.

References

- Chaunu, Pierre. *La civilisation de l'Europe des Lumières*. Paris : Flammarion, 1982.
 Galilei, Galileo. *Sidereus nuncius sau anunțul stelar*. București: Humanitas, 2018.
 Hazard, Paul. *Criza conștiinței europene, 1680-1715*. București: Humanitas, 2007.
 Koestler, Arthur. *Les somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions sur l'Univers*. Paris : Calmann-Lévy, 1960.
 Rousseau, Jean-Jacques. *Lettres écrites de la montagne*. Paris : Hachette, 2018.
 Rousseau, Jean-Jacques. *Profession de foi du vicaire savoyard*. Paris: Flammarion, 2010.
 Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, précédé de *Remarque préliminaire au recueil d'études de sociologie des religions I* et suivi de *Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*. Paris : Flammarion, 2017.
 Weber, Max. *Le judaïsme antique*. Paris: Plon, 1970.

BIONOTE

DRAGOȘ DRAGOMAN, born in 1977, is PhD in Sociology, with a thesis on social capital and democratization. He is Associate Professor with the Department of Political Science, Lucian Blaga University of Sibiu, where he teaches Political Anthropology and Political Sociology. His main research interests focus on the sociology of religion, Orientalism, Eastern philosophy, and the anthropological analysis of political power.

Article history:

Received: 14.03.2022	Reviewed: 16.04.2022	Accepted: 20.04.2022	Available online: 20.05.2022
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	--

Lucian Blaga și Radu Stanca, sub zodia unor afinități elective

Anca SÎRGHIE

Uniunea Scriitorilor din România-
Filiala Sibiu

e-mail: sirghieanca@yahoo.com

Title: Lucian Blaga and Radu Stanca, under the sign of elective affinities

Abstract: Detached from the same leaven of the Transylvanian land, Lucian Blaga and Radu Stanca had fruitful closeness as a profound significance between an elite university student and his disciple, creator of genius in his own way. The approaches were produced by an alchemy of literary geography, but without shading each other's originality or moving from their own path, established by destiny towards the same pages of Romanian literature.

Keywords: Poetry; philosophy; theater; journalism; explosive debut; Vienna Diktat; drawer literature; destiny.

Personalitatea filosofului Lucian Blaga, poet și dramaturg, publicist și profesor, academician și diplomat, s-a format în aceeași atmosferă transilvană în care, după un sfert de veac, se va ridica și Radu Stanca la Sebeș (Alba), de formație filosofică, poet, dramaturg, regizor, teatrolog și profesor. Dacă facem o incursiune de geografie literară, vom găsi neașteptat de multe puncte de tangență și chiar de similitudine între cei doi scriitori de geniu, care au avut, desigur, traiecte profesionale și viziuni artistice distincte. Similitudinile se ivesc chiar din începuturi. Lucian era al 9-lea copil al familiei preotului ortodox Isidor Blaga din Lancrăm, de lângă Sebeș-Alba. În familie a avut modelul de formație umanistă a tatălui, „preotul cu păr de argint și cu minte de aur”, cum avea să-l definească istoricul Ion Lupaș. La rândul său, Radu avea să se nască în familia preotului ortodox Sebastian Stanca. El era mezinul pe care l-au îndrumat frații săi mai mari. Tatăl era autorul unor studii de teologie și chiar al unor creații beletristice publicate, astfel că, în familie, Radu Stanca a avut deschidere spre teatru și poezie, nu mai puțin spre muzică.

Lucian Blaga a urmat primele clase la Școala primară germană din Sebeș-Alba, între anii 1902 și 1906, și a absolvit Liceul „Andrei Șaguna” din Brașov în 1914. Acolo era profesor unchiul său, Iosif Blaga, doctor în filosofie și autorul primului tratat românesc de teoria dramei. Apropierea adolescentului de domeniile filosofiei și teatrului s-a produs de timpuriu. El a debutat la 15 ani în

ziarele arădene „Tribuna”, cu poezia *Pe țărni* (1910), și „Românul” (sub semnătura Ion Albu), cu studiul *Reflecții asupra intuiției lui Bergson* (1914). În anul 1911 călătorește în Italia, unde își petrece timpul în librării, căutând cărți de filosofie, domeniul care îl pasiona. Situația politică grea la început de război, îl determină, așa cum avea să mărturisească în *Hronicul și cântecul vârstelor* să urmeze cursurile Facultății de Teologie din Sibiu și Oradea în perioada 1914 – 1916, pe care le-a finalizat cu licență în 1917. Lucian Blaga s-a înscris la Teologie spre a fi scutit de înrolare în armata austriacă, dar edificatoare este mărturisirea sa că „Între mine și Teologie am pus un zid de azbest izolator”. Urmându-și visul, a studiat filosofia și biologia la Universitatea din Viena între anii 1916 și 1920, obținând titlul de doctor în filosofie, cu teza *Kultur und Erkenntnis (Cultură și cunoaștere)*. Aici a reîntâlnit-o pe Cornelia Brediceanu, fiica omului politic din Banat, Coriolan Brediceanu, cea care îi va deveni soție. La Viena, poetul descoperă Expresionismul, care îi va amprenta creația beletristică.

De cealaltă parte, Radu Stanca a beneficiat la Cluj, unde se stabilise familia sa în 1922, de atmosfera unei emulații cultural-românești, astfel că de la 12 ani apare semnătura sa într-o revistă a copiilor, dar adevăratul său debut, ca și în cazul lui Blaga, se petrece la 15 ani cu primele sale versuri. Împreună cu un coleg, R. Stanca realizează o publicație școlară, intitulată „Măine”, la care ei formulează un program de generație, ce denotă o bună călăuzire de care adolescentul beneficia în familie și la Liceul „Gh. Barițiu” din Cluj. În acei ani ai începutului, versurile lui Radu Stanca sunt publicate în mai multe reviste prestigioase, el câștigându-și renumele de „Veniamin al poezilor” de la revista „Gând Românesc”.

O deosebire esențială între cei doi poeți este aceea că de la 18-19 ani Blaga a publicat continuu ediții de versuri¹, filozofie², texte dramatice³, impunându-se de timpuriu ca o certă personalitate în fiecare dintre domeniile abordate. Nu la fel se va întâmpla cu Radu Stanca, deși în presa transilvană sunt mai multe anunțuri cu titlurile viitoarelor volume aflate în pregătire. În realitate, poezia sa nu va fi publicată editorial decât postum. Ca și întreaga lui creație dramatică, de altfel. Putem afirma că tânărul Blaga a debutat exploziv. După ce publică la Sibiu, în 1919, placheta de versuri *Poemele luminii* (reeditată în același an la Cartea Românească, în București), precum și culegerea de aforisme *Pietre pentru templul meu*, prima sa dramă, *Zamolxe*, îi apare în ziarul *Voința* (1920), iar în volum în 1921, la Cluj, la Editura Institutului de Arte Grafice „Ardealul”. Academia Română i-a decernat Premiul *Adamachi* pentru debut (1921). Universitatea din Cluj i-a premiat piesa *Zamolxe* (1922). Planurile afirmării sale sunt multiple, căci concomitent i se tipăresc și primele traduceri de poezie în limba germană în revista

¹ Între 1919 și 1943 a publicat 8 cărți de poezie, comentate în presă de personalități ilustre.

² În anii 1943-1946 apar marile sinteze *Trilogia cunoașterii*, *Trilogia culturii* și *Trilogia valorilor*.

³ Lucian Blaga publică 9 piese de teatru și o ediție *Opere dramatice*, 2 vol. între 1921 și 1944.

cernăuțeană „Die Brucke” („Podul”) - 1922. Așadar, tânărul scriitor valorifică deschiderile pe care România Mare le oferea culturii naționale. În mod evident, tânărul Blaga se făcea remarcat pretutindeni.⁴ Talentul și încrederea în viitor erau ale sale, iar mediul elevat în care se mișcă nu era deloc străin de familia Brediceanu din care provenea Cornelia, soția sa cea iubitoare și devotată. Ocupând un post în diplomatie, a colindat Europa, dar nu a dat suficientă atenție traducerii creațiilor sale beletristice, care l-ar fi putut impune atenției literaților europeni. Este un minus ce planează asupra operei sale până în prezent. A fost ales membru al Academiei Române în anul 1937. Discursul de recepție și l-a intitulat *Elogiul satului românesc*.

Un eveniment care a marcat decisiv evoluția vieții științifice și culturale în Transilvania a fost înființarea Universității românești de la Cluj. Istoricul Vasile Netea evoca începuturile structurii universitare românești transilvane: „Cerută cu stăruință vreme de aproape un secol – la 1848 ea figura în fruntea postulatelor naționale fixate la Blaj – Universitatea românească a Ardealului, înființată în anul 1919, a reprezentat cea mai înaltă biruință spirituală a neamului. Ea a fost, până la 1940, nu numai o cheazășie de fericită dezvoltare științifică și culturală, ci, totodată, și un simbol de independență politică. Independența noastră n-a fost înțeleasă însă ca un drept de împilare a altora, fiindcă iată ce ne arată numerele ce reprezintă suma titraților ieșiți de pe băncile Universității din Cluj în primii 21 de ani de activitate: 6856 români, 1491 unguri, 606 germani (sași), 1159 evrei, 17 ruși, 18 bulgari, 10 iugoslavi, 7 cehoslovaci, 6 armeni, 6 greci, 6 ucraineni, 2 francezi, 4 italieni, 4 polonezi, 1 turc, 1 albanez. Total: 10.177.” Modul cum Universitatea din Cluj evoluează în primele două decenii de după Marea Unire explică atenția îndreptată de Blaga spre ea. În anul 1939, Blaga renunță la activitatea diplomatică spre a deveni profesor de filosofia culturii la Universitatea din Cluj, astfel împlinindu-se visul său de a face o carieră didactică universitară.

Nutrindu-se spiritual din ținuta profesorilor pe care îi avea la Facultatea de Litere și Filosofie din Cluj, studentul Radu Stanca privea cu toată seriozitatea importanța lecturii și a studiului. Ca să înțelegem care este fondul discernământului și al responsabilității suverane arătate în evaluarea unei cărți, aducem în discuție eseul său *În loc de „o carte pe zi”, despre cărțile de totdeauna*, publicat în revista „Tribuna”⁵ de la Cluj, unde, în 1939, Stanca era student. Autorul arată o dragoste idolatră față de cărți, pledoaria sa pentru lectură fiind argumentată convingător. Publicistul de doar 19 ani are cutezanța propunerii puțin exaltate, dacă o raportăm la optica cititorului de astăzi, anume ca să se adauge la „șirul celor 10 porunci biblice, pe o a unsprezecea: *Să-ți iubești cărțile*. Să le iubești

⁴ Vezi Bibliografia selectivă la Lucian Blaga, *Poezii* (București: Editura pentru Literatură, 1966), 483-87.

⁵ Radu Stanca, „În loc de «o carte pe zi», despre cărțile de totdeauna,” *Tribuna*, Cluj, an II, nr. 23, 29 ianuarie 1939, 6.

cu pasiunea cu care te iubești pe tine însuși. Sau dacă pe tine nu te iubești deloc, iubește-le totuși cu patima cu care nu iubești nimic. Iubește-le, pentru că aceste cărți au în ele ceva din liniștea, din bunătatea ochilor care ți-au fost dragi demult. Au în ele ceva din cuminența lui Dumnezeu.”⁶ În cărți se cumulează toată înțelepciunea lumii, ele oglindind nu doar trecutul omenirii, ci tot ele anunță și viitorul ei. Iată pentru ce lectura nu trebuie să ne lipsească, pentru că ea dă savoare vieții. Radu Stanca intuiește sacralitatea gestului lecturii unei cărți, ce îți creează o emoție începând de la prima ei atingere. „E, în atingerea aceasta, continuă eseistul- ceva din contopirea cerului cu pământul. Citești. E ora când frunțile pipăie îngerește lumina.” În 1939, autorul trage un semnal de alarmă, intuind un pericol, care astăzi este resimțit drept realitate. „Am ajuns, oare, măcar să știm prețui cuvântul? - se întreabă autorul. Într-adevăr, unde sunt oamenii care să aibă în ei jarul cuvântului scris? Unde sunt oamenii care să-și facă o religie, un cult, din templul duhului citit? Eu nu-i văd. În schimb, avem cu toții, din plin, deferența mașinii - cultul roțiței.”⁷ Nu tehnica în sine îl oripilează pe tânărul Stanca, atunci când se referă ironic la „cultul roțiței”. Mai degrabă intuiția lui s-a dovedit exactă atunci când a pronosticat că interesul pentru tehnică va afecta plăcerea lecturii. Cât de actuală sună meditația lui la început de secol al XXI-lea !

