

JOURNAL for the STUDY of RELIGIONS & IDEOLOGIES

• No. 10 • spring 2005

Edited by S.C.I.R.I. & SACRI
<http://www.sacri.ro>

ISSN: 1583-0039

EDITOR:
Sandu FRUNZA, B.B.U.

EXECUTIVE EDITORS:
Michael JONES
Temple University
Mihaela FRUNZA B.B.U.

MEMBERS:
Diana COTRAU, B.B.U.
Codruta CUCEU, B.B.U.
Nicu GAVRILUTA, U. Al. I. Cuza, Iasi
Ana-Elena ILINCA, B.B.U.
Petru MOLDOVAN, B.B.U.
Adonis VIDU, Emanuel Univ.
Adrian COSTACHE, B.B.U.
Catalin Vasile Bobb, B.B.U.
Horatiu CRISAN (PDF)

MANUSCRIPT EDITOR:
Liviu POP

Advisory Board

Aurel CODOBAN, B.B.U.
Aziz AL-AZMEH
American University of Beirut
Ioan BIRIS, West Univ., Timisoara
Recep BOZTEMUR, Middle-East
Technical University of Ankara
Ioan CHIRILA, B.B.U.
Teodor DIMA, U. Al. I. Cuza, Iasi
Michael FINKENTHAL, Hebrew
University of Jerusalem
Linda FISHER
Central European Univ., Budapest
Mircea FLONTA, U. Bucharest

Ladislau GYEMANT, B.B.U.
Zev HARVEY
Hebrew University of Jerusalem
Moshe IDEL
Hebrew University of Jerusalem
Adrian-Paul ILIESCU, U. Bucharest
Marius JUCAN, B.B.U.
Ioan-Vasile LEB, B.B.U.
Mircea MICLEA, B.B.U.
Adrian MIROIU, SNSPA, Bucharest
Camil MURESANU, B.B.U.
Toader NICOARA, B.B.U.
Dorothy NOYES
Ohio State University

Dan RATIU, B.B.U.
Wade Clark ROOF,
University of California, Santa Barbara
Traian ROTARIU, B.B.U.
SALAT Levente, B.B.U.
Johannes Michael SCHNARRER,
University of Karlsburg
Leonard SWIDLER
Temple University
Peter van der VEER
Univ. of Utrecht
Leon VOLOVICI
Hebrew University of Jerusalem
VERESS Carol, B.B.U.

Nation-State, Tolerance, Multiculturalism

LEVENTE SALAT

Statul-națiune și provocările diversității
The Nation-State and the Challenges of Diversity • 4

MIRCEA DUMITRU

Despre toleranță, pluralism și recunoașterea celorlalți
On Tolerance, Pluralism and the Recognition of Others • 12

ANTON CARPINSCHI

Spiritul de toleranță, cultura recunoașterii și nevoia de
comprehensiune
The Spirit of Tolerance, the Culture of Recognition and
the Need of Comprehension • 19

ȘTEFAN COJOCARU

The Appreciative Perspective in Multicultural Relations • 36

Globalization, Secularization, the Return of Religions

JOHANNES MICHAEL SCHNARRER

Moral and ethical views of relativistic and radicalistic
tendencies1 • 49

TALIP KÜÇÜKCAN

Multidimensional Approach to Religion: a way of looking
at religious phenomena • 60

SIMONA NICOARĂ

Controverse, opinii și dezbateri despre profilul secularizării
Controversies, Opinions and Debates on the Profile of
Secularization • 71

IOAN CHIRILĂ

Despre globalizare între “mit și iluzie” (identificarea
elementelor teoretice care afirmă conținutul religios al
conceptului și care sunt generatoare a câmpurilor de
interferare spirituală)

On Globalization between “Myth and Ilusion” (the
Identification of the Theoretical Elements that Affirm the
Religious Content of the Concept and that Generate the
Fields of Spiritual Interferences) • 87

Philosophy, Religion, and Science

SANDU FRUNZĂ

Aspecte ale raportului dintre filosofie și esoterism în
interpretarea lui Moshe Idel

Aspects of the Relation between Philosophy and
Esotericism in Moshe Idel’s Perspective • 102

J.C. ACHIKE AGBAKOBA

Ideology, Empirical Sciences, and Modern Philosophical
Systems • 116

IONEL NARIȚA

Epistemologia Tractatus-ului
The Epistemology of Wittgenstein’s Tractatus • 126

Questioning Power from Linguistic, Philosophical and Historical Perspectives

AZIZ AL-AZMEH

Monotheistic Monarchy • 133

VIANU MUREȘAN

„Între” arhivă și diagramă sau cunoașterea ca practică a puterii

„Between” Archive and Diagram or the Knowledge as Practice of Power • 150

ȘTEFAN-SEBASTIAN MAFTEI

The Rhetoric of “Revolution” Dismantled: The Case of Communist Propaganda • 166

SORIN CĂLIN

Puterea limbajului

The Power of Language • 182

CODRUȚA CUCEU

Gen, corp, politică în comunism

Gender, Body, and Politics during Communism • 194

VERESS KÁROLY

Religious Tradition and the Archaic Man • 203

ELVIRA GROZA

Pierderea timpului ca instrument de comprehensiune în eseurile lui Mircea Eliade

The Loss of Time as Comprehension Tool in the Essays of Mircea Eliade • 211

ION CORDONEANU

Religie și ideologie la Mircea Eliade

Religion and Ideology at Mircea Eliade • 219

Reviews

ADRIAN COSTACHE

Jacques Derrida, Credință și cunoaștere. Veacul și iertarea

Faith and Knowledge. Century and Forgiveness • 232

MIHAELA FRUNZĂ

Umberto Eco, Cinci scrieri morale

Five Moral Writings • 236

SANDU FRUNZĂ

Moshe Idel, Cabaliștii nocturni

Nocturnal Kabbalists • 239

CHRISTIAN SCHUSTER

Gerrie ter Haar, James J. Busuttil (eds.)

Bridge or barrier: religion, violence and visions for peace • 240

ROXANA HAVRICI

Gerrie ter Haar și James J. Busuttil (eds.),

The Freedom to Do God’s Will. Religious Fundamentalism and Social Change • 244

PETRU MOLDOVAN

Israel Knohl Mesia dinainte de Iisus. Slujitorul pătimitor de la Marea Moartă • 246

MARIA PANTEA

Sandu Frunză, Nicu Gavriluță and Michael S. Jones (Eds.)

The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe. • 248

CODRUȚA CUCEU

Nicolae Kallós, A dialogue on Jewish identity, Holocaust, and Communism as personal Experiences, • 250

Statul-națiune și provocările diversității

Levente Salat

Associate Professor,
Faculty of Political
Science and Public
Administration, Babes-
Bolyai University, Cluj,
Romania.

Author of the books:

Etnopolitika – a
konfliktustól a
múltányossáigig. Az
autentikus kisebbségi lét
normatív alapjai (2001);
Multiculturalismul
liberal. Bazele normative
ale existenței minoritare
autentice (2001);
Filippika az idő ellen
(1996).
E-mail:
lsalat@edrc.osf.ro

Abstract: The author discusses and critically questions the historical development of the nation-state – the „success story” of the last three hundred years. Its fundamental ideas are embraced both by the common mentality regarding the role of the state and the theory of international relations, which recognizes the nation-states as legitimate actors on the stage of international politics. The main challenges toward this model are, in the author’s view, the process of globalization and the reality of diversity (ethnic and linguistic). Even if the nation-state successfully manages to adapt to globalization, in many cases it will still sacrifice the idea of diversity, through its various processes of homogenization. In the end, the author discusses the relation between democracy and the nation-state, and its influences in managing inner diversity.

Statul-națiune — istoria unui succes

Istoria statului-națiune¹, în plină desfășurare încă, în pofida ipotezelor unor analiști ai globalizării, reprezintă un capitol de succes răsunător în istoria formațiunilor statale, performanțele acestuia – în materie de fundamentare și de reproducere periodică a legitimității politice, în exercitare a suveranității, în susținerea cadrului egalității formale și al solidarității, în capacitatea de mobilizare politică sau militară în situațiile în care evoluția relațiilor cu alte state o cere – fiind inegalabile cu performanțele formațiunilor statale premergătoare.

Din perspectiva istoriei ideilor, acest mod de organizare politică a comunităților umane a apărut ca o consecință firească a unei evoluții care a înlocuit treptat, în perioada care a urmat după încheierea rolului pe care

Key words:

nation-state, democracy, globalization, diversity, international relations, homogenization, suzerainty, equality

Napoleon I l-a jucat în istoria modernă a Europei, o viziune preponderent imperială asupra naturii comunității politice cu una bazată pe încrederea în loialitățile specifice comunităților naționale.

La baza acestei viziuni noi, ce caracterizează gândirea politică începând cu secolul 19, regăsim convingerea că lumea în care trăim este un mozaic al națiunilor, acestea fiind unități firești, naturale și organice ale societății umane. Caracteristica principală a națiunilor este o omogenitate culturală și lingvistică care își are originea în istoria comună, iar din perspectiva individului, care aparține unei și numai unei națiuni, națiunea este cadrul firesc în care libertatea are sens și poate fi exercitată. Din acest motiv, membrii comunităților naționale au obligația morală să fie loiali națiunilor din care fac parte, iar armonia și stabilitatea lumii presupune protejarea prin mijloace potrivite a națiunilor: fiecare națiune are dreptul la un stat propriu pe care îl administrează în mod suveran, conform intereselor proprii.

Aceste convingeri slab conceptualizate și de regulă nesupuse unor analize mai riguroase s-au generalizat rapid, au contribuit la redesenarea, în mai multe valuri, a hărții politice a lumii, iar în interiorul formațiunilor statale au facilitat contopirea *statului* cu *națiunea* prin amalgamarea practicilor de administrare a instituțiilor statului cu mituri naționale, ceea ce a conferit aparatului de stat o legitimitate nemaîntâlnită în istoria premergătoare a formațiunilor statale.

Succesul ideii naționale în sporirea eficienței instituțiilor statului s-a reflectat rapid și în teoriile despre politica internațională. În pofida apartenenței la paradigme rivale, teoreticienii împărtășesc aceeași viziune preponderent etatistă care are la bază câteva principii simple, de data aceasta conceptualizate în detaliu și amplu dezbătute în istoria recentă a disciplinei: politica internațională se bazează pe interacțiunea dintre statele-națiune, acestea fiind în egală măsură actorii și scopul

principal al activității politice internaționale; statele naționale sunt membri suverani și egali între ei ai comunității internaționale; ele se identifică prin teritorii și populații bine definite, asupra cărora exercită control exclusiv; prin aceste atribute, statele-națiune pot fi clar delimitate, nu sunt subordonate unuia altuia și nu sunt supuse unei autorități superioare; sunt considerate sisteme politice omogene în interior, care constituie cadrul cel mai firesc al loialității umane.

Acest set de principii și-a găsit prima formulare oficială în 1648, prin tratatul de pace de la Westfalia, document care a pus bazele a ceea ce numim astăzi sistemul de state westfalian, ordinea politică internațională care a dăinuit peste trei sute de ani, ultimele două secole – 19 și 20 – fiind caracterizate în mod pronunțat prin procesul deja amintit de contopire a statului cu națiunea. Deși un produs eminent european, sistemul de state westfalian a însemnat generalizarea la scară globală a convingerii că lumea este un compozit al unor parcele teritoriale distincte, administrate fiecare de câte un guvern care exercită un control cuprinzător, suprem, nelimitat și exclusiv asupra teritoriului și populației care îi aparține.

Globalizarea — o primă provocare

Procesul de amalgamare a instituțiilor statului cu miturile naționale nici nu a apucat încă să-și producă cele mai spectaculoase consecințe în redesenarea hărții politice a lumii, când au apărut primele semne ale unei evoluții alternative, ceea ce relativizare treptată a caracterului exclusiv și nelimitat al controlului pe care statele îl exercită asupra teritoriului propriu: în 1864 a fost adoptată Convenția de la Geneva privind tratamentul răniților și bolnavilor pe vreme de război

(aceasta fiind considerată drept una din primele prevederi internaționale care au impus standarde de comportament statal, violând caracterul exclusiv și nelimitat al suveranității); în 1865 a fost creată prima agenție globală, Uniunea Internațională a Telegrafului; în 1884 s-a trecut la coordonarea globală a fusului orar; în 1891 s-au înregistrat cele dintâi convorbiri telefonice transfrontaliere (între Londra și Paris); în anul 1919 s-au organizat primele zboruri transfrontaliere regulate; în 1929 au fost efectuate cele dintâi operațiuni financiare off-shore; în 1930 au fost difuzate cele primele emisiuni globale de radio (Holton 1998, Scholte, 1997).

Aceste debuturi ale fenomenului numit azi globalizare au fost urmate de evoluții spectaculoase în a doua jumătate a secolului 20. Mai multe domenii ale vieții sociale au trecut printr-un puternic proces de internaționalizare, unele instituții și comunități omenesti din anumite state stabilind legături mai strânse cu regiuni îndepărtate de pe glob decât au avut vreodată cu regiuni învecinate din propriul stat, iar calitatea vieții din unele zone ale unor state naționale ajungând să depindă în mai mare măsură de deciziile luate de guvernele statelor îndepărtate sau de organizații internaționale decât de instituțiile statului căruia aceste regiuni aparțin. Relațiile sociale au dobândit din ce în ce mai multe aspecte nonteritoriale, iar frontierele statelor naționale au fost expuse unor presiuni din partea tranzacțiilor financiare și economice, fluxuri informaționale pe canale variate, precum și constrângeri asupra comportamentului statal, impuse de numeroase acorduri, reglementări și regimuri internaționale.

Din aceste evoluții de-a lungul deceniilor trecute, atât susținătorii fervenți, cât și criticii înverșunați s-au grăbit să tragă concluzia că povestea de succes a statului-națiune este pe terminate și procesele de neoprit ale globalizării vor eroda treptat autoritatea și suveranitatea statelor-națiune.

După numeroase excese într-o parte sau alta, disputele între specialiști – legate de acest subiect – par să fi ajuns în ultimii ani la concluzia că, deși nu se mai poate vorbi de suveranitate în termenii lui Bodin sau în spiritul sistemului de la Westfalia, nu este mai puțin adevărat că nici semnele coagulării unei guvernări globale, dar nici indiciile reîntoarceri la sistemul instituțional al feudalismului, sub forma anarhiei globale a guvernării comunităților locale, nu se întrevăd. Statele-națiune trec, fără îndoială, printr-un amplu proces de adaptare la condițiile globalizării, ceea ce presupune o graduală, dar totuși semnificativă internaționalizare, denaționalizare și destatalizare simultană a instituțiilor acestora (conform Barrow 2004), dar tocmai modul în care statele naționale reușesc să se adapteze la aceste provocări este dovada cea mai grăitoare, în opinia mai multor autori, a viabilității acestei forme particulare de organizare a vieții sociale și a autorității politice.