Mișcările politice provocate de Dictatul de la Viena din 1940 au dus la cedarea samavolnică a unei bune părți a Transilvaniei românești către Ungaria hortistă. Pe baza unui decret-lege, cele mai multe facultăți ale Universității „Regele Ferdinand” din Cluj se vor refugia la Sibiu. După o repliere sufletească, de un entuziasm contaminant părea cuprins Horia Stanca, fratele cu 11 ani mai mare al lui Radu, om de cultură rafinat care va vedea în relocarea Universității din Cluj la Sibiu o rază de lumină în plină dramă națională: „Sibiu! Nu cred să fi fost mai potrivită alegerea altui oraș pentru stabilirea universității din Cluj. Erau aci toate vestigiile luptei noastre. Circulau prin înghesuiala de străduțe umbrele lui Eminescu și Coșbuc, Slavici și Goga, erau aci umbrele marilor luptători pentru drepturile naționale”⁸. Starea de spirit tensionată din care se alimentau convingerile profesorilor și ale studenților clujeni aflați în refugiu la Sibiu este relatată de Lucian Blaga cu un sincer patetism: „Până ieri am fost o țară mare, din punct de vedere etnic și geografic, astăzi suntem o țară mult mai mică. Totuși, ni s-a dat să trăim 20 de ani în orizontul unei țări largi, aproape împărătești. Acest orizont, care de pe pământ s-a retras în inima noastră, îl purtăm cu noi, închis în noi, ca orizont viu și neuitat, pe care nici o măsură omenească nu-l va putea revizui. Țara din inima noastră, orizontul tocmai

⁶ Vezi Radu Stanca, *Dăltuiți*, Ediție îngrijită de Anca Sîrghie și Marin Diaconu (București: Fundația pentru Știință și Artă, București, 2012), 75.

⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁸ Horia Stanca, „Stanca, fratele meu,” *Argeș*, nr. 7, 1971. Fragmente din articol sunt publicate în *Caietul – program al spectacolului cu piesa Povestea dulgherului și a frumoasei sale soții*, la Teatrul de Stat, Sibiu, stagiunea 1971-1972.

suficient pentru orice creație oricât de mare a spiritului, țara de totdeauna rămâne neatinsă acolo, înăuntrul nostru... Cu acest orizont în inimă o putem lua spre viitor.”⁹ Cuvântul profesorului dobândește valoarea unui program al generațiilor de studenți pe care îi modela nu doar spiritual, ci și moral, fiindu-le un strălucit exemplu de seriozitate în cercetarea științifică. Niciun alt cadru didactic al Facultății de Filosofie și Litere nu deținea un asemenea palmares ca filozof dublat de un scriitor.¹⁰ Birourile acelei facultăți au fost găzduite de Liceu „Gh. Lazăr” din Sibiu. Atmosfera tensionată datorată spectrului politic al momentului influența și starea sufletească a noile veniți în burg. La îndemnul Primăriei și al Prefecturii, în septembrie 1940, refugiații sosiți din Cluj erau primiți cu toată ospitalitatea de către localnici.

Universitarul Lucian Blaga are un rol major în formarea studenților săi, în general, dar îndeosebi asupra celor care fac parte din Cercul Literar de la Sibiu, printre care se numără tinerii străluciți ca Radu Stanca, Ion Desideriu Sîrbu, Ștefan Augustin Doinaș și alții. La Sibiu redactează, începând cu 1943, revista *Saeculum*, care va apărea timp de un an. Comentariul istoricului Vasile Netea continuă astfel: „În cei cinci ani de refugiu la Sibiu, având o facultate și la Timișoara, Universitatea aceasta a tânjit mereu după vechiul ei sediu, Clujul, profesorii și studenții săi fiind cei mai destoinici reprezentanți ai spiritului iredent român. Dar în acest an / 1945, n.n./, Transilvania a avut și o remarcabilă aniversare literară: poetul, dramaturgul și filosoful Lucian Blaga a împlinit 50 de ani. Desigur, spre regretul nenumăraților admiratori ai acestui adânc cugetător, o vreme ca cea din primăvara anului 1945, cu marele ei vuiet internațional și cu atât de multe obligații de reținere launtrică n-a fost găsită prea nimerită pentru o sărbătorire fastuoasă. Sărbătorirea lui Lucian Blaga a fost amânată pentru mai târziu. În istoria culturii ardeleni și totodată în istoria întregii culturi românești, Lucian Blaga reprezintă o înaltă treaptă europeană, opera sa, mai ales cea filosofică, fiind deschizătoare de neașteptate orizonturi. Cu Blaga, fără a i se uita poezia și teatrul, deopotrivă de temeinice și ele, filosofia românească a devenit o valoare europeană și, totodată, dezmințire peremptorie la una din aserțiunile scumpe lui Titu Maiorescu: celula românească nu rezistă la filosofie.”¹¹

Inițiativele în plan artistic și cultural sunt reluate în ritm alert, pentru că studenții clujeni soseau la Sibiu cu un potențial de entuziasm, ce va primi atmosfera orașului-cetate. Interesul literar provocat de apariția în ianuarie 1941 a

⁹ Lucian Blaga, „*Rânduri de început*,” *Curțile dorului*, an I, 1941, nr. I, ianuarie, 2.

¹⁰ În perioada interbelică, respectiv până în 1948, anul unei crunte epurări a cărei victimă a fost, Blaga publicase, pe lângă tomuri de filosofie, poezie ori teatru, Blaga publicase de asemenea 3 plachete de aforisme și 19 culegeri cu eseuri.

¹¹ Vasile Netea, *Publicistică*, vol. III, *Scrieri istorice. 1945-1976*, Ediție îngrijită de Fundația Culturală „Vasile Netea”, președinte Dimitrie Poptâmaș (Târgu Mureș: Petru Maior University Press, 2015), 9-10.

publicației intitulate cu o sintagmă blagiană „Curțile dorului”¹², ca „revistă de literatură a studenților în litere și filosofie”, îngrijită de redactorul responsabil Radu Stanca, crește și datorită publicării capitolului „Experiență și superstiție” din volumul blagian *Despre gândirea magică*, aflat atunci sub tipar. De altfel, profesorul Blaga deschide nr.1 al revistei cu poezia intitulată semnificativ *La curțile dorului*. Colaboratori dintre studenți sunt Ovidiu Drimba, Cornel Regman, Ion Oană, Romeo Dăscălescu, Ionel Neamtzu, Eugen Todoran și Radu Stoichiță. În noua revistă vor apărea poeziile *Metamorfoză* și *Voevodul* de Radu Stanca. El semnează și evocarea *Un prieten bun: Ion Moldoveanu. După un an de la moartea lui*.

Atent la tot ce ieșea de sub teasc tipografic, Radu Stanca va publica în „Transilvania”, organ al Astrei sibiene, o recenzie asupra noii lucrări de etnologie a lui Blaga¹³, filosof care cu ultimele sale studii a atins piscurile unei exemplare „maturități de gândire”, „liniile mari ale sistemului fiind de mult încheiate”. Privilegiat prin a fi unul dintre „cei obișnuți cu gândirea d-lui Blaga”, recenzentul fixează, cu o deplină stăpânire a termenilor de „magie” și „mit”, calitatea esențială a eseului blagian, prin care se aduce „o legitimare stilistică a fenomenului în chestiune”. Așadar, dintr-un alt punct de vedere, încă nesesizat, cele două numere de revistă atestă nu doar o apropiere prin cunoaștere, ci chiar și începutul unei „conlucrări” publicistice între profesorul reputat Lucian Blaga și Radu Stanca, studentul de excepție¹⁴. Așa cum se va constata cât de curând, colaborarea lor revuistică nu va putea să-i limiteze publicistului Radu Stanca în vreun fel libertatea opiniei. Cert rămâne faptul că în acest stadiu al formării sale, Radu Stanca aprofundează prin lectură înțelegerea gândirii blagiene, așa cum aceasta apărea în *Spațiul mioritic*, în *Artă și valoare* ori în *Despre gândirea magică*, titluri selectate de student din creația profesorului ca având o valoare ideatică deosebită.

Universitarul Lucian Blaga gusta din plin farmecul orașului-cetate de pe malurile Cîmbului, unde era adesea văzut plimbându-se pe sub castanii din dreptul Hotelului Bulevard, de unde avea panorama Munților Făgărașului. În mod frecvent, era însoțit de studenți ai săi. În poezia *Cântec pentru anul 2000*, meditația blagiană este plasată în peisaj sibian: „Vulturul ce rotește sus/ va fi atunci de mult apus.// Lângă Sibiu, lângă Sibiu, prin lunci/ numai stejarii vor mai fi și-atunci.//Mai amintimă-va un trecător/ vreunui străin, sub ceasul lor?//Nu cred să mă vestească cineva,/căci basmul ar începe-așa: //Pe-aici umbla și el și se-ntorcea mereu,/ contimporan cu fluturii, cu Dumnezeu.”

Cu mult mai bogată este creația baladistului Stanca inspirată de noul reper geografic, care i-a fecundat talentul. Realitatea este că nimic din ce descoperea

¹² Revista „Curțile dorului” a fost înființată la Sibiu în 1941 având ca redactor responsabil pe studentul Radu Stanca. Vor apărea două numere, respectiv nr.1 în ianuarie și nr. 2-4 în lunile februarie-aprilie 1941.

¹³ Radu Stanca, „Lucian Blaga: Despre gândirea magică,” *Transilvania*, an LXXII, nr. 5-6, mai-iunie 1941, 412-415.

poetul acum în „orașul surpriză” nu găsisese în Clujul adolescenței sale. „Întru-n Sibiu domol ca-ntr-o poveste/În care port viziera peste față”. Închipuirea lucrează harnic, când cneazul valah devine castelan în Spania și măștile lirice se schimbă neîncetat. În noua „cetate a umbrelor”, studentul Radu Stanca se simte ca peștele-n apă. Atmosfera cetății lui Hermann îl inspiră pentru baladele sale. Întovărașit de colegii săi apropiați, poetul-actor visa, ca un personaj matein, căci adesea oprit lângă un stâlp al bisericii luterane, asculta sunetele de orgă pe muzica lui Dietrich Buxtehude și Johann Sebastian Bach. Așa și-l amintește Nicolae Balotă pe poetul alături de care s-a cufundat în arpegiile încântătoare ale *Oratoriului de Crăciun* sau ale *Pasiunii după Matei* din muzica lui Bach, „când Dressler, organistul revărsa torente de sunori terestre peste capetele noastre plecate. Ne îmbătăm cu acordurile pure iscate de piciorul pe pedală și degetele pe claviaturi ale cantorului”. După ceasuri de intens studiu, în „amurguri mai frivole”, numărați printre aleșii invitați, ei ascultau un rondo de Haydn la clavecinul „cu picturi galant-mitologice pe tăblii, și cu sfeșnice de argint de o parte și de alta a portativului în vreuna dintre sălile palatului Brukenthal.”¹⁵

Tânărul poet ilustrează un gen literar pe care atmosfera orașului medieval i-o inspiră, poeziile structurându-se acum și aici tot mai ferm. Stilul său devine mai expresiv în trasarea misterului ce învăluie siluete aparținând unui trecut tulbure. În *Nocturnă (Întru-n Sibiu....)* sau în versurile intitulate *Un cneaz valah la porțile Sibiului*, poetul nu ezită să introducă în text chiar și numele orașului de refugiu. Astfel, în poezia intitulată *Poem* apar versurile: „Cu ochelari de soare minte veacul-/De el și-ascunde ochiul, tristul, viul/ Îi place-n primul rând nimicul, fleacul/ Zambila-n piept, tristețea și Sibiul!”. Sunt doar câteva repere ale burgului medieval de pe malurile Cîmînului intrate durabil în geografie liricii lui Radu Stanca. Această realitate se va extinde și asupra teatrului cu care își va împlini tot aici destinul său creator. Nu ne va mira defel faptul că Ion Negoitescu avea să-i scrie din Cluj, în 24 iulie 1946, lui Radu Stanca evocând cu nostalgie Cercul Literar de la Sibiu: „A fost permanent acea adevărată viață «cerchistă» a mea, printre fantomele trecutului, de la Schiller la Goethe și de la Goethe la Schiller, între care sta fantoma cea mai apropiată și mai vie pentru mine: Radu Stanca. Crede-mă că sunt cuprins de o puternică și răscolitoare emoție, când scriu aceste rânduri.”¹⁶

În edificarea sa, esențială era pentru tânărul Stanca selecția unor cărți semnificative, care să-i nutrească spiritul și imaginația. Exercițiul pe care îl făcuse în anii precedenți dovedea că el are o intuiție sigură, dublată de puterea analizei textului lecturat. Apreciem că nu este deloc întâmplătoare alegerea lui Grigore Popa care, ca director al ziarului „Țara” apărut în 1942 la Sibiu, îi încredințează lui

¹⁵ N. Balotă, „Radu Stanca în Sibiul baladesc,” *Tribuna*, seria nouă, an XIV, nr. 6 (680), din 5 febr., 1970.

¹⁶ Ion Negoitescu către Radu Stanca, 24 iulie 1946, în volumul *Un roman epistolar* (București: Editura Albatros, 1978), 39.

Radu Stanca responsabilitatea de redactor al paginii culturale. El va activa la acest cotidian din Sibiu până în 1944. Pentru documentarea esențială în tot ce-l interesa ca student și publicist, tânărului Stanca, aidoma profesorilor săi din Facultate, îi veneau în ajutor câteva biblioteci bine dotate ale orașului, pe lângă cea a Universității, adică Biblioteca Palatului Brukenthal, bogată în cărți ale literaturii germane, Biblioteca orășenească Astra și Biblioteca Institutului Teologic Ortodox de pe str. Mitropoliei, toate acestea, înzestrate cu publicații și cu documente rare, îi erau la îndemână chiar prin așezarea lor în vecinătatea locuinței părinților săi.

La rândul-i, Sibiul părea că a întinerit spiritual odată cu mutarea facultăților clujene de Medicină, Drept, Filosofie și Litere etc. Centrul orașului cu renumitele lui trei spații în tandem, anume Piața Mare, Piața Mică și Piața Huet - prelungite cu acel Corso, care era bulevardul de plimbare cotidiană a tinerilor, nu mai cunoscuse o asemenea animație. Restaurantele și librăriile, cinematografele alternând cu berării, terase și cofetării, erau locuri de întâlnire și bună petrecere pentru noii veniți.

În 12 februarie 1942 se inaugurează oficial, la Sibiu, Cercul literar „Octavian Goga”, la festivitate fiind invitat să participe și Ion Petrovici, ministrul Culturii Naționale. O dovadă peremptorie a respectului de care se bucurau activitățile studentești în vremea aceea. Decanul Facultății de Filosofie și Litere, prestigiosul filosof de origine sălișteană D. D. Roșca, rostește o cuvântare, iar din partea studențimii este desemnat să vorbească Radu Stanca. Tot el va fi primul președinte în comitetul Cercului, ales în 25 noiembrie 1942. Noul cerc creează o efervescență întineritoare în urbe, căci presa locală consemnează ședințele periodice de lucru, conferințele susținute de Ovidiu Drimba, Cornel Regman, Eugen Todoran, Ion Negoitescu și Petru Hossu. Radu Stanca va rosti în ședința din 17 decembrie 1942 poeziile *Seară medievală*, *Acesta este locul*, *Sfârșit de toamnă*, iar în ședința din 9 februarie 1943, el citește *Lumina lunii* și fragment din *Balada menestrelului*. Tot atunci va susține conferința *Teatrul și cinematografia*, semnificativă pentru profilarea sa profesională ulterioară.

Semnătura profesorului Lucian Blaga și, între studenții săi, aceea a lui Radu Stanca apăreau frecvent în presa sibiană. Tânărul publicist citea cu consecvență operele distinsului său profesor. Sinceritatea impresiei era sacră și intangibilă. În 1940, L. Blaga a publicat *Diferențialele divine*¹⁷, iar în 1942 a apărut studiul *Religie și spirit*, care au stârnit comentariul critic al lui Dumitru Stăniloae, traducătorul *Filocaliei*. Gestul lui este socotit astăzi generat din dragoste creștină. Astfel Valeriu Tănase afirmă că: „Părintele Dumitru Stăniloae e un gigant al Ortodoxiei și al culturii române. Dacă a făcut un gest de îndreptare adresat poetului Lucian Blaga,

¹⁷ În sistemul filozofic conceput de Lucian Blaga studiul *Diferențialele divine* urma să facă parte din *Trilogia cosmogonică*, rămasă în proiect, dar între 1943 și 1946 filosoful a publicat *Trilogia cunoașterii*, *Trilogia culturii* și *Trilogia valorilor*.

nu a făcut aceasta în mod agresiv, ci, mai cu seamă a făcut-o din iubire.”¹⁸ Atunci când polemica dintre Dumitru Stăniloae și Lucian Blaga s-a desfășurat, tensiunea produsă nu se putea să nu irite pe filosoful *Trilogiei cunoașterii*. În acea atmosferă apăsătoare și recenzia lui Radu Stanca despre noua carte blagiană. Atunci când opinia sa despre noua lucrare *Religie și spirit* l-a nemulțumit pe profesorul Blaga, care s-a considerat nedreptățit de studentul său, repercusiunile s-au resimțit imediat. Blaga se adresează conducerii revistei, anunțând că înțelege să se retragă din societatea Astra. Redacția ia aminte și se desolidarizează de punctul de vedere al acelei recenzii, decăzută în semnificația ei la doar o „dare de seamă”, cum aflăm din articolul *O lămurire*: „În n-rul 5 din acest an al revistei noastre a apărut, sub semnătura d-lui Radu Stanca, o dare de seamă asupra lucrării d-lui Lucian Blaga, *Religie și spirit*, care a trezit unele nedumeriri. Ținem să precizăm că această recenzie nu angajează întru nimic conducerea Astei, care rămâne pe linia tradiției sale aproape seculare, de respect față de instituțiile de temelie ale neamului”.¹⁹ Esențial rămâne faptul că niciun fel de considerent, de la respectul față de un autor consacrat, cum era Blaga, până la aprecierea pe care o avea față de profesorul său de la Facultate, nu putea să-l împiedice să-și formuleze sincer opinia față de o carte. În evaluare filosofică și estetică se opera cu un singur principiu, cel al noutății pe care o aduce autorul. Rolul comentatorului era cel de a estima importanța acelei contribuții.

Nu încapă niciun dubiu că spectacolele de la Teatrul orașenesc sibian atrăgeau studenții sosiți de la Cluj, unde clădirea Teatrului Național fusese edificată în același stil arhitectural vienez întocmai celor de la Cluj și Iași. În mai multe orașe ale Europei răsăriseră asemenea lăcașuri de teatru sau de operă într-un stil rococo specific epocii. Sibiu, care își câștigase încă din secolul a XVIII-lea renumele de „Viena Estului”, agreea în mod firesc așa-numitul „Ringstraße Stil” și continua să se mândrească cu activitatea sa artistică, desigur atât cât restricțiile anilor de război permiteau continuarea unei tradiții majore ca aceasta. La Sibiu, studenții clujeni continuă o tradiție deja constituită, cea a experimentelor actricești. În 1942 se pune în scenă spectacolul *Heidelbergul de altădată*, piesă în 5 acte de Wilhelm Meyer-Förster, în traducerea lui Ovidiu Densusianu. Radu Stanca îl interpretează pe Dotlev, conte de Asterberg. Este reluată și comedia lui I. L. Caragiale *O scrisoare pierdută*, jucată la Teatrul Municipal din Sibiu în 1943 spre sfârșitul stagiunii.

Un eveniment solemn a fost în 31 mai 1942 comemorarea Mitropolitului Andrei Șaguna la mausoleul din Rășinari. Pentru această manifestare a sosit la Sibiu și profesorul Mihai Antonescu, vicepreședintele Consiliului de Miniștri, care va vizita

¹⁸ Valeriu Tănase, „Părintele Dumitru Stăniloae și filosoful Lucian Blaga,” *Vatra veche*, an XIV, nr.1 (159), martie 2022, 65.

¹⁹ Radu Stanca, „O lămurire,” *Transilvania*, an 73/1942, nr. 7-8, iulie-august, 652.

cu acest prilej și Universitatea „Regele Ferdinand I”, mutată parțial de la Cluj la Sibiu. În sala de lectură a Bibliotecii universitare din Sibiu vor rosti cuvinte de salut rectorul Iuliu Hațieganu și studentul Radu Stanca. Pe cât de concentrat, cuvântul lui era atât de substanțial: „Salutându-Vă în mijlocul ei, D-le Vice-Președinte al Consiliului, Domnilor Miniștri și iubiți colegi, studențimea ardeleană Vă cere permisiunea să vadă, dincolo de rosturile imediate ale manifestării culturale de astăzi, în vizita Domniilor Voastre, un rost național, mult mai profund decât s-ar putea părea și mult mai evident decât s-ar putea crede. Aceasta este: întoarcerea obștei românești, la matca adevărată, la toate brazdele întinderii românești. Păstrătorii unei ținute intelectuale șaguniene, dar și continuatorii tradiției lui Avram Iancu, studenții ardeleni îngemănează azi în sufletele lor cultul marilor porunci ale adevărului și imperativul sfânt al dreptății, în care au crezut deopotrivă și studenții de la 1848 și cei de la 1877 și cei de la 1916. Cu aceste cuvinte ale sincerității noastre, Vă spunem din tot sufletul: Bine ați venit!”²⁰ Exemplară era esențializarea unui întreg fir al istoriei transilvane ce ducea spre mesajul transmis în numele studențimii către înaltul demnitar.

Pe lângă studenții clujeni, la cursurile lui Blaga, la ale lui Liviu Rusu și ale altor profesori renumiți asistau și intelectuali sibieni, luând notițe cu toată atenția. Un curs de filozofie aparținând profesoarei de engleză Felicia Ionașiu, care avea un scris caligrafic frumos și ordonat, se află în posesia noastră. El ar putea argumenta adevărul că profesorul Blaga nu citea mecanic la cursuri pagini din cărțile deja publicate, ci esențializa temele predate, astfel ca studenții lui să rețină ideile importante.

Ciclul studenției lui Radu Stanca la Facultatea de Filosofie și Litere, început în 1938 la Cluj, se încheie la Sibiu, unde în vara anului 1942 el ia examenul de licență, nu întâmplător, cu tema *Problema cititului*, obținând calificativul *magna cum laude*. În anul 1942, Stanca a scris primul său text de teatru *Atotputernicul sânge*, pe care l-a prelucrat, ca în 1944 acesta să fie metamorfozat în piesa *Madona cu zâmbetul*, concepută ca o „dramoletă florentină într-un act”. O alternativă a titlului era *Rivala*. Pentru a ne edifica asupra acestei bogate flore dramatice din manuscrisele stanciene, este necesar să răsfoim arhiva autorului. Conform unei însemnări a lui Radu Stanca, la un moment dat urma să vadă lumina tiparului un ciclu de șase volume a câte trei piese fiecare. Însemnarea e urmată și de alte proiecte, chiar mai ambițioase. Din caietele rămase în arhiva soției lui Radu Stanca se poate desprinde și intenția de transpunere în realitatea creației a proiectelor dramatice concepute de scriitor. Opera sa dramatică era dispusă pe șase volume, în care se prevedeau așezate piesele, după cum urmează: „vol. I. *Ochiul - Rege, preot și profet - Dona*

²⁰ Radu Stanca, *Cuvânt în numele studențimii*, la Recepția dlui prof. Mihai A. Antonescu, vicepreședintele Consiliului de Miniștri, *Anuarul Universității „Regele Ferdinand I”*, Cluj-Sibiu, În al doilea an de refugiu 1941-1942” (Cluj-Sibiu: Tipografia „Cartea Românească”, 1943, 116.

Juana; vol. II. *Os de domn - Drumul magilor - Abatirs și Dragomara*; vol. III. *Critis - Greva femeilor - Fecioara*; vol. IV. *Turnul Babel - Hora domnițelor - Rivala*; vol. V. *Oedip salvat - Moartea Elenei - Alcibiade*; vol. VI. *Ultima vacanță - Să-nțeleagă cine poate - Turnul*.²¹ Este un proiect căruia în realitate i se vor adăuga noi piese împlinite artistic, după cum, în schimb, unele titluri din amintita panoramă n-au depășit stadiul schițării de scene și de personaje. Pe o filă de manuscris este conturată acțiunea piesei *Alcibiade*, notația schematică fiind însoțită de indicații privitoare la viitoarele documentări presupuse de împlinirea imaginii dramatice concepute: „I. Lămurirea situației (trădarea plebei). 1. Consfătuire de complotiști, 2. Alcibiade singur. II. 3. Sosirea solilor cu rechemarea lui Alcibiade. III. 4. Fuga lui Alcibiade la Messina. I. I se oferă sau nu ospitalitate. Da! II Trădează complotul! - I. Armistițiul II. Solul de la Atena! III. Autoizolarea lui Alcibiade”. De casa lui Pylition este legată o întâmplare scandalosă. Aici Alcibiade cu alți reprezentanți ai tineretului de aur atenian, a parodiat cu impietate misterele Eleusine. Pylition n-a scăpat nepedepsit. Casa a fost, pare-se, confiscată și închiriată ulterior lui Dyonyos (p.16 - *Cum trăiau vechii greci - Kolobobova Ozeretcaia*).”. Avansăm ipoteza că un asemenea plan amplu de creație putea să fie configurat în anii de început, așadar în cei ai studenției. Atunci tânărului dramaturg îi stăteau la dispoziție surse de inspirație din întreaga cultură a lumii. Dimpotrivă, în anii sovietizării culturii române, sursele de documentare pe care le aveau la îndemâna intelectualii noștri erau aproape exclusiv cele răsăritene.