Consecințele adaptării la aceste provocări pot fi însumate, pe scurt, în două tendințe majore. Prima dintre acestea privește redefinirea structurii de interese promovate de state. În timp ce statele-națiune din perioada suveranității clasice promovau interesele naționale și urmăreau scopuri protecționiste împotriva imixtiunii intereselor din afară, statele-națiune din epoca post-suverană promovează în mod simultan și combinat atât interese naționale, cât și globale. Ca să amintim, dincolo de participarea la numeroasele acorduri interguvernamentale, un singur și adesea controversat exemplu: instituțiile statului modern servesc în egală măsură interesele capitalului global, uneori chiar în detrimentul intereselor capitalului național.

A doua consecință a modului în care statele-națiune se adaptează la condițiile globalizării este reflectată în modificarea naturii conflictelor care pot apare. Conștientizarea faptului că globul pământesc este un loc unic – în sensul de unitar și fără alternativă din

perspectiva sustenabilității condițiilor de viață –, reduc șansele unor conflicte armate majore între state. Deși amenințarea terorismului global a oferit recent un important contraexemplu, iar interesele naționale legate de controlul asupra unor resurse critice (dar strategice), precum țițeiul sau apa potabilă, pot produce încă surprize în această privință, evoluțiile ultimelor decenii au demonstrat că cele mai multe conflicte armate s-au produs cu implicarea forțelor sub-statale, sub forma unor insurgențe împotriva guvernelor naționale sau între fracțiuni interne care rivalizează pentru dobândirea controlului exclusiv asupra instituțiilor statului (Marshall și Gurr 2003).

Consecințe ale diversității — o nouă provocare

Provocările diversității și consecințele acestora pentru viitorul statului națiune sunt legate în mod evident de acest ultim aspect. Din perspectiva evoluțiilor amintite mai înainte, pare evident că șansele de supraviețuire a statului-națiune depind într-o măsură semnificativă și de modul în care acesta se va dovedi capabil să gestioneze problemele interne, făcând față așteptărilor comunității internaționale privind eficiența exercitării prerogativelor statele, atât în ceea ce privește furnizarea de securitate internă și regională, cât și în susținerea unui climat atrăgător pentru fluxurile de capital și pentru celelalte aspecte ale internaționalizării în teritoriile pe care le au sub control.

Viziunea asupra lumii care a facilitat apariția statelor-națiune, ca și reflecțiile teoretice asupra specificului acestora au inclus, după cum am văzut, câteva ipoteze privind caracterul omogen al comunității politice, privind calitatea solidarității și formele de manifestare a

loialității din interiorul statelor-națiune, precum și capacitatea instituțiilor acestora de a crea cadrul cel mai potrivit pentru libertatea individului, a tuturor membrilor comunității politice fără discriminare sau excludere.

Tot pe seama globalizării – precum și a unui aspect colateral al acesteia: răspândirea la scară globală a democrației ca singura formă legitimă a puterii politice – poate fi pus faptul că guvernanții din diferite regiuni ale lumii sunt în ultima vreme forțați de împrejurări să admită că unele dintre aceste premise ale statelor-națiune nu se verifică în practică și, în pofida ipotezelor tacite pe care funcționarea instituțiilor acestora se bazează, există un important grad de diversitate culturală și lingvistică ce caracterizează majoritatea statelor naționale din zilele noastre.

Referitor la dimensiunea fenomenului, diferite surse au emis diverse ipoteze. Un raport UNESCO realizat în perioada 1993-1996 amintește de exemplu că în cele aproximativ 200 de state recunoscute de comunitatea internațională se regăsesc peste 10.000 de culturi distincte (UNESCO 1996), iar sursele referitoare la diversitatea lingvistică a lumii estimează că pe glob se vorbesc la ora actuală aproximativ 6.000 de limbi (Crystal 1997).

În cadrul unei evaluări mai amănunțite, efectuată în anul 1971, Walker Connor a constatat că din cele 132 de entități statale existente la vremea respectivă, doar 12 (9.1% din numărul total al acestora) puteau fi considerate în mod justificat state-națiuni; 25 de state (18.9%) erau constituite dintr-o singură națiune majoritară reprezentând peste 90% din populație, dar pe teritoriul acestora trăia cel puțin o minoritate importantă; în alte 25 de state ponderea națiunii dominante era între 75-89%; în 31 de state (23.5%) membrii grupului etnic cel mai numeros reprezenta între 50-74% din populație; iar în 39 de state (29.5%) etnia cea mai

numeroasă constituia mai puțin de 50% din populație (Connor 1994).

Deși era de așteptat – drept urmare a faptului că în perioada 1971-2000 numărul statelor a crescut cu peste 30% – ca situația să se îmbunătățească prin sporirea gradului de omogenitate al statelor nou create, conform unui raport recent al UNDP nu se poate vorbi despre o schimbare radicală a situației în ansamblu: există, în continuare, doar 30 de state în care ponderea minorităților naționale și religioase este sub 10%; în 42 de state acest procentaj se situează în intervalul 10-25%; iar în 110 state minoritățile reprezintă peste 25% din populația totală a țării; numărul țărilor care pot fi considerate omogene din punct de vedere etnic, cultural și lingvistic nu depășește nici azi 20 (UNDP 2004).

În Europa, situația se prezintă în felul următor: în cele 45 de state europene (dintre care 36 având peste 1 milion de locuitori) trăiesc 87 grupuri etnice, din care 26 în cel puțin 5 state; se cunosc 90 de limbi vorbite, din care numai 6 limbi sunt utilizate doar pe teritoriul unui singur stat, 53 nu sunt limbi oficiale în nici un stat (numărul total al celor pentru care aceste limbi sunt limbi materne constituind 5% din populația totală a Europei), iar 31 sunt vorbite în mai multe state (atât ca limbi oficiale, cât și limbi minoritare, ponderea persoanelor care folosesc aceste limbi în condiții de minoritate fiind 6% din populația Europei); din cele 87 de grupuri minoritare, 12 au între 1-2 milioane de membri, 23 grupuri minoritare între 1-0,5 milioane de membri și 11 grupuri minoritare numără între 400.000-500.000 de membri (Pan-Pfeil 2003).

Ignorarea diferitelor aspecte ale diversității în procesele de construcție statală și camuflarea acestora prin mituri naționale a condus la apariția formelor variate de deficite democratice sub forma unor fenomene de excluziune din diferitele aspecte ale vieții sociale și politice.

Raportul amintit al UNDP identifică de exemplu trei astfel de forme de excluziune la care sunt expuși membrii culturilor nondominante din cadrul unor state naționale: peste 518 milioane de persoane (reprezentând 129 comunități etnoculturale) sunt expuse formelor de *excluziune culturală*, suferind o discriminare cu caracter religios și/sau lingvistic, formele de manifestare ale particularităților acestora nefiind acceptate în sfera publică a statelor pe teritoriul cărora trăiesc aceste comunități; peste 750 milioane de persoane (189 de comunități) suferă din cauza *discriminării cu caracter economic*; peste 832 milioane de persoane (191 de comunități) trăiesc în condiții de *discriminare cu caracter politic*, participarea acestora la viața politică, exercitarea drepturilor și accesul la poziții oficiale în instituțiile statului fiind limitate prin legi sau politici ale statelor naționale.

În ceea ce privește discriminarea lingvistică, din raportul UNDP reiese că în regiuni întinse ale lumii segmente importante ale populației nu au acces la educație în limba maternă: în Africa sub-Sahariană, unde se vorbesc 2.632 limbi, numai 13% din populația totală a regiunii (641 de milioane de suflete) are acces la educație în limba maternă, în Asia de Est și Pacific, unde se vorbesc 2.815 limbi, 62% din populație (1.918 milioane), în Asia de Sud, cu 811 limbi vorbite, 66% din populație (1.480 milioane), în Europa Centrală și CIS, cu 625 limbi vorbite, 74% din populație (409 milioane), în țările OECD, cu 1.299 limbi vorbite, 87% din populație (912 milioane), iar în America Latină, cu 1.086 limbi, 91% din populație (530 milioane) se bucură de acest drept. Conform unei aprecieri recente dată publicității de către BBC, politicile lingvistice care favorizează culturile dominante și lipsa de preocupare pentru diversitatea lingvistică a lumii au ca efect dispariția a cel puțin două limbi în fiecare zi.

Formele variate de excluziune și de favorizare a culturilor dominante în stat sunt rezultatul unor practici larg răspândite în statele naționale, având, în general, menirea să asigure coerența și stabilitatea funcționării acestora: centralizarea puterii politice în așa fel încât toate deciziile să fie luate de reprezentanții majorității dominante, conform intereselor acesteia, comunitățile minorităților naționale fiind private, de regulă, de posibilitatea de a influența politicile care au un impact asupra condiției lor de viață; politici lingvistice care interzic utilizarea limbilor vorbite în mod tradițional de membrii comunităților minoritare în instituțiile statului, precum administrația locală, sistemul judiciar, învățământ, armată, canale publice ale audiovizualului; interzicerea utilizării în spațiul public a simbolurilor naționale, altele decât cele ale națiunii dominante, și reflectarea prin sărbătorile oficial recunoscute doar a tradiției și istoriei grupului dominant din stat; standardizarea procesului educațional în așa fel încât conținutul acestuia să reflecte în mod exclusiv istoria, literatura și contribuția la valorile universale ale culturii dominante; adoptarea unor politici de omogenizare a populației, care încurajează stabilirea membrilor comunității dominante în teritoriile locuite în mod tradițional de minorități naționale; adoptarea unor politici de imigrare, care favorizează stabilirea pe teritoriul țării a unor imigranți ce vorbesc limba grupului dominant din statul respectiv (UNDP 2004).

În mod paradoxal, nu doar logica statului-națiune, dar și principiile dominante din sfera politicii internaționale încurajează aceste forme de comportament statal. Se cunosc destule exemple în care

eforturile unor state de a-și spori gradul de coeziune internă au fost tolerate sau chiar încurajate de comunitatea internațională sub pretextul asigurării stabilității sau al sporirii eficienței statului respectiv, chiar dacă acestea au îmbrăcat forme ale genocidului cultural, de expulzare în masă sau de asimilare forțată a unor segmente de populație, provocând imense suferințe umane.

Se poate presupune că unele din aceste suferințe pot fi considerate prețul pe care anumite comunități politice l-au avut de plătit pentru succesul de mai târziu în procesele de modernizare, respectiv pentru performanțele cu care statul-națiune se poate mândri azi, și ca atare – ca în cazul Franței post-revoluționare sau al Turciei după reforma lingvistică din 1928 de exemplu – ele pot fi acceptate ca legitime. Într-adevăr, există numeroși teoreticieni care consideră că persistența unui grad ridicat de diversitate în anumite zone ale lumii este rezultatul unui eșec de modernizare.

Având însă în vedere faptul că procesul de globalizare a surprins lumea, din punct de vedere al diversității, în starea pe care am descris-o pe scurt în cele de mai înainte, nu este de mirare că aceste politici de favorizarea a culturilor dominante în stat, oricât de îndreptățite ar fi, produc consecințele de sporire, uneori alarmantă, a asertivității identităților naționale, politicile identitare și eforturile de emancipare specifice diferitelor comunități culturale marginalizate. Nu este întâmplător, deci, că întrebarea referitoare la capacitatea democrației de a identifica corectivele necesare în condițiile diversității se pune în ultima vreme cu acuitate.

Dacă istoria recentă a lumii a înregistrat numeroase exemple de suferințe umane cauzate de eforturile de făurire și de consolidare a statelor-națiune, nu este mai puțin adevărat că există o cazuistică bogată și variată și a exemplelor în care statele naționale găsesc soluții ingenioase la problemele generate de diversitate, reușind

să restabilească coeziunea internă și să elimine surse potențiale de conflict intra-statal, chiar dacă prețul pe care îl au de plătit este egal uneori cu renunțarea la unii identificatori clasici ai statului-națiune, sau acceptarea unor consecințe care violează principiile clasice ale democrației reprezentative.

Exemple emblematice ale soluțiilor de acest fel sunt *democrația etnică* (pe care o putem întâlni în unele societăți adânc divizate din punct de vedere etnic sau cultural, context în care o națiunea titulară în stat, care se simte amenințată de prezența minorităților naționale, administrează instituțiile statului într-o stare de mobilizare permanentă împotriva acestor amenințări)²; *democrația consociativă* (care se bazează pe existența unei coaliții mari între fracțiunile de populație structurate în jurul identităților etnice, culturale sau chiar religioase, respectiv pe principiul reprezentării proporționale, al autonomiilor sectoriale și al dreptului la veto reciproc)³; sau *democrațiile multinaționale* (care se definesc ca asociații constituționale ce conțin două sau mai multe națiuni sau popoare, recunoscute ca entități ce se autoguvernează, cu trăsături federale sau confederative)⁴.

Nu este greu de înțeles că aceste soluții ce se regăsesc în practica multor state existente pe harta politică a lumii contemporane sunt aspru criticate pentru numeroasele concesii pe care le fac în dauna principiilor democrației clasice, cu scopul de a acomoda diversitatea. Nu este însă mai puțin adevărat că nici teoriile normative ale democrației nu pot oferi soluții cu mai puține deficiențe. Este un fapt unanim recunoscut de specialiști că teoriile clasice ale democrației presupun și ele omogenitatea comunităților politice, relația practicilor democratice cu diversitatea fiind în continuare precară și puțin elucidată până la această dată.

Bibliografie:

Human Development Report 2004. Cultural Liberty in today's diverse world, UNDP, New York, 2004.

Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development, UNESCO, Paris, 1996.

Barrow, Clyde W.: „The Return of the State: Globalization, State Theory, and the New Imperialism”. Paper presentation delivered at the Annual Convention of the American Political Science Association, Chicago, Illinois, September 1-5, 2004.

Connor, Walker: *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994.

Crystal, David: *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Holton, Robert J.: *Globalization and the Nation-State*, MacMillan Press Ltd– St. Martin's Press, Inc., London–New York, 1998.

Marshall, Monty G.–Gurr, Ted Robert: *Peace and Conflict 2003. A Global Survey of Armed Conflicts, Self-Determination Movements, and Democracy*. Center for International Development and Conflict Management, University of Maryland, College Park, MD, 2003.

Pan, Christoph–Pfeil, Beate Sibylle: *National Minorities in Europe. Handbook*. Braumüller, Wien, 2003.

Scholte, Jan Aart: “The Globalization of World Politics”. In: Baylis, John–Smith, Steve (eds.): *The Globalization of World Politics*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

Note:

¹ Deși termenii de *stat național* și *stat-națiune* sunt folosiți adesea ca sinonime, există o importantă deosebire de nuanță între semnificația pe care o are

fiecare, acestea reflectând totodată și afilierea la curenți distincte în istoria ideilor politice. Termenul de stat-națiune s-a încetățenit în contextul tradiției intelectuale a republicanismului francez, purtând semnificația de suport instituțional pentru o comunitate politică, purtătoare a unui proiect politic. Conceptul de stat național este specific istoricismului juridic german, având semnificația unui produs al unui grup etnic, acest produs fiind conceput totodată drept garant al perenității și al integrității grupului respectiv. Vezi Alexandra Ionescu: „Stat-națiune, stat național și democrație în România”. În: *Dilema Veche*, Anul II, nr. 64, 8-14 aprilie 2005.