În caietele manuscris păstrate de Doti Stanca, alte notații pe care le-am cercetat conțin: distribuirea materialului dramatic exprimat în idei, pe viitoare acte și scene ca și în cazul tentativei de dramatizare a unui basm având ca personaje pe: Făt Frumos, Ileana Cosânzeana, Muma Pădurii, Zmeul, acțiunea apărând deja fixată la castelul împăratului, în codru și la castelul zmeului. Nu putem bănuîi ideea dramaturgului. Printre alte liste de „nume feminine” și „nume masculine”, o notație ce trădează tentația calamburului este: „Doi inși vin la medic. Unul e bolnav grav, celălalt sănătos. Medicul îi cercetează, apoi îi scoate afară până când le întocmește fișele. Apoi le dă fișele, dar le încurcă. Celui sănătos îi dă fișa bolnavului și invers. Cel sănătos se îmbolnăvește grav și moare. Cel bolnav se însănătoșește”.²² O atare anecdotă de un comic sinistru și absurd comunică subteran cu grijile neliniștitoare ale omului Radu Stanca, amenințat de o boală neiertătoare. Ca autor, tânărul dramaturg se dovedește a fi un perfecționist, astfel că mai multe creații ale sale vor suferi transformări de la titlu la personaje și schimbări ale tramei și ambianței în care se mișcă personajele sale. În acei ani de studenție la Sibiu, cadrul propice al afirmării îl constituia cenaclul Cercului literar „Octavian Goga”. În reuniunea din 9 februarie 1943, Stanca citește poeziile *Lumina*

²¹ Vezi: o notă din caietele lui Radu Stanca aflată în arhiva soției scriitorului.

²² *Ibidem*.

lunii și *Balada menestrelului*, iar pasiunea sa pentru arta scenică este evidențiată prin prezentarea în același cadru a conferinței *Teatru și cinematografie*.

În plan cultural, inițiativele studenților sibieni sunt foarte interesante. Tânărul profesor de estetică Liviu Rusu avea asupra „ucenicilor” lui o influență benefică, inoculându-le din entuziasmul și înflăcărarea sa. Cursurile lui Liviu Rusu erau frecventate cu mult interes. Se constituie în curând gruparea „Prietenii Seminarului de estetică”, ce se va metamorfoza în Cercul Literar de la Sibiu. La reuniunile cerchiștilor, între care Stanca strălucea, fiind recunoscut ca genial, invitatul de onoare era deseori Lucian Blaga. Profesorul nu și-a propus să orienteze ori să corecteze textele care se citeau, ci se mulțumea să le asculte. Dar prezența lui impunea participanților un deosebit respect.

Nova grupare a scos și o publicație elevată. Aceasta se intitulează „Revista Cercului literar”, unde Radu Stanca semnează în nr. 1, ianuarie, 1945, trei balade de o excepțională frumusețe: *Tristețe înainte de luptă*, *Lamentația poetului pentru iubita sa*, și *Lamentația Ioanei d'Arc pe rug*. În nr. 3, martie, 1945, apar: *Balada celor șapte focuri*, *Spada regelui*, *Domnița blestemată*, *Infidelul*, *Cea mai frumoasă floare*, *Capul de fată*, *Turn înecat*. În nr. 4, aprilie 1945, e publicată poezia *Pisica*. Baladele lui Radu Stanca, apărute chiar de la primul număr al „Revistei Cercului Literar”, ni se relevă ca supuse unor rigori artistice superioare, întrunind virtuțile exemplarității atât prin echilibrul imagistic, prin cantabilitatea versurilor, cât mai ales prin grefarea dramaticului pe esența astfel potențată a meditației lirice. *Tristețea înainte de luptă*, *Lamentația poetului pentru iubita sa* și *Lamentația Ioanei d'Arc pe rug* vădesc profilul original al viziunii poetului, nu numai raportat la creatorii cenaclului sibian, ci, după opinia noastră, chiar și pe planul poeziei românești contemporane. R. Stanca intră astfel în perioada de apogeu a creației lui lirice. Febrila căutare din *Tristețe înainte de luptă* etalează în evantai fâgașele tipic stanciene ale unei fantezii baroc-plasticizante.

În numărul din 3 decembrie 1944 al hebdomadarului „Națiunea Română”, se anunță cu mare entuziasm că piesa *Drumul magilor*, tocmai citită de Stanca în 4 decembrie la Cercul Literar, va vedea lumina tiparului în așteptata „Colecție a Cercului Literar”, proiectată, fără a fi realizată. Nici această piesă și nici cele ce vor urma în bogata creație dramatică a lui Stanca nu vor fi publicate antum, devenind o mostră edificatoare a ceea ce numim literatura pentru sertar. Entuziasmul inițiativelor în domeniul teatrului este tot mai năvalnic. Radu Stanca și prietenul său Nego, cum cu familiaritate îl numeau cei apropiați pe I. Negoîtescu, au realizat traducerea din franceză în română a piesei *Capriciile Mariane* de Alfred de Musset. În cenaclul Cercului Literar din 2 februarie 1945 piesa va fi citită, chiar dacă visata secție de Teatru al Cercului nu le-a finalizat proiectul de a o vedea și pusă în scenă, așa cum se comentează în presă. În ianuarie 1945, tânărul dramaturg contura o nouă creație, intitulată *Turnul Babel*, o tragedie „închinată

omului". Dar textul mai necesita șlefui. În numărul triplu, pe iunie-iulie și august 1945, care a fost și cel final al „Revistei Cercului Literar” se publică prima parte a tragediei lui Radu Stanca *Hora domnițelor*, urmată în șantierul dramaturgului de *Greva femeilor* și de *Ochiul*.

Specifică acestei perioade a studenției lui Radu Stanca este căutarea febrilă a unui drum spre afirmare. O constantă a manifestării sale artistice a fost poezia. Dacă în domeniul teoretic al filosofiei, eseurile sale vizează uneori probleme marginale, în schimb cronicile dramatice la piese de Al Davilla (*Vlaicu Vodă*), G.M. Zamfirescu (*Domnișoara Nastasia*), W. Shakespeare (*Femeia îndărătnică*) atestă un interes tot mai viu pentru teatru. El dobândise cunoștințe cu totul remarcabile în acest domeniu, cum vor dovedi prelegerile *Introducere în estetica teatrului* pe care începând din martie 1945 le ține la Conservatorul de Artă Dramatică al Grupării Astra din Sibiu. Cataloagele păstrate la Arhivele Statului din Sibiu dovedesc că Stanca era nu numai profesor la Conservator, ci și student la anumite discipline de cert interes pentru el. În tatonările acestui final de studenție stă temeiul deciziilor ce vor trebui luate în curând pentru alegerea unei profesii în care R. Stanca aștepta să se manifeste plenar.

Radu Stanca se numărase printre absolvenții care în scurt răstimp activase la Sibiu ca asistent al profesorului Blaga, alături de I. D. Sîrbu, Ovidiu Drimba și Zevedei Barbu. Nu avem cum să cunoaștem ce sarcini exacte avusese fiecare dintre ei, întrucât singura mărturie edificatoare ne-a fost oferită de Ovidiu Drimba. Cert este că atunci când s-a pus problema ca profesorul să titularizeze pe unul dintre acei tineri străluciți, cel ales a fost Ovidiu Drimba. Iată cum îl rememorează Ovidiu Drimba pe Radu Stanca, prieten de familie: „Radu era alintat, dar nu se supăra nimeni pe el, pentru că nu era arogant. Avea o însumare de calități, care îi dădeau un farmec unic. Inteligent, cult, spiritual, manierat, singurul care știa să se poarte exemplar. Era agreat de toți tocmai pentru că nu era arogant ca prietenul său Negoîtescu...Mai târziu s-a apropiat de grupul cerchiștilor și Nicolae Balotă, «iezuitul din Blaj» cum îl caracteriza Blaga. Cercul literar de la Sibiu, pe care ei l-au constituit, are meritul inteligenței lor, adică a lui Radu, cel mai statornic, a lui Negoîtescu, mai superficial, cu extremismele lui cunoscute. Radu Stanca avea talent, scria balade uimitoare. Prietenul său de condei Șt. Aug. Doinaș scria și el balade, însă erau mai simboliste.”²³

Nu deținem niciun argument la posibilitatea ca studentul Stanca să fi oferit spre lectură, așa cum făcea numai cu cei mai apropiați prieteni, și profesorului său Lucian Blaga piesele de teatru pe care le considera finite, dar care se aflau în manuscris. În această formă piesa *Dona Juana* a dobândit Premiul „Sburătorul” pe

²³ Drimba, Ovidiu, „Din experiențele profesionale și militare ale lui Ovidiu Drimba,” interviu realizat de Anca Sîrghie, *Lumina slovei scrise*, Sibiu, an 14, nr. XVIII, 2017, 235.

anul 1947.²⁴ Explicația o găsim în respectul purtat profesorului, pe care nu dorea să-l inoportuneze, și desigur, în permanenta dorință de a reveni asupra unor texte. Cert este faptul că Stanca citise toate piesele publicate de dramaturgul Blaga²⁵. Cu luciditatea sa analitică, el nu ezită să judece eroii teatrului blagian, pe care îi sancționează drept „nenăscători de acțiune”.²⁶

După plecarea spre Alma Mater a prietenilor cerchiști, Radu Stanca vede în Cluj un „oraș-mormânt”, în timp ce se declară îndrăgostit de Sibiul autumnal cu farmecul său inegalabil. Dimpotrivă, Lucian Blaga, care a fost scos din Academia Română, din Universitate, din literatură și din filosofie, va găsi un *modus vivendi* în condiții de ostracizare pe multiple planuri – literar, universitar și social. Noul statut al profesorului Blaga l-a mâhnit profund de fostul său student și asistent. Doar boala de plămâni a lui Radu Stanca l-a ferit de prigoniri de tot felul, dar în jurul său, ca într-o năruire de domino, au înfundat temnițele atât I. Negoțescu, cât și Șt. Aug. Doinaș, I. D. Sârbu, Nicolae Balotă și ceilalți cerchiști, prieteni cu el.

În memorialistică, el nu se distanțează cu juvenilitate de marele său dascăl, așa cum o făcea I. Negoțescu, generalizând distanțarea care există între ei și intelectualii mai vârstnici, precum Noica și M. Eliade. „Am convingerea – sună răspicat opinia sa – că ne găsim în cu totul altă lume față de generațiile dinaintea noastră.”²⁷ O asemenea departajare îi dă dreptul tânărului Stanca, la capătul unei lecturi a filosofiei lui Nietzsche, să delibereze asupra locului pe care Blaga îl avea în marea gândire europeană: „În orice caz, - i se confesează el, lui Nego – Nietzsche reprezintă cazul unic al unui profet, care apărând postbelic, a îmbrăcat ipostaza de poet. Îi spun poet, pentru că e, de departe, poate unul din cei mai mari poeți ai omenirii. În cultura germană doar Goethe și Schiller, ca „personalități” artistice, ca mari focare de cultură, ca transformatori și educatori, îi stau alături. Blaga al nostru îi e atât de fidel discipol, încât „cazul” lui mi se pare, pentru cel ce scrie în viitor o documentată istorie a literaturii române, rezolvat. Numai citind exegeza pomenită și-ți vei putea da seama din ce aer respiră toate analizele de filosofie culturii pe care le face profesorul nostru.”²⁸ Regăsim, păstrată intactă, aceeași libertate a judecății axiologice pe care Stanca o dovedise și în anii studenției.