² Termenul a fost propus de Sammy Smooha în “The model of ethnic democracy: Israel as a Jewish and democratic state”, în: *Nations and Nationalism*, Vol. 8, 2002, No. 4, 475-503. O analiză aplicativă a termenului

este oferită de Priit Järve: *Ethnic Democracy and Estonia: Application of Smooha's Model*, ECMI Working Paper #7, Flensburg, European Center for Minority Issues, 2000.

³ A se vedea printre altele Arend Lijphart: *Democracies. Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-one Countries*, Yale University Press, New Haven–London, 1984 sau A. Lijphart: *Democrația în societățile plurale*, Polirom, Iași, 2002.

⁴ Conceptul este propus de Alain-G. Gagnon și James Tully în *Multinational Democracies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001



Mircea Dumitru

Despre toleranță, pluralism și recunoașterea celorlalți

Mircea Dumitru

Professor, Ph.D., Dean of the Faculty of Philosophy, University of Bucharest, Romania.

Author of the books:

On Incompleteness in Modal Logic. An Account through Second-Order Logic (1998); Modalitate și incompletitudine. Logica modală ca logica de ordin superior (2001); Logica și argumentare, manual pentru licee (co-author, 1999, 2003); Explorări logico-filosofice (2004).
E-mail: dumitr@fil.unibuc.ro

Abstract: The paper examines some presuppositions of toleration and pluralism and explores two models, a deontological and a consequentialist model, that could support the view that rational agents should act in a tolerant way. Within the first model two arguments are given in favor of the view that people are better off and more rational if they are tolerant. The first argument draws upon a principle of charity that one usually makes use of in philosophy of mind and philosophy of language, but which could work equally well with regard to this foundational issue in ethics and philosophy of action. The second argument is built upon the epistemic principle of fallibilism and is meant to show that from this vantage point acting in a tolerant way is the rational thing to do.

Probabil că cea mai dificilă sarcină a filosofiei politice și morale dintotdeauna a fost aceea de a adjuceca între concepții care sunt divergente nu în privința unei varietăți de interese, ci în privința a ceea ce se consideră a fi cu adevărat valoros.¹ Dacă oamenii nu cad de acord asupra a ceea ce face ca viața lor să fie bună, atunci ei pot ajunge la conflicte, chiar dacă acțiunile lor sunt motivate și animate de o sinceră atitudine altruistă. Convingerile noastre puternice legate de ce anume este bine pentru viața tuturor membrilor comunității din care facem parte ne vor îndemna să facem uz de mecanismele coercitive ale statului pentru a realiza dezideratele și idealurile pe care le împărtășim, nu doar pentru propriul nostru interes egoist, ci și din preocuparea imparțială și altruistă pentru aceia care se întâmplă să nu

Key words:

moral philosophy, political philosophy, tolerance, pluralism, alterity, Utopia, recognition

împărtășească aceeași viziune asupra valorilor și semnificației unei vieți bune. Desigur, cei care sunt în dezacord cu noi vor urmări să folosească instituțiile statului în același fel, pentru a promova propriile lor valori și idealuri. Dezacordurile valorice profunde pot fi însă mai acute și mai explozive decât diferențele și conflictele de interese. Iar dacă unele conflicte valorice pot fi rezolvate prin mecanisme politice al căror combustibil îl constituie dezbaterile referitoare la țelurile acțiunilor, dezbateri ce urmăresc obținerea unui sprijin majoritar pentru anumite politici care promovează exact acele țeluri, atunci nu este mai puțin adevărat că alte dezacorduri, mai adânci, nu pot avea soluții politice obișnuite. Putem include aici diferențele religioase, dar și anumite convingeri filosofice asupra valorii și semnificației ultimei a vieții. Dar, în lipsa mecanismelor politice obișnuite de obținere a stabilității sociale și politice, ce mecanism mai subtil de menținere a divergențelor în limite de rezonabilitate și non-beligeranță își exercită lucrarea? Ei bine, în astfel de cazuri, lucrul de care au nevoie societățile omenesti este acceptarea rațională a diferenței, sau a alterității profunde, prin restrângerea benevolă a mecanismelor coercitive ale statului, în scopul abținerii de la limitarea libertăților acelor oameni care împărtășesc valori inadmisibile pentru grupul care își asumă rolul dominant în acea societate. Într-un cuvânt, oamenii au nevoie în atari împrejurări de toleranță.

În câteva cuvinte, întreg spectrul conceptului de toleranță, cu diversitatea manifestărilor sale, dar deopotrivă și cu tribulațiile și derapajele sale contemporane se articulează și se desfășoară pe fundalul unei perechi de presupoziii, anume identificarea discriminatorie a alterității, corelată cu decizia de acceptare a acestei diferențe deviate, nu prin ignorare condescendentă ci, dimpotrivă, prin angajare dialogală persuasivă.

Un punct de pornire neașteptat, dar promițător în opinia mea, pentru discuția noastră este modelul acelor aranjamente și construcții sociale și politice cunoscute drept utopii.² Dincolo de detaliile spectaculoase și pitorești ale narațiunilor despre Utopia, modelul generic ce se degajă este acela al caracterului inconsistent și irealizabil al agregării tuturor condițiilor pe care am dori să le impunem societăților care se califică în mod preeminent ca fiind utopice. Este un fapt, poate regretabil, dar cu siguranță demn de a fi investigat, că este imposibil să realizăm simultan și continuu tot ceea ce este socotit a fi un bun social și politic. O lume deontic și etic perfectă poate fi o reprezentare atrăgătoare și un ideal, dar nu este în nici un caz o lume accesibilă din lumea contingentă ai cărei locuitori suntem. Oricum, în cea mai bună dintre toate lumile posibile, toleranța este lipsită de orice rost.

Dar de ce în lumea noastră imperfectă moral, deontic și politic, trebuie să acționăm în calitate de subiecți toleranți? Ce anume face ca imperfecțiunea lumii noastre și aspirația noastră către o lume care aproximează din ce în ce mai potrivit acea lume cea mai bună posibilă, să impună principiul moral al discriminării și totodată acceptării alterității? Ce legătură conceptuală sau logică se instituie între legitimitate morală și toleranță, pe de o parte, și ilegitimitate și intoleranță, pe de altă parte?

Căci dacă trecem dincolo de atractivitatea morală de primă instanță a îndemnurilor generoase la toleranță și pluralism, atunci va trebui să remarcăm cu luciditate că atât reflecția conceptuală asupra acceptării și recunoașterii acelor care sunt în mod semnificativ altfel decât noi – iar *noi* este un indexical esențial, care își modifică referința o dată cu schimbarea contextului utilizării sale, putând astfel să se refere la grupuri distincte de oameni – cât și practica politică și culturală a toleranței ne aruncă în plină situație paradoxală. Astfel, așa cum cu multă justete și acuitate observă Thomas

Nagel, “liberalismul cere cetățenilor să accepte o anumită restrângere în privința folosirii statului pentru a aplica pe unele dintre cele mai profunde convingeri pe care le susțin împotriva altora, care nu le acceptă, și susține că exercitarea legitimă a puterii politice trebuie să fie justificată apelând la temeiuri mai restrânse – temeiuri care aparțin, într-un anumit sens, unui domeniu comun sau public.”³ Or, exact aceasta este articulația edificiului argumentativ în care paradoxul frapează și contrariază cel mai mult judecata sănătoasă și discernământul nostru critic. Căci nu se vede imediat de ce o astfel de restrângere a justificării ar trebui să fie forma standard de întemeiere a legitimității politice curente. La urma urmei, pentru aceia care nu consideră că relativismul este cel mai atrăgător joc intelectual care se joacă în zilele noastre, argumentele *împotriva* acestei restrângeri a bazei justificative a deciziilor politice ar putea să pară cât se poate de oneste și de convingătoare. Iar ei s-ar putea foarte bine să-și pună, în sensul cel mai propriu, următoarele întrebări, așa cum o face și Nagel însuși, deși, în ceea ce-l privește pe acesta din urmă, numai pentru a conferi cele mai bune șanse argumentului toleranței liberale: “De ce ar trebui să-mi pese ce cred ceilalți, cu care sunt în dezacord, despre temeiurile pe baza cărora este exercitată puterea statului? De ce ar trebui să iau în seamă respingerea mea de către ei, dacă aceasta se bazează pe valori religioase sau morale sau culturale despre care cred că sunt greșite? Nu înseamnă, oare, faptul de a fi *mult prea* imparțial, de a conferi prea multă autoritate acelorale ale căror valori se află în conflict cu ale mele că îmi trădez, de fapt, propriile mele valori? Dacă eu cred ceva, atunci cred că acel ceva este *adevărat* și cu toate acestea aici mi se cere să mă abțin de la orice acțiune care se bazează pe această credință și să respect opinii pe care le consider false. Este neclar ce motivație morală posibilă aș putea avea pentru a face aceasta. Imparțialitatea cu privire la persoane este

un lucru, dar cu totul altceva este imparțialitatea privitoare la concepțiile despre bine. Adevărata dreptate trebuie să conștientizeze în a da fiecăruia cea mai bună șansă de a se salva, de pildă, sau a unei vieți bune. Cu alte cuvinte, trebuie să pornim de la valorile pe care noi înșine le acceptăm atunci când decidem cum poate fi în mod legitim folosită puterea statului.”⁴

De ce, atunci, trebuie să fim toleranți? În mare vorbind, putem delimita și oscila între două răspunsuri care trimit la două modele justificative ale virtuții toleranței: unul este de natură deontologică, iar celălalt este consecinționist. Să le examinăm succint pe rând.

Deontologic, toleranța este o virtute moralmente necesară, a cărei valoare nu derivă în primul rând din dezirabilitatea consecințelor sale sociale și politice, indiferent cât de importante ar fi acestea pentru stabilitatea socială și politică a instituțiilor noastre. Sesizarea puterii logice a conceptului deontologic este facilitată, de obicei, de conturarea caracteristicilor unor situații contrafactuale. Astfel, a considera în sens tare deontologic că o valoare sau o normă morală oarecare trebuie urmată în acțiunile noastre înseamnă a ne angaja față de susținerea lor chiar și în acele situații contrare faptelor, în care dacă acționăm în acord cu ele, suntem într-o stare mai proastă comparativ cu starea reală în care ne aflăm, decât dacă nu acționăm în conformitate cu ele. Dar din ce ar decurge, atunci, această necesitate morală tare de a fi toleranți cu cei care sunt, într-un mod semnificativ și (poate) ireconciliabil, altfel decât noi?

Mai întâi, este extrem de important să observăm că fundalul pe care se plasează această constrângere morală tare a toleranței este constituit, pe de o parte, dintr-o profundă relație de asimetrie între aceia care tolerează și aceia care sunt tolerați; în timp ce, pe de altă parte, dacă aceeași relație este privită dintr-un alt unghi, atunci ea tinde să se simetrizeze, tendință care este chiar una

dintre principalele surse ale crizei actuale a conceptului de toleranță.⁵ O scurtă explicație ne va ajuta aici.

Toleranța ca fenomen al vieții comunitare își face intrarea în substanța țesăturii sociale doar atunci când există cel puțin două grupuri care sunt poziționate asimetric față de centrii normativi ai puterii epistemice sau politice. Pentru a satisface cerințele toleranței, grupul care deține controlul în această relație asimetrică de putere trebuie să decidă să-și restrângă mijloacele de coerciție punitivă, care pot deriva din exercitarea puterii, și să construiască, în mod alternativ, strategii argumentative și persuasive puternice (poate chiar constrângătoare) rațional.

Ajungem astfel la termenul cheie al înțelegerii deontologice a conceptului toleranței. Acesta este termenul “rațiune”. În aceeași conferință *Cuvântul*, Pleșu delimitează clar și fără echivoc această poziție: “Putem fi toleranți în numele rațiunii, stabilind că fiecare are dreptul la opinie proprie și că principiul acestui drept e însăși raționalitatea alcătuirii noastre specifice, dar putem fi toleranți și în numele precarității rațiunii, stabilind că nu avem acces la adevărul universal, așadar la certitudinea ultimă, și că, deci, pretenția noastră de a avea întotdeauna dreptate nu are nici o acoperire.”⁶

Sunt implicate aici două principii a căror semnificație este crucială pentru o înțelegere profundă a problematicei filosofice a umanului, principii recurente în domenii diferite ale filosofiei sistematice actuale, cum sunt, de pildă, filosofia minții, filosofia limbajului, epistemologia și etica: este vorba de principiul carității și de principiul failibilității epistemice.

Urmărind la lucru principiul carității, vom vedea imediat cum ideea de toleranță este esențialmente conținută în atitudinile noastre mentale și morale obișnuite. Iar pentru acest exercițiu analitic este cât se poate de potrivit să ne referim la gândurile despre acest

subiect ale unui filosof contemporan care a înrăurit profund discuțiile actuale, Donald Davidson.

Una dintre premisele cruciale în susținerea de către Davidson a tezei anomaliei mentalului, adică, în mare vorbind, a ideii că nu pot exista legi psiho-fizice cauzale care să conecteze ocurențe ale unor evenimente fizice cu ocurențe ale unor evenimente mentale, este premisa că practica atribuirii unor stări intenționale oamenilor, stări cum sunt opiniile sau dorințele, este guvernată de principii ale raționalității. Astfel de principii garantează că mulțimea totală a stărilor atribuite unui subiect, prin care sunt interpretate și prezise acțiunile acestuia în condiții normale, va fi pe cât este posibil de coerentă și de rațională.

De aceea *trebuie* să fim caritabili în interpretarea noastră și este de dorit să ne înfrânăm înclinația de a atribui unei persoane opinii contradictorii evidente, chiar și atunci când propozițiile pe care le rostește aceasta sunt incompatibile cu opiniile pe care le împărtășim noi sau, mai rău, au forma logică de suprafață a unor contradicții logice. În mod corespunzător, ceea ce i se cere interpretului, pentru ca interpretarea să-i fie acceptată, este să producă o interpretare pe cât posibil de consistentă și de rațională a semnificației spuselor și acțiunilor persoanei pe care o interpretează. Iar când interpretul eșuează să producă o astfel de interpretare consistentă este cât se poate de firesc ca eșecul interpretativ să-i fie imputat lui și nu să fie pus pe seama faptului că subiectul interpretat ar susține opinii inacceptabile sau inconsistente. Pe scurt, principiul carității, în versiunea susținută de Davidson, va fi încapsulat în următoarea teză: cerința raționalității și a coerenței ține de esența mentalului – adică este constitutivă pentru mental în sensul că raționalitatea și coerența fac mentalul să fie exact ceea ce este acesta. Iar dacă, *per absurdum*, ar exista “opinii” care ar scăpa de

sub jurisdicția acestui principiu, atunci aceste “opinii” sui-generis nu ar mai putea fi considerate stări mentale. Rezumând acest punct al discuției și al punerii în perspectivă a conceptului deontologic al toleranței, principiul carității, interpretat în maniera lui Davidson, ne cere să preferăm teorii ale interpretării care minimizează dezacordurile. De aceea, apelul la caritate – și *ipso facto* la toleranță – este într-un fel inevitabil.