La Cluj, Blaga păstrează legătura cu cerchiștii, indiferent de oprobiul public la care sunt ei supuși. Atunci când Negoțescu este pe punctul de a fi dat afară din redacția revistei „Tribuna”, Blaga îl ia sub protecția sa și manevra adversarilor lui eșuează. Nu întâmplător pe Negoțescu îl invită Blaga să-i citească *Prologul în cer*

²⁴ Din juriu au făcut parte: Șerban Cioculescu, Camil Petrescu, Vladimir Streinu, Perpessicius și Felix Aderca.

²⁵ În perioada interbelică, respectiv din 1921 până în 1944, Blaga a publicat 9 piese de teatru și o ediție de *Opere dramatice* în două volume.

²⁶ Radu Stanca, Scrisoare către Ion Negoțescu, 3 decembrie 1945, în I. Negoțescu, R. Stanca, *Un roman epistolar* (București:Editura Albatros, 1978), 16.

²⁷ Ion Negoțescu, Scrisoare către Radu Stanca, 30 aprilie 1947, în *op. cit.*, 79.

²⁸ Radu Stanca, Scrisoare către Ion Negoțescu, Sibiu, 17 septembrie 1946, în *op. cit.*, 56.

din *Faust*, poemul pe care tocmai îl traducea, și fostul student apreciază textul în termeni superlativi.²⁹ În septembrie 1951, Negoîtescu devine coleg cu Blaga, angajat bibliotecar la Academie. Cu emoție Nego îl înștiințează pe Stanca asupra faptului că Blaga îi va trimite spre lectură un fragment masiv din traducerea sa la *Faust*.³⁰ Precizarea „Blaga ține foarte mult să-l ai.”³¹ vădește prețuirea de care se bucura Stanca în ochii fostului său profesor, care se va impune în perioada aceea grea de proletcultism și ca traducător³². Nego devine ironic, când îi mărturisește lui Radu că „Din ce în ce mai mult, Blaga crede că eu sunt Eckermann- și-mi spune fel de fel de lucruri!...”³³ Uneori îi citește noi texte poetice, alteori îi face confesiuni. Prin intermediul lui Nego, legătura dintre Stanca și Blaga se perpetuează, neumbrită de ironiile juvenile ale amicului său, care acum îl percepea pe omul Blaga drept un rob al propriilor ambiții auctoriale. .

După 1960 începe reabilitarea lui Lucian Blaga, ale cărui poezii originale apar în presa literară³⁴ și se fac pași siguri spre primul său volum ce va fi publicat, desigur postum.³⁵ Faptul că s-a năruit zidul tăcerii ce se ridicase în jurul operei lui Blaga îi produce lui Stanca o imensă încântare, ca dovadă că nimic din ce era esențial în apropierea studentului de profesor nu se diminuase. Amintirile actriței Eugenia Dimitriu-Barcan despre regizorul Radu Stanca la Sibiu sunt edificatoare: „Ne vorbea adesea și despre Lucian Blaga, iar când acesta a fost reabilitat, Radu a umblat zile în șir cu „Contemporanul”, gazeta ce ne punea la curent cu toate aspectele culturii noastre, în buzunar și cu satisfacție ne arăta ce se scrie acum despre el.”³⁶

Până și sfârșitul vieții lor a fost apropiat în timp și spațiu. Lucian Blaga a suferit de cancer pulmonar, murind în 6 mai 1961 în brațele soției sale, Cornelia, la Clinicile din Cluj, iar Radu Stanca a încetat din viață tot la una dintre Clinicile Clujului, având tuberculoză, o maladie cronicizată care l-a răpus în 26 decembrie 1962. După ce el a cerut să o mai vadă încă o dată pe Doti, soția sa, avusese alături pe fratele său medic, căruia i-a mărturisit cu o ultimă suflare „Nu vreau să mor”. Fără să abuzăm de cifra 66 din numerologie, ca mesaj de la îngerii, este ușor de observat că în datele

²⁹ I. Negoîtescu, Scrisoare către R. Stanca, 3 martie 1950, în *op cit.*, , 198.

³⁰ I. Negoîtescu, Scrisoare către R. Stanca, 4 noiembrie 1951, în *op cit.*, 253.

³¹ I. Negoîtescu, Scrisoare către R. Stanca, 18 noiembrie 1951, în *op cit.*, 253.

³² Lucian Blaga va publica în 1955 traducerea sa la capodopera goetheană *Faust*, în 1957 *Din lirica universală* și în 1958 *Din lirica engleză*.

³³ I. Negoîtescu, Scrisoare către R. Stanca, 8 decembrie 1952, în *op cit.*, 279.

³⁴ Vezi Aurel Rău, „Ultimii ani de viață ai lui Lucian Blaga în amintirile lui Aurel Rău,” interviu realizat de Anca Sîrghie, „Caietele Blaga”, Alba Iulia, Festivalul internațional “Lucian Blaga”, ediția a XXXVII-a, 5-7 mai 2017, 61-70.

³⁵ Lucian Blaga, *Poezii*, Ediție îngrijită de George Ivașcu (București: Editura pentru Literatură, 1966).

³⁶ Eugenia Dimitriu-Barcan, „Începuturile mele în teatru. Radu Stanca, așa cum l-am cunoscut,” în Anca Sîrghie, *Radu Stanca Evocări și interpretări în evantai* (Sibiu: Editura Techno Media, 2016), 24.

deceselor la cei doi autori se repetă cifra 6, la care nu ne vom hazarda să-i găsim vreo semnificație ezoterică. Cert este că operele literare create de ei i-au nemurit.

Concluzionăm apreciind că rareori poate fi întâlnită o asemenea afinitate electivă profundă între un dascăl de elită și discipolul lui, creator de geniu în felul său, fără ca fiecare dintre ei să-și umbrească originalitatea sau să se clinească din drumul propriu, stabilit prin destin spre aceleași pagini ale literaturii române.

References

- Blaga, Lucian. „Rânduri de început.” *Curțile dorului*, an I, nr. I, ianuarie, 1941.
- Blaga, Lucian. *Poezii*. Ediție îngrijită de George Ivașcu. București: Editura pentru Literatură, 1966.
- Dimitriu-Barcan, Eugenia, „Începuturile mele în teatru. Radu Stanca, așa cum l-am cunoscut.” în Anca Sîrghie, *Radu Stanca Evocări și interpretări în evantai*. Sibiu: Editura Techno Media, 2016.
- Drimba, Ovidiu. „Din experiențele profesionale și militare ale lui Ovidiu Drimba.” Interviu realizat de Anca Sîrghie, *Lumina slovei scrise*, Sibiu, an 14, nr. XVIII, 2017.
- Negoîtescu, Ion, și Stanca, Radu. *Un roman epistolar*. București: Editura Albatros, 1978.
- Netea, Vasile. *Publicistică*, vol. III, *Scrieri istorice. 1945-1976*, Ediție îngrijită de Fundația Culturală „Vasile Netea”, președinte Dimitrie Poptâmaș. Târgu Mureș: Petru Maior University Press, 2015.
- Rău, Aurel, „Ultimii ani de viață ai lui Lucian Blaga în amintirile lui Aurel Rău.” Interviu realizat de Anca Sîrghie. „Caietele Blaga”, Alba Iulia, Festivalul internațional „Lucian Blaga”, ediția a XXXVII-a, 5-7 mai 2017.
- Stanca, Radu. „În loc de «o carte pe zi», despre cărțile de totdeauna.” *Tribuna*, Cluj, an II, nr. 23, 29 ianuarie 1939.
- Stanca, Radu. „Lucian Blaga: Despre gândirea magică.” *Transilvania*, an LXXII, nr. 5-6, mai-iunie 1941.
- Stanca, Radu. „O lămurire.” *Transilvania*, an 73, nr. 7-8, iulie-august, 1942.
- Stanca, Radu. „Cuvânt în numele studențimii, la Recepția dlui prof. Mihai A. Antonescu, vicepreședintele Consiliului de Miniștri.” *Anuarul Universității „Regele Ferdinand I”*, Cluj-Sibiu, În al doilea an de refugiu 1941-1942” (Cluj-Sibiu: Tipografia „Cartea Românească”, 1943.
- Stanca, Radu. *Dăltuiiri*. Ediție îngrijită de Anca Sîrghie și Marin Diaconu. București: Fundația pentru Știință și Artă, 2012.
- Tănase, Valeriu. „Părintele Dumitru Stăniloae și filozoful Lucian Blaga.” *Vatra veche*, an XIV, nr.1 (159), martie 2022.

BIONOTE

The writer and researcher Anca Sîrghie (born in Brașov, February 9th, 1944) is a graduate of the Faculty of Philology at the "Babeș-Bolyai" University of Cluj-Napoca. In 1981, she obtained the PhD in Philology, with the thesis entitled *Radu Stanca - a monographic study*. So far, Anca Sîrghie has published over 30 books and more than 500 articles.

Article history:

Received: 30.03.2022	Reviewed: 16.04.2022	Accepted: 20.04.2022	Available online: 20.05.2022
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	--

Stagnation in human evolution?

Mircea BĂDUȚ

Eseist

e-mail: mirceabadut@yahoo.com

Abstract: The following text proposes for reflection the idea of an anticipatory speculation regarding the evolution of human society under the effect of psycho-social assimilation of the technical-scientific development, an idea developed by amalgamating some aspects of anthropology, psychology, and sociology.

Keywords: anthropology; psychology; evolution; epistemology; gnoseology; technology; future.

Preamble¹

Any look back in the past, in search of some synthesis ideas (including comparative ideas), is a-priori burdened by the risk of partiality, of involuntary sophism. (One cannot know the past in full perspective, as history has only recorded certain facts/aspects, and viewed them from certain angles.) And it is preferable to keep in mind this corollary, however seductive those ideas may be.

1. Cultural progress in upsurge

Looking back at **the intellectual evolution of human society** from the beginning until today, we can say that the most substantial progress has taken place in the last two centuries. This progress was synchronous with (but also motivated by) a significant evolution in the material field (industrialization, raising of the standard of living) and in the social sphere (democratization, political emancipation, the expansion of humanism etc).

¹ In this essay, the author synthesizes ideas present in other personal works: Mircea Băduț, *Întoarcerea perenă* (București: Editura Europress Group, 2020); Mircea Băduț, *DonQuijotisme AntropoLexice* (București: Editura Europress Group, 2017); Mircea Băduț, *Alte inteligențe* (Timișoara: Biblioteca Nova, 2016); Mircea Băduț, „Prin sinapsele moralei”, *Dilema veche*, nr. 588, 2015; Mircea Băduț, „Din cutia Pandorei: prezumția de mediocritate”, *Dilema veche*, nr. 450, 2012.

By summarizing as many directions of the human intellect manifestations as possible – in order to diminish the risk mentioned in the preamble – we can admit that in the last centuries crossed by mankind, each generation has assimilated the knowledge of the previous generation and brought its own contribution. In other words, each generation brought something in the positive sense of cultural evolution. Each generation knew more and had a stronger, freer and more articulate thinking than previous generations.

By imagining a graph of the cultural evolution of humanity (and by estimating it mentally) we will be surprised by the sudden growth of these two centuries. But at the same time, we will admit that human society has managed to assimilate that progress with some balance. (There are also reverses, like that concerning the natural resources, but they still appear to us to be controllable.) On the whole, we can be somewhat satisfied that our civilization has acquired that cultural revolution without bruises. (And we keep in mind the duration of that ramp in that imagined graph.)

2. Appeasement in the cultural progress?

But, somehow paradoxically, in the recent years – years in which technological progress in the field of information and telecommunications (essential components of knowledge) has grown unprecedentedly (and we imagine an almost vertical ramp in a graph similar to the one previously mentioned, with its abscissa graded in centuries) – one can observe some **appeasement in the intellectual evolution** of the society, considered *in extenso*. (In addition, as in a positive feed-back loop, the world of recent years has increasingly insisted on the right to comfort, to commodities. We have here a trivial question, which anthropologists know much about: as easier living resources are obtain, the less energetic/inventive the populations become.)

Probably, in the daily social exercise, each of us observes aspects revealing a temper in the intellectual evolution of the society, such as: expressions/tendencies of shallowness; diminution/deterioration of the lexicon; accents of the interest for consumption into the detriment of creativity; prevalence of the criterion of comfort; preponderance of the small ideals/objectives; thickening of the eloquence-competence confusion; the predominance of kitsch; excesses of spiritual sublimation; deprofessionalization tendencies; thickening the incidence of "wheel reinvention"; denial of some essential truths (such as evolutionism, sphericity of the planet); crediting conspiracy ideas; etc. But, being individual observations, they are not easy to objectify by summation (by gathering in statistical means). However, by extending the scale a bit, a minimal summary, in the perspective of a synthetic analysis, would still be possible, both by following

public information flows (radio, web/internet, television) and from the individual social interaction (when it is sufficiently intense stochastic). And probably one of the most painful observations will be that which indicates a certain reinvention of mediocrity, a thickening of the discourse legitimizing mediocrity, stagnation; which mean that the generations would become more interested in horizontal development than vertical development. With enough individual justification, at the psycho-social level: "It is not necessary to assimilate what my predecessors knew/did, but only to have access to that information, if necessary." Or: "I must not fight on other fronts than those that bring me immediate satisfaction."

3. Romanian peculiarities

The appeasement of the intellectual evolution is evident in today's Romanian society, but – by the chance of recent history – here it is due, first of all, to the chaos caused by the rupture that the society has experienced by changing the political regime after the events of December 1989.

Beyond the natural deflation that followed an oppressive/closed regime and beyond the economic crisis inherent in the withdrawal of state control, that rupture had devastating effects on education, that is, precisely in the sphere of formation of the next generations. Therefore, the lack of interest for education, for school, is not due to the imperfection of the education system (the perfection of the content being an erroneous ideal), but to an unweighted assimilation of freedom.

Freedom includes an inherent risk of questioning/denying anything, no matter how it is in the society. Today, any student, and any parent, may contemptuously ask: "Why do I need this subject/topic!? It is of no good in the real life! (Or:) It does not help me become what I planned for myself!" A smatterer reaction, an echo of sufficiency. As if – paraphrasing the image in the famous Asterix animated movie – the spear-thrower athlete should do no other training than spear-throwing. It seems that freedom – when grafted onto the underdeveloped body – is not necessarily beneficial to the body. Nowadays, students and teachers often find that the other does not matter, that they can despise. A facet of freedom that we have so far ignored, and which does not appear to be easily curable.

In its turn, the idea of a professional career is compromised by impatience (impatience coming from the illusion of freedom, which tells us that things would also be possible without effort/tenacity) and the loss of confidence in classical values (idem, nothing is perennial/valuable). So, from a psycho-social perspective, we can conclude that the dismal state of current education in Romania is due to the lack of experience in managing freedom. Or, rather, the cause is the lack of self-censorship in assimilating freedom. And we note, not at all optional, that *in*

traditional societies freedom is naturally balanced by a lot of rules, written and unwritten. Because rights and freedoms involve both obligations and constraints, alike.

But, by geospatially broadening the perspective, we will notice that the "Romanian event" is just a coincidence of history, an addition to the general tendency, a tendency on which we return immediately.

4. Speculating on the causes

We can admit that this last-manifested vein of progress – computerization and telecommunications – is the most important expression of the phenomenon of globalization. (As I once wrote, globalization has the precursor in the campaigns of Alexander Macedon or Genghis-Han, and concrete roots in the inventions of Gutenberg and Marconi, but its true corpus is the Internet.) In recent years, *Homo Sapiens's* world suddenly expanded. He often enjoyed the wealth of information/opportunities, and sometimes started to exploit them. (And we may thus note that recent migrations – from Eastern Europe, from the Arab areas, from Asia – are essentially due to globalization.) But the sudden opening of the world brings *Homo Sapiens* also anguish. On the one hand – that is, the most significant part – cultural differences are potential sources of conflict and of prejudice to social and economic balances. On the other hand – in the long run – the cultural uniformity, unavoidable in perspective, can undermine the creativity.

But there is an even more important aspect here from the perspective of this essay. Globalization brings to the people a significant increase in freedom. And so, as individuals observe that they can "manifest" more freely – therefore even more effortlessly –, **the reflex of self-improvement** (an essential reflex for the intellectual development) **diminishes**. Thus, the society tends to develop rather horizontally than vertically. Quantitative outperforms qualitative.

Beyond the possible discussion regarding markers and metrics that can highlight (or even measure) this dystopian-revealed appeasement of the intellectual evolution, we can speculate a little more in detail on the causes, as well as a philosophical-anthropological challenge. And eventually we will consider aspects such as the following.

- **Loss of self-criticism.** The attenuation of the self-evaluation reflex (at the individual level but also at the social level) may have, in its turn, a series of explanations/reasons: self-satisfaction for the cultural level reached; satisfaction for comfort; the impression of omnipotence*; the unbalanced exercise of power; strengthening the idea of personal truth (which favors absolute judgments); the consideration/feeling of sufficiency; the social indifference; the outermost tolerance (unweighted political correctness), etc.

- **Saturation in knowledge:** the amount of information made accessible by information and telecommunications means exceeds the assimilation capacity of the human individuals (the hypothesis seems plausible: the capacity of people to memorize/process information is however limited, since, from a biological perspective, man has not evolved significantly in the last hundreds/thousands of years); and with the mention that such saturation manifests itself as a defense/conservation reflex, through various, infinite and inexplicable individual psychic phenomena (cloying, introversion, depression, chronic fatigue) but with a summative effect in the collective mind of society.

- We can see an effect (and an indicator) of the society's superficiality in the increasing frequency of using 'black-box' concepts in daily discourse. (The psychosocial revealing function is realized by observing the diminution of the reflex to find out what is in those 'black boxes'.) In a similar way, the lexicon was diminished also by the excessive recourse to superlatives (meaning the loss of the nuances/gradations in the expression).

- A decrease in motivation, of the reason for intellectual evolution, by weakening some traditional values. (As I said earlier, globalization itself can induce a certain wear and tear of values.) In contrast, we remember the effervescence animated in the 20th century by the idea of conquering the cosmic space, expressed both in the field of science and in art.

And this last aspect – regarding the undermining of traditional values (accentuated also by the small but often spiritual scattering, visible in society but also in the broader world) – will test the preservation instinct of the civilization itself: the survival of the human breed will require either (1) the re-imposition of classical values, either (2) the assertion of new values which have potential of foundation, or – most probably and naturally – (3) the emergence of a conciliatory mix of values, old and new, vigorous enough to be able to carry us on, despite the challenges ahead.

5. Omnipotence* and capping

For most of us, and for a significant part of our active life, the universe is physically concentrated in those 5-6 inches of the mobile-phone screen. Yes, despite its extremely small size, the smartphone facilitates access to almost all information of the human civilization, and it is capable of doing a virtually unlimited number of things. Which naturally induces the sense of omnipotence in the mind of the owner. From now on, *Home Sapiens* believes that everything is accessible to them, that everything is feasible. There are no more dilemmas, no challenges, no more tips to conquer. And I said 'Homo Sapiens' because the number of smartphones is getting close to the number of the world's population:

it is therefore a mass phenomenon, which concerns not a social class/category but the species itself. (Therefore, besides the pitfall of freedom, we have also the trap of power. And who can resist the temptation of power? Who would want to feel humble and modest?)

We have another paradox here, but one that supports the assumption/reasoning of this essay: five decades ago, neither NASA had computers as powerful as the one each of us have today in our pocket/purse. But let's assume, for the sake of argument, that there were then 10 computers in the world with processing power similar to the smartphone! And that today we have a billion smartphones in the world! Of course, applying the already-imminent mathematical report, the question '*are we today 100 million times smarter than half a century ago?*' has a certain sophistry. However, beyond the logical game to which we turned the attention of the reader, we are revealed a corollary that can function as an axiom: **increasing the function** (intelligence, in this case) **through outsourcing does not develop the body.**

BIONOTE

Mircea Băduț is a graduate of the Faculty of Electrical Engineering, University of Craiova. He wrote eleven computer science books. He has written over four hundred technical-scientific articles for magazines in Romania and in Europe. • Short prose and essays published in various periodicals and publications. • He wrote five prose books (fictions and essays).

Article history:

Received: 29.03.2022	Reviewed: 10.04.2022	Accepted: 20.04.2022	Available online: 20.05.2022
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	--

„Strategii fractale” în orizontul transdisciplinarității

Cristian PAȘCALĂU

Universitatea „Babeș-Bolyai”,
Cluj-Napoca, Romania

e-mail: babelrealm@yahoo.com

Title: “Fractal Strategies” in the transdisciplinary horizon

Abstract: We propose a preliminary presentation to Pompiliu Crăciunescu’s book, *Fractal Strategies*. The author, a well-known researcher in the field of transdisciplinary studies, is Associate Profesor at the West University of Timișoara. Our aim is to briefly discuss the topic of transdisciplinarity in relation to the current scientific hyper-specialization, as well as some of the streams of thought and key-concepts that underlie Crăciunescu’s seminal work, which unites literature and science at the level of transgressive knowledge.

Keywords: Pompiliu Crăciunescu; transdisciplinarity; levels of reality; poetry; sense.

Înscriindu-se în orizontul explicativ al transdisciplinarității, cartea lui Pompiliu Crăciunescu, intitulată *Strategiile fractale*, reunește studii nutrite de o gândire simultan calitativ-sintetică și interactiv-analitică, pusă în slujba explorării conexiunilor și a paradoxurilor subiacente operei unor autori precum Roberto Juarroz, Eugenio Montale, René Daumal, Giuseppe Ungaretti, José Hierro, Fernando Pessoa, Mihai Eminescu, Ion Barbu, I.L. Caragiale sau Vintilă Horia. Demersul de explorare a literaturii în nexuri interferente cu filosofia, logica noneuclidiană, matematica, fizica cuantică, geometria fractală este împlinit într-un cadru conceptual revendicat din Stéphanne Lupasco (logica dinamică a contradictoriului și principiul terțului inclus), Werner Heisenberg (principiul incertitudinii), Basarab Nicolescu (teoria nivelurilor de realitate și axiomele transdisciplinarității), Edgar Morin (gândirea complexă) sau Benoît Mandelbrot (geometria fractală).

Se cuvine, în acest context, să facem mențiunea că transdisciplinaritatea coagulează forțe intelectuale de prim rang într-un proiect revoluționar de regândire a coerenței și a unității fundamentale în știință, adică tocmai în modul de

a construi lumi explicative prin eforturi conjugate de reunificare a unor domenii cu destin complementar sau chiar, aparent, disparat. Paradigma transdisciplinară între-situează global, integrator și transgresiv, gânditorii care, de-a lungul secolelor, și-au pus probleme cruciale, variate în esență și extensiuni, privind înțelegerea ființei și a universului. Prin direcțiile unificatoare și formativ-interstițiale în cercetarea tuturor fenomenelor interdependente care guvernează lumea fizică și spirituală a omului, în consonanță cu misterele cosmice, transdisciplinaritatea oferă un ansamblu de răspunsuri juste, după aprecierea noastră, la marota fragmentaristă a orientărilor năimite hiperspecializării reductive, al căror triumf relativ (și aparent) a vizat, măcar începând cu sec. al XVIII-lea, ruperea de tradiția unei gândiri fecunde, constitutiv autentice și plener finaliste.

De altfel, în privința studiilor umaniste, dacă focalizăm diacronic perspectivele care s-au succedat, să spunem începând cu Antichitatea greacă (pe care o putem considera epoca de aur a gândirii filosofice, efervescent creatoare, în care miturile coexistă cu perspective intuitive și reflexive asupra universului și a existenței), nu e greu să constatăm că momentele fundamentale în jalonarea unor astfel de concepții preteoretice (momente întruchipate de nume ca Platon, Aristotel ș.a.) au fost, progresiv, dispersate, disciplinele științifice actuale reținând doar atât cât le-a servit ca minimă întemeiere filosofică sau, în lipsa unei atari întemeieri, obliterând câștigurile intuitiv-reflexive ale gânditorilor antici sau medievali. Pe măsură ce specializarea științifică și-a pus amprenta în conceptualizare și metodologie, mutațiile de paradigmă au însemnat o trecere de la dimensiunea calitativă a cercetării la dimensiuni cantitative, fie ipotetico-deductive, fie pur empirice (experimentale, statistice etc.). Rezultatul? Prevalența științelor tari asupra celor umaniste, reflectată în maniera procustiană de evaluare a celor din urmă, prin raportare la criterii de ordinul exactității, al cuantificărilor formale, al pozitivismului etc. Cu alte cuvinte, o efasare a Subiectului, prefirat printre canoanele solidificării, ale materializării statistice și ale cantitativului care supune individualitatea creatoare la imperativele standardizării, glorificând domnia masificării. În același timp însă, în paralel cu această tendință, s-au manifestat eforturile de reasumare conceptuală, metodologică, analitică și hermeneutică a problematicei ființei în câmpul științelor culturii, prin dialoguri fertile, inter-, multi- și transdisciplinare, urmărindu-se, pe lângă asimilarea achizițiilor filosofice valide, depășirea anumitor cadre conceptuale rigide și asigurarea unui parcurs formativ suficient de flexibil încât să permită captarea unor conținuturi cu adevărat semnificative pentru subiectul în cauză.