Criza actuală a conceptului de toleranță macină însă acest principiu atât de generos în intenția sa și este, totodată, în mod pervers alimentată la rândul ei de o aplicare anemică, anesteziată și incompletă a sa. Căci, așa cum subliniază Davidson, “minimizarea dezacordurilor, sau maximizarea acordurilor, este un ideal confuz. Țelul interpretării nu este acordul, ci înțelegerea”.⁷ Întru totul consonant cu spiritul acestor susțineri, și Andrei Pleșu, în studiul său pe care l-am evocat mai înainte, dezvoltă tema motivelor de îngrijorare referitoare la distorsionarea radicală a sensului conceptului de toleranță și diagnostichează, aproape în aceeași termeni, degradarea dialogului onest angajat și responsabil cu cel care este substanțial “altfel”, dialog care dă substanță reală atitudinii tolerante; or faptul acesta – ne spune Andrei Pleșu - “amputează apetitul cunoașterii, al înțelegerii reale a alterității, și dinamitează necesitatea dezbaterii.”⁸ Ajungem astfel să fim captivii unui cerc vicios greu de străpuns. Căci, pe de o parte, dezbaterii este anulată, deoarece nu mai este nici un adevăr de aflat și nici un raționament de făcut. Dar și reciproc: adevărurile importante nu mai rezonază în noi, iar rațiunea discursivă lăncezește sau se degradează sofistic, deoarece dezbaterii autentice este anulată.

Dar toleranța trebuie cultivată și deoarece failibilitatea ține de condiția noastră epistemică: nu avem acces la cunoaștere obiectivă certă și absolută în privința acelor chestiuni care sunt de cea mai mare importanță pentru viața morală, religioasă și politică a comunităților

din care facem parte. Din moment ce opiniile noastre morale și politice, pe care le prețuim cel mai mult și pe care socotim, în mod sincer și cu bune temeiuri, că suntem îndreptățiți să le susținem, pot fi cu toate acestea eronate, este rațional să acceptăm că aceia care nu împărtășesc angajamentele noastre sunt la fel de îndreptățiți epistemic să susțină, în acord cu propriile lor justificări, opinii contrare.

Un alt fir argumentativ care justifică nevoia de a fi toleranți este trasat într-un registru consecinționist. Toleranța ne apare acum ca o soluție dezirabilă social pentru atenuarea sau poate chiar rezolvarea unor dezacorduri și tensiuni periculoase pentru ordinea vieții comunitare. Dacă urmărim conservarea unui pact de stabilitate socială și politică, atunci este cât se poate de rezonabil să invocăm motive ce țin de pragmatica vieții publice pentru a decide acceptarea și nediscriminarea unor stări de lucruri pe care, dacă am ține seamă de fondul mai adânc al lucrurilor, am avea argumente să le dezaprobam. Pe scurt, făcând un calcul consecinționist vom constata că sunt mai numeroase și mai temeinice motivele pentru a fi toleranți decât acelea care ar pleda pentru fanatism și intoleranță.

Voi încheia cu o scurtă observație referitoare la una dintre sursele structurale ale patologiei și derapajelor actuale ale conceptului și practicii toleranței. Această situație problematică la care mă voi referi potențiază dificila și insolubila, în opinia mea, chestiune cunoscută drept “paradox al toleranței”: Cum trebuie să reacționeze spiritul de toleranță față de intoleranță? Care sunt limitele obligativității ce incumbă firilor tolerante de a fi permissive cu fanaticii și cu ceea ce este intolerabil? Este posibil să se găsească o întemeiere rațională pentru acceptarea inacceptabilului?

Dificultatea teoretică insolubilă pe care o vizez în acest context este avută în vedere, de pildă, de Thomas Nagel atunci când se pronunță cu privire la tribulațiile și

exagerările discriminării pozitive, mai cunoscute azi sub denumirea de acțiune afirmativă sau de corectitudine politică.⁹ Iată despre ce ar fi vorba. Toleranța joacă rolul unui termen mediu între libertatea de exprimare sau de opinie, căci ea ne apare conform viziunii lui J. St. Mill ca un derivat necesar al libertății, și egalitatea politică, întrucât așa cum argumentează J. Rawls toleranța este logic corelată cu egalitatea. Dar atunci ne vom aștepta ca dificilul proces al menținerii echilibrului dinamic just între dreptatea individuală și socială și respectiv libertatea de exprimare (de opinie) să își facă resimțite undele de șoc și atunci când se caută un echilibru între normă și ceea ce este deviant sau, altfel spus, între reguli și excepții. Tendința actuală este aceea de a accentua până la distorsionare valoarea egalității. Or, ceea ce scoate la iveală derapajele unei exacerbari a practicii politicilor de discriminare pozitivă este tocmai fragilitatea raportului just dintre egalitate și libertate: exigența egalității pune în pericol exigența liberei concurențe și a liberei opțiuni. Iar faptul de a presa până la extreme, fără discernământ critic, aplicarea normelor discriminării pozitive ne va antrena pe o pantă periculoasă, pe care, o dată angajați, nu vom mai ști dacă nu este drept ca întotdeauna să fie preferat acela care este în mod natural mai puțin favorizat aceluia care este mai favorizat, în numele unei abstracte și formale îndreptări a diferențelor, pentru care nici unul nici celălalt nu au vreun merit moral evident. Vom ajunge atunci să-l preferăm pe candidatul neinteligent celui inteligent, sau pe cel netalentat celui talentat? Universalizând acest criteriu al alegerii, nu ar trebui, păstrând aceeași logică, să-i alegem întotdeauna pe cei defavorizați, pentru a corecta neșansa lor nativă, pentru care oricum nu au nici o răspundere morală?

Reflecțiile lui Nagel au rolul de a ne trezi din ațipirea noastră morală și de a ne face să ne dăm seama că alunecând pe această pantă ajungem la marginea utopiei

morale. Dorind să acceptăm inacceptabilul, ajungem de fapt să vrem să se producă imposibilul. Dar dacă asta este, totuși, ceea ce vrem, iată că ne-am întors de unde am pornit. Dar în Utopia, știm aceasta deja, toleranța oricum nu mai are nici un rost.

Referințe bibliografice

Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991.

Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, Editura Humanitas, 1997.

Andrei Pleșu, "Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept", conferință *Cuvântul*, publicată în revista *Cuvântul*, anul XI (XVI), nr. 2 (332), februarie 2005, pg. 11-13.

Note:

¹ Cf. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, 1991, pg. 154-168.

² A se vedea Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, Editura Humanitas, 1997, pg. 355-394.

³ Thomas Nagel, *ibid.*, pg. 158.

⁴ Thomas Nagel, *ibid.*, pg. 158.

⁵ Foarte sugestiv și iluminant, în recenta sa conferință *Cuvântul*, "Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept", publicată în revista *Cuvântul*, anul XI (XVI), nr. 2 (332), februarie 2005, pg. 11-13, Andrei Pleșu aduce în

discuție dialectica regulă-excepție. Ceea ce până mai ieri era tolerat devine azi legitim și începe să chestioneze legitimitatea instanței tolerante: “Excepția devine tolerantă cu regula, iar regula adoptă un complex de culpabilitate, adică de inferioritate față de excepție. Excepția devine militantă, auto-suficientă și, la limită, discriminatorie și intolerantă!”

⁶ Andrei Pleșu, *ibid.*

⁷ Donald Davidson, *Inquiries into Truth & Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984, pg. xvii.