Nu altfel trebuie înțeles demersul lui Pompiliu Crăciunescu, reprezentant de frunte al transdisciplinarității pe tărâmul hermeneuticii literare, științifice și filosofice, hărăzit desfășurării unor gheme de lumină iubitorilor de Cunoaștere, de Adevăr, de Frumos. Pledoaria autorului, nutrită latent și vertebrată principal de viziunea transdisciplinară asupra relației dintre Subiect și Obiect în filosofia limbajului, hermeneutică și estetică, nu este, cum s-ar crede, una autarhică, exprimând un crez pur elitist și vehiculând concepte abstracte, inextricabil interconectate în tabloul de ansamblu. Dimpotrivă, printr-o deschidere simultan transgresivă și integratoare, Pompiliu Crăciunescu operează, cu maximă precizie analitică, o între-situare a nodurilor teoretice, indispensabilă pentru revelarea deplinătății fiecăreia dintre figurile scriitoricești tutelare a căror personalitate este evocată sumativ și invocată formativ, peremptoriu, prin racordare la exigențele unificatoare și sintetice ale ceea ce am putea denumi paradigma cosmodernității în hermeneutica literară actuală. Inteligența lingvistică superlativă a autorului, alimentând, prin tainice izvoare, o scriitură fascinantă în intensiuni semantice și extensiuni stilistice, dar și rigoarea sa analitică și spiritul său de sinteză sunt admirabil puse în lucrare spre decelarea stringentă a liniilor fecunde și proeminente ale creativității și ale gândirii scriitorilor reflectați din cu totul alte unghiuri de interpretare, prin prisma fractală a contradictoriului asimilat (inclus) și transgresat. Vorbind despre spiritul de sinteză la Pompiliu Crăciunescu, socotim necesară precizarea că sinteza trebuie înțeleasă nu ca simplă mixtură a unor frânturi ideatice, cât un demers inițiativ de sfâșiere a cortinei aparențelor și de pătrundere în miezul fundamentelor creatoare arhetipale proiectate în orice operă veritabilă, adică tocmai ceea ce își propune și săvârșește autorul ca miză onto-epistemologică.

Într-un preambul propedeutic, deopotrivă retrospectiv și prospectiv, autorul denunță limitările obiectuale ale scientismului determinist și pledează pentru îngemănarea științei cu poezia, ca moduri fundamentale creatoare ale ființei umane. Această descătușare epistemologică este prilejuită de sinteza domeniilor care se întemeiază pe „multiplicitatea complexă” a unei noi cunoașteri, deschise înspre recuperarea înțelepciunii tradiționale și a miturilor primordiale, în lumina unei altfel de înțelegeri a relației Subiect-Obiect, a Ființei în integralitatea sa.

Sub pecete rezumativă, Pompiliu Crăciunescu listează momentele premergătoare unei atari configurări, în speță crizele de ordin ontologic și gnoseologic care au cutremurat un tărâm considerat îndeobște stabil, riguros sistematizat (Platon, Newton etc.), în afara oricărei susceptibilități ori periclități de contestare, de transformare/reformare, transgresare sau, măcar, de revizuire. Evident, cheia problemei pleacă din concepția platoniciană, pe baza căreia au fost

imprimate direcții de gândire cu potențial reductiv, prin care Subiectul era destinat unei progresive eclipsări în „umbra cotropitoare a Obiectului” (p. 5). Ca re poziționare de principiu, gândirea occidentală a traversat etape de criză (Gauss, Gödel, Einstein, Heisenberg, Wittgenstein), care au modelat cu totul alte perspective și au constituit motorul schimbărilor de paradigmă, deschizând calea geometriei fractale (Mandelbrot), teoriei haosului (Thom, Ruelle, Gleick), structurilor disipative (Prigogine), gândirii-flux (Poincaré, Hadamard), nexului dintre conștiință și lumea fenomenală (Ricard), dar și avansării unui concept nou privind Realitatea și nivelurile acesteia (Lupasco, Nicolescu). În centrul acestei dezbateri, este pusă esența poeziei, care, după formula lui Basarab Nicolescu, înglobează „cunoașterea cuantică a terțului tainic inclus”. Transfinitul și infinitul mic, puse în conexiune dinamică, atestă realitatea interioară a conștiinței care înmănunchează tendințe contradictorii, simultan incluzive și transgresive, ale subiectului creator de poezie, angajat în transistoria ființei, în realitatea nudă a intelectului fluctuant dintre văzut și nevăzut, real și imaginar, ființă și ne ființă, transcendent și immanent, geniu și nebulie. *Ipsa facto*, multiplicitatea contradicțiilor găsește calea integratoare în unitatea fundamentală a conștiinței cosmoderne.

Tărâmul creației poetice în orizontul cunoașterii ni se dezvăluie, în acest context, ca „plenitudine în care noosfera coexistă cu noologia abisală, cuantificabilul numeric real cu cel imaginar sau transcendent, ființa cu ne ființa, rațiunea cu înțelepciunea nebuliei; pe scurt, va fi o plenitudine a contradictoriului inclus” (p. 15). Pe măsură ce Realitatea este percepută multistratificat, pe niveluri de referință și manifestare, „existența se dovedește nișa secretă în care «parfumul neantului» fuzionează indicibil cu «aroma ființei»; mai mult, nimicul și absolutul participă laolaltă la edificarea cunoașterii transgresive a lumii” (p. 16). Prin raportare la nivelul limbajului, semnul poetic funcționează ca „terț inclus”, în tainică portanță a stării *T* a limbajului: „poeticitatea – inepuizabila sursă a *genezei transistorice de sens*, ca orizont de reprezentare și percepție a unor *lumi posibile*” (p. 18). Gândirea fractală animă o „intensă dimensiune translingvistică” (p. 19), limbajul poetic fiind, după cum Eugeniu Coșeriu se exprima, plenitudinea funcțională a posibilităților de realizare a sensului. Creația poetică transcende limbajul, generând un adevăr multiplu, transfinit, în care translimbajul și tăcerea conlucrează la creația sensului, transgresiv întrupat în lumile textuale.

Nu ne-am propus, în această prezentare liminară (care funcționează, mai degrabă, ca un excurs complementar *sui-generis*), o devoalare efectivă a miezului hermeneutic al cărții. Lăsăm cititorilor pasionați să se împărtășească atât cu strategiile de analiză, sinteză și interpretare, cât și cu o scriitură care, în sine, configurează o veritabilă pleromă de idei, prin care autorul, în cheie inițiată,

explorează Sensul, Nivelurile de Realitate, logica Terțului inclus, principiile fondatoare ale cunoașterii neîmpărțite, mundanul, transmندانul și supra-mندانul, istoria și transistoria, știința și literatura, punându-le în ecuație cuantic-referențială, ca pe niște proiecții inefabile deschise cunoașterii cosmoderne, asumând latent sursa lor principală comună și calea simbiotică de între-situare.

References

Crăciunescu, Pompiliu. *Strategiile fractale*, ediție revăzută și extinsă. Colecția ANANTA – Studii transdisciplinare. Iași: Junimea, 2019.

BIONOTE

Cristian Pașcalău is an university assistant at the Department of Romanian Language and General Linguistics, Faculty of Letters, Babeș-Bolyai University, as well as a peer-review member at Herald Publishing House, Bucharest. He published several studies on cultural semiotics and the universes of discourse. He translated into Romanian J.G. Martínez del Castillo's book *La lingüística del decir: el logos semántico y el logos apofántico* (*Lingvistica rostirii: logosul semantic și logosul apofantic*, Argonaut & Scriptor, 2011). His academic interests include: linguistics and philosophy of language, cultural semiotics, lexicology, and semantics.

Article history:

Received: 30.03.2022	Reviewed: 15.04.2022	Accepted: 16.04.2022	Available online: 20.05.2022
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	--

„Lemnul strâmb al omenirii” și rindeaua super-statului birocratic modern

Dragoș DRAGOMAN

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

e-mail: dragos.dragoman@ulbsibiu.ro

Title: The Crooked Timber of Humanity and the Planer of the Modern Bureacratic Super-state

Abstract: Translating into Romanian the famous book of Isaiah Berlin offers the perfect opportunity to ask new questions and shed new light on the development of political authority. This time, the context is marked by unprecedented physical, psychological and communication capabilities that have never been at the disposal of modern bureaucracy. With outstanding surveillance, coercion, and persuasion techniques at hand, the modern state is more able to transform individuals and society as it has never been before. the new almighty state is now closer to what Tocqueville has imagined with much apprehension and distrust, namely a terrible force to keep ordinary citizens into perfect obedience.

Keywords: Modernity; Bureacracy; Totalitarianism; Political violence; History of ideas.

În contextul actual, traducerea în limba română a cărții lui Isaiah Berlin - *Lemnul strâmb al omenirii*, are o însemnătate aparte și poate fi considerată ca fiind una dintre cele mai fericite coincidențe din ultima vreme, deoarece demersul autorului de a înțelege lumea în care trăim, adeseori violentă, necesită o atenție specială acordată scopurilor și motivelor care călăuzesc acțiunea umană. De aceea, acestea trebuie privite, crede Berlin, „în lumina a tot ce cunoaștem și înțelegem; rădăcinile și creșterea lor, esența și mai ales validitatea lor trebuie examinate critic, cu toate resursele intelectuale de care dispunem”.¹ Este nevoie, insistă autorul, să facem din etică un domeniu de primă importanță. Dar de ce avem nevoie de etică? Pentru că ideile despre ce au fost, sunt, pot fi și s-ar cuveni să fie relațiile dintre oameni, au devenit obiect de interes pentru cei care dețin puterea. Ele nu au rămas simple idei, ci au ajuns să fie transformate în numele viziunii unui scop suprem în mințile conducătorilor – mai ales în numele profețiilor cu armate în spate, subliniază Berlin.

¹ Isaiah Berlin, *Lemnul strâmb al omenirii. Capitoale din istoria ideilor*, trad. Andrei Costea (București: Humanitas, 2021), 28.

Folosind o remarcă de-a lui Kant, Berlin aduce în discuție mania obsesivă a celor cu multă putere, cu putere absolută, de a transforma relațiile dintre oameni, concepțiile, interesele și idealurile lor. Kant spunea că „dintr-un lemn atât de strâmb ca acela din care este făcut omul, nimic într-un totu drept nu poate fi construit”. Este vorba, scrie Berlin, de tot ceea ce determină felurile oamenilor de a se trata unii pe alții și sistemele de valori pe care sunt bazate scopurile lor de viață.²

Acest material lemnos brut, nefasonat, natural și neuniform, liber și inestetic, trebuie tras la rindea pentru a ameliora, a înfrumuseța, a înnobila și chiar „a salva” lumea omenească de la imperfecțiune și nefericire. Toate tiraniile totalitare ale modernității și-au asumat aceasta sarcină. De aceea, un factor care a format istoria secolului al XX-lea este seria de furtuni ideologice prin intermediul cărora s-a schimbat practic viața întregii omeniri. Alt factor, cel mai vizibil, este dezvoltarea științelor naturii și a tehnologiei, cea mai mare poveste de succes a timpului nostru, crede Berlin.³ Îngemănați, acești factori pot da naștere unui sistem totalitar ce folosește știința pentru a transforma nu doar omenirea, ci chiar omul în sine.

Contopirea dintre raționalitatea științifică, idealurile fanatice ale conducătorilor și puterea fără limite a tehnologiei asupra omului creionează povestea timpurilor noastre. Niciodată până acum birocrația statului modern, acaparată de conducători pătimiși, nu a dispus de atâta putere de constrângere, supraveghere, direcționare și control, pe cât îi poate oferi tehnologia comunicațiilor în masă, cea economică, financiară și cea biologică, medicală. Alăturate, acestea nu-i oferă acum birocrației moderne doar șansa unei reorganizări ideale a societății, ci chiar cea a transformării biologice și psihice a omului, necesară pentru a putea trăi într-o astfel de nouă societate. Nici când „lemnul strâmb” nu a avut o rindea mai bună decât dependența financiar-economică, controlul emoțiilor, al informației și al minții, tehnologia modificărilor genetice. Corpul fizic și cărmizile sale celulare, corpul emoțiilor și cel al gândurilor, toate sunt gata să fie trase la rindeaua puterii de stat, spre un așa-zis bine al omului în parte și al umanității ca întreg.

Este, deci, limpede de ce etica trebuie să devină un domeniu de primă importanță. Cum a ajuns însă lumea noastră să trăiască fără etică, deci gata să se supună voioasă instrumentelor dulgherului priceput și pretins binevoitor, acesta este scopul eseului de față. Cum de libertatea tuturor se evaporă în fața pretențiilor conducătorilor care izbăvesc lumea de boală și suferință, care luptă chiar ca moartea să fie expulzată din cotidianul nostru, în perspectiva unei fericiri depline, în curând la îndemână? Răspunsul este credința modernă neabătută în știință, gata să înlocuiască tot ce trebuia înlocuit de către modernitate, anume metafizica, credința, etica. Cum sociologia este o știință modernă dedicată înțelegerii

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, 27.

societății, adică a oamenilor și a relațiilor dintre ei, nici ea nu putea scăpa dominației raționalității științifice. Scopul de a fonda o sociologie complet detașată de valori morale, de etică și metafizică, este intrarea științei tari, declarate pur obiective, în filosofia politică.

O fizică a socialului, un domeniu uman epurat de valori, acesta era, cândva, obiectivul lui Max Weber, în speranța unei științe obiective a omului în societate.⁴ Imediat formulat, acesta a primit ca răspuns de urgență reintroducerea unei etici, o etică a responsabilității, care să echilibreze și să tempereze o etică a convingerii. Puterea goală, folosită utilitar, orientată spre scopul împlinirii cu orice preț al convingerilor, nu poate duce decât la triumful violenței, justificată pe deplin de aceste convingeri. Altfel spus, în fața consecințelor exercitării puterii focalizate pe distrugerea omului, etica convingerii a propovăduit de-a lungul secolelor o doctrină amorală pentru a-și justifica atrocitățile comise: înfometarea până la moarte a protestanților, închisii între zidurile de La Rochelle, de către Ludovic al XIV-lea,⁵ vânătoarea de vrăjitori din Italia pre-modernă,⁶ Holocaustul evreilor europeni, Gulagul și altele.

Ce drum a parcurs această gândire modernă europeană, de unde a plecat și cum s-a impus drept necesară îndreptării „lemnului strâmb al omenirii”? Cum s-a realizat întâlnirea acesta catastrofală dintre dulgherul visător și rindeaua fermecată? Într-un fel, am putea spune, modernitatea europeană nu putea ajunge decât aici. Semințele, aruncate în zorii modernității de către Machiavelli și Hobbes pe solul tare al politicii fără valori etice, nu așteptau decât îngrășământul miraculos al științei sociale fără valori etice, așa cum și-o imagina inițial Weber. Pe măsură ce prinde putere, planta rezistentă a birocrăției omnipotente și fără valori etice nu poate decât să sufocă orice cultură.

Încă din zorii modernității, Machiavelli a avut dorința de a oferi oamenilor un spațiu autonom de organizare, separat de dogmatica sufocantă a Bisericii.⁷ Deși mulți au încercat înaintea lui să lupte cu Biserica pe tărâmul Binelui, nici unul nu a reușit să demonstreze că Biserica nu poate să îndeplinească Binele. Și au mai încercat acest lucru și alte minți luminate și inimi sensibile, printre care Dante și Ficino. Abia Machiavelli avea să găsească un spațiu autonom al organizării politice, pe care-l va numi pentru prima oară Stat, în accepțiunea modernă a termenului, nu în cea medievală, unde el desemnează o stare socială, un rang, o clasă. Fondat pe Rău și prin toate mijloacele rele, amenințare, viclenie, sperjur, crimă și tortură, spațiul politic este acum gata să renunțe la dominația Bisericii, dar, odată cu ea, la

⁴ Max Weber, *Omul de știință și omul politic*, trad. Ida Alexandrescu (București: Humanitas, 2011).

⁵ Jules Michelet, *Louis XIV et la révocation de l'édit de Nantes* (Paris: Flammarion, 1985).

⁶ Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires au XVIe et XVIIe siècles*, trad. Giordana Charuty (Paris: Flammarion, 2019).

⁷ Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, trad. Sorin Antohi și Mona Antohi (București: Humanitas, 2013), capitolul despre „Machiavelli și fecunditatea răului”.

orice referințe etice. Logica puterii pure, debarasată de chingile judecății morale, se poate desfășura acum nestingherită, veșnic sieși suficientă, acolo unde Biserica nu poate să o concureze cu succes.

Devenit autonom, Statul nu are limite rezonabile decât în opoziția indivizilor capabili să se organizeze. Vor fi ei însă capabili să se organizeze singuri? Două cărări se deschid în răscrucea de drumuri a modernității: pe de-o parte, indivizii capabili să se asocieze pentru a depăși limitele dezvoltării naturale, condiționată de foame, și gata să se opună tuturor forțelor ce le amenință proprietatea. Aceasta este calea liberalismului politic și economic. Pe de altă parte, indivizii ce se supun necondiționat statului, în speranța că vor depăși frica cea mare, teribilă, paralizantă, frica de moarte. Aceasta este calea statului omnipotent, un monstru marin care-i înghite pe oameni, care-i limitează în acțiunile lor libere. Folosind imaginea biblică a leviatanului, Hobbes își imaginează o supunere rațională a tuturor indivizilor, fără excepție, în fața constrângerii statale. Chiar el, însă, își imaginează o dominație fără precedent a statului întors împotriva indivizilor acum lipsiți de putere, rămași fără auto-protecție. În acea clipă, Hobbes ar fi trebuit să nege *Leviatanul*,⁸ să-și distrugă propria construcție teoretică. Ținea însă prea mult la ea și a refuzat să o facă.

Plecată pe cele două căi, modernitatea europeană a ajuns în secolul al XX-lea la confruntarea dintre propriile sale creații: liberalismul politic și statele totalitare. Așa cum subliniază Raymond Aron, toate sunt creații ale modernității.⁹ Mai mult, ele fac același lucru și dobândesc performanțe asemănătoare pe calea modernizării, atunci când luăm în calcul creșterea economică, transformarea societății (alfabetizare, urbanizare, industrializare), progresul științific (numeroase premii Nobel pentru fizică, chimie, biologie sunt distribuite de ambele părți, la fel și performanțele ingineresti etc.). Deși liberalismul este aparent mai permisiv față de autonomia indivizilor, nici ei nu scapă forțelor constrângătoare ale pieței bunurilor și serviciilor, unde munca epuizantă a proletarilor acumulează un profit inegal sau deloc distribuit. Deși această teză era considerată înainte de 1989 drept o frază de propagandă socialistă, chiar marile puteri economice capitaliste din prezent (țări reunite sub diferite umbrele de tip G7, G8, G20) au recunoscut oficial în 2020 inechitatea produsă de creșterea pieței de consum globale și de concentrarea capitalurilor.

Ce s-a schimbat între timp este tocmai această concentrare enormă de putere ce derivă din acumularea de capital, fenomen ce a început după înfrângerea comunismului la sfârșitul Războiului Rece. Combinată cu puterea de supraveghere, control, cenzură, persuasiune și conformare pe care o dețin mediile de informare

⁸ Thomas Hobbes, *Leviatanul sau materia, forma și puterea unei comunități eclesiastice și civile*, trad. Alexandru Anghel (București: Herald, 2020).

⁹ Raymond Aron, *18 Lecții despre societatea industrială*, trad. Simona Ceașu (București: All, 2005).

în masă ce lucrează în folosul marilor deținători de capital, cu educația standard promovată de universitățile private americane și cu stilul de viață difuzat prin producțiile culturale americane (fast-food, fashion, cinema și home-cinema, week-end shopping, folosind aici doar cuvinte englezești răspândite peste tot în lume), puterea birocrăției moderne poate acum înfrânge orice rezistență. Ba chiar poate afirma relaxată că ea nu cenzurează, nu controlează și nu pedepsește, pentru că cei care o fac sunt chiar indivizi privați și companii pur private (Facebook, Tweeter, Google, Amazon, CNN, NBC etc.), că indivizii au libertate de alegere și că ei decid singuri să se conformeze și să se înroleze (deci să preia roluri) în mecanismul general de constrângere prin opinia publică. Cu geniul său remarcabil, Tocqueville anticipase încă din 1840 că aici va ajunge modernitatea occidentală, la o fuziune dintre public și privat, în care constrângerea prin opinia publică să fie mai eficientă decât lagărele naziste sau gulagul sovietic.¹⁰ Pentru că acum nu mai există nimic în afara lagărului, nici o țară în care să te refugiezi, în care să ceri azil politic. Acum lagărul a cuprins totul.

Iar cu indivizii complet supuși, nici birocrăția de stat nu are de ce să fie violentă. Ar fi o risipă inacceptabilă de bani, energie și timp. Statul modern birocratic prevestit de către Tocqueville este unul blând, paternalist, omnipotent și oniscient, gata să decidă tot ce este „mai bun” pentru grupul uman supus, în care niciun individ nu se mai diferențiază, nu mai poate rupe conformismul general. Statul birocratic, în alianță cu marile companii private cu care a fuzionat, are acum timp să se înhame la proiecte ambițioase de modificare a genomului uman, de „îmbunătățire” a performanțelor naturale, de prelungirea a vieții biologice, de rescriere a istoriei recente prin noi lentile ideologice și de restructurare a identității umane, având ca orizont apropiat eradicarea bolilor, stăpânirea mecanismelor creierului și identitatea digitală (priorități ale Comisiei Europene), asexualitatea, longevitatea, bio-robotica și transhumanismul.

Sociologul Max Weber a decedat în 1920, înaintea ascensiunii nazismului, neapucând să vadă la lucru rindeaua fermecată a dulgherului binevoitor. Intuind însă pericolul, autorul a îndemnat la adoptarea unei etici a responsabilității. Doar o astfel de etică, ce ține cont de efectele actelor noastre asupra lumii și asupra celorlalți, mai poate salva ceva din modernitatea europeană, ceea ce mai merită salvat. Spre deosebire de Hobbes, Max Weber și-a călcat pe inimă și a renunțat la scopul intelectual al tinereții sale, anume la o fizică a socialului, la o știință pură, lipsită de orice valori etice.

În epoca promisiunilor nemaîntâlnite ale științei moderne, întărită de puterea strivitoare a birocrăției de stat, nu sunt mulți intelectuali care să-l urmeze pe Max Weber. Ei doresc să fie doar utili, să fie parte la succesul dulgherului binevoitor, să

¹⁰ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, trad. Magdalena Boiangiu, Beatrice Staicu și Claudia Dumitriu (București: Humanitas, 2017).

îmbunătățească ceea ce natura și societatea nu au fost capabile să le ofere. Avertismentul lui Berlin cu privire la așchiile ce sunt cu dispreț îndepărtate de rindeaua fermecată din lemnul strâmb al omenirii este mai actual ca niciodată. Capodopera dulgherului binevoitor nu va fi altceva decât infernul oricărei conștiinței nesupuse.

References

- Aron, Raymond. *18 Lecții despre societatea industrială*. Traducere Simona Ceașu. București: All, 2005.
- Berlin, Isaiah. *Lemnul strâmb al omenirii. Capitale din istoria ideilor*. Traducere de Andrei Costea. București: Humanitas, 2021.
- Ginzburg, Carlo. *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires au XVIe et XVIIe siècles*. Traducteur: Giordana Charuty. Paris: Flammarion, 2019.
- Hobbes, Thomas. *Leviatanul sau materia, forma și puterea unei comunități eclesiastice și civile*. Traducere de Alexandru Anghel. București: Herald, 2020.
- Manent, Pierre. *Istoria intelectuală a liberalismului*. Traducere de Sorin Antohi și Mona Antohi. București: Humanitas, 2013.
- Michelet, Jules. *Louis XIV et la révocation de l'édit de Nantes*. Paris: Flammarion, 1985.
- Tocqueville, Alexis de. *Despre democrație în America*. Traducere Magdalena Boiangiu, Beatrice Staicu și Claudia Dumitriu. București: Humanitas, 2017.
- Weber, Max. *Omul de știință și omul politic*. Traducere de Ida Alexandrescu. București: Humanitas, 2011.

BIONOTE

Dragoș Dragoman, born in 1977, is PhD in Sociology, with a thesis on social capital and democratization. He is Associate Professor with the Department of Political Science, Lucian Blaga University of Sibiu, where he teaches Political Anthropology and Political Sociology. His main research interests focus on the sociology of religion, Orientalism, Eastern philosophy, and the anthropological analysis of political power.

Article history:

Received: 07.03.2022	Reviewed: 16.04.2022	Accepted: 20.04.2022	Available online: 20.05.2022
--------------------------------	--------------------------------	--------------------------------	--