⁸ Andrei Pleșu, *ibid.*

⁹ Cf. Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

Spiritul de toleranță, cultura recunoașterii și nevoia de comprehensiune

Anton Carpinski

Professor, Ph.D., Al. I. Cuza University, Iasi, Romania.

Author of the books:

Contemporary Political Doctrines. A Typological Synthesis (1991); Orientări ideologice actuale. Tendințe și semnificații (1991); Doctrine politice contemporane. Tipologii, dinamică, perspective (1992); Deschidere și sens în gândirea politică (1995); Știința politicului. Tratat (1998). E-mail: anton@uaic.ro

Abstract: This study endeavours to demonstrate the dynamic "tolerance-recognition" in view of a comprehensive paradigm. Tolerance is presumed to be a „modus vivendi” – that is, the recognition of multiple ways of finding the good and happiness by human communities. In this context, the author proposes, as a heuristic device, a model of humanity based upon correlations between nature, condition, and essence as hypostases of humanity. In this way the study attempts to contribute to the planning of a necessary politics and culture of recognition.

I. Tolerare și recunoaștere în orizontul modernității târzii

Tolerarea ca “modus vivendi”

Expresie a unui proiect raționalist universalist și a credinței iluministe în armonia valorilor, liberalismul modern s-a bazat pe filosofia continuei deveniri

Key words:

tolerance, recognition, pluralism, comprehensive politics, post-liberal philosophy, modernity, liberalism, culture of recognition

ascendente a istoriei. În aceste circumstanțe, toleranța a fost percepută ca un ideal al consensului rațional universal, sprijinit pe argumentul că practica tolerării ne va ajuta să găsim cel mai bun trai pentru omenire. Constatăm însă că drepturile și libertățile fundamentale ale liberalismului concepute în maniera universalismului raționalist de Locke sau Kant se confruntă, din ce în ce mai mult în lumea contemporană, cu pluralitatea modurilor de viață și conflictul valorilor. Urmând traseul spiritual reprezentat în ultimele decenii de Michael Walzer, Richard Rorty sau John Gray se poate spune, în orizontul unei noi filosofii a liberalismului, nelimitată de ideile de consens universal și alegere rațională, că și teoriile despre tolerare trebuie să-și găsească noi dimensiuni. Tolerarea, argumentează autorii citați, nu mai poate fi concepută ca o cale spre consensul rațional universal ci, mai de grabă, ca un necesar *modus vivendi*. Această teză exprimă, în opinia noastră, *condiția minimalistă a liberalismului postmodern* și, totodată, *nevoia de comprehensiune* și *recunoaștere* în lumea relativizantă a valorilor incommensurabile.

Prin contrast cu determinismul universalist al raționalismului modern, viziunea postmodernă a lui *modus vivendi* pleacă de la ideea că perspectivele diferite asupra binelui public și dreptății sociale constituie o caracteristică universală a vieții politice. “Dacă ideea de toleranță moștenită - arăta John Gray -, presupune că un singur mod de viață este ideal pentru întreaga omenire, *modus vivendi* acceptă existența mai multor feluri de viață în care oamenii pot prospera, dintre care, fără îndoială, unele nici măcar nu au fost imaginate. Din punctul de vedere al idealului predominant de toleranță liberală, cel mai bun de viață poate fi de neatins, dar e același pentru toți. Din perspectiva unui *modus vivendi*, nici un fel de viață nu poate fi cel mai bun pentru toată lumea. Binele omenesc este prea diversificat pentru a fi realizat într-o singură viață”¹. Abandonând proiectul

unui regim universal, *modus vivendi* nu poate să fie altceva decât soluția unei “filosofii postliberale” cu valențe terapeutice pentru lumea suficient de încercată a modernității târzii.

În planul realității social-istorice este evident că migrațiile în masă, noile tehnologii de comunicare, schimburile culturale continue au condus, într-un timp relativ scurt, la instituirea unei diversități a modurilor de viață într-o aceeași societate. Membrii unor asemenea societăți se încadrează în mai multe moduri de viață, căci oamenii doresc și sunt îndreptățiți să trăiască, fără a deranja pe ceilalți, în moduri diferite, urmând propriile modele culturale. De la stadiul de adevăr greu acceptat despre viața omenească, pluralismul și incompatibilitatea valorilor au devenit o condiție ce face parte din realitatea socială. Astăzi, experiența comună ne arată că pluralismul este o realitate culturală. Pe măsură ce migrația și comunicațiile au combinat moduri de viață, controversa valorilor a devenit condiția noastră comună. Pluralitatea modurilor de viață scoate în evidență incommensurabilitatea valorilor, faptul că acestea nu pot fi raportate la o măsură generală, unică, că binele dorit se poate realiza prin modalități contrastante, dintre care unele cu neputință de comparat. Prietenia și iubirea, iubirea și datoria, libertatea și securitatea, libertatea și egalitatea, pacea și independența etc. sunt valori incommensurabile, lucruri ce nu pot fi comparate ca valoare, în general, ci doar, uneori, relativ și contextual. Puși în fața unor dileme de ordin practic și moral în care rațiunea devine inoperantă, iar consensul rațional imposibil, putem aprecia că un *modus vivendi* între moduri de viață diferite devine o soluție necesară.

În aceste condiții, idealul clasic al toleranței liberale bazate pe căutarea consensului rațional asupra celui mai bun mod de viață a devenit caduc. Existența mai multor feluri de viață în care oamenii pot prospera și chiar fi fericiți induce ideea că, în pofida faptului că aceste feluri

de viață pot fi concurente, nici unul dintre ele nu este cel mai bun. *Modus vivendi*, sau *coexistența modurilor de viață diferite*, se bazează pe ideea existenței mai multor moduri de viață profitabile pentru oameni, tocmai pentru că nici unul dintre acestea nu este cel mai bun pentru toată lumea. *Modus vivendi* nu înseamnă căutarea regimului ideal, ci obținerea *compromisului rezonabil prin reconcilierea instituțională sau interpersonală a diferitelor moduri de viață*². Este un compromis rezonabil bazat pe realitatea istorică a pluralismului social și pe realitatea etică, anti-universalistă și anti-fundamentalistă, a pluralismului valorilor. *Modus vivendi* nu înseamnă, așadar, ascendera la o valoare supra-ordonată pe care ar trebui să o respecte toate modurile de viață, ci acceptarea ideii că toate modurile de viață conțin interese care fac din coexistența pașnică o necesitate, iar din compromisul rezonabil calea atingerii acesteia.

Tolerarea, forme și limite

Invocată în perioade de normalitate, dar mai ales în cele tulburi și amenințătoare pentru diferitele grupuri minoritare, toleranța rămâne ceva dezirabil din punct de vedere moral, dar imprecis³, neplăcut și, de multe ori, greu de respectat pentru majoritari sau pentru cei aflați în poziții de putere. Principalele dicționare de specialitate încearcă să aducă mai multă precizie. Astfel, *Dicționarul Lalande* sesizează sensul *tolerării* ca *practică*, atunci când o definește ca, “maniera de a acționa a unei persoane ce suportă fără a protesta o atingere a drepturilor sale, chiar dacă ar fi putut să o reprime; maniera de a acționa a unei autorități ce acceptă deschis, în virtutea unei anumite obișnuințe, o anume derogare de la legile sau reglementările pe care ea este însărcinată să le aplice”, dar și al *toleranței* ca,

“*dispoziție* (subl. n.) a spiritului sau regulă de conduită constând în a lăsa fiecăruia libertatea exprimării opiniilor, chiar atunci când nu le împărtășești”⁴. *Dicționarul Oxford de politică* accentuează asupra valorii morale a toleranței definite ca: “dispoziția de a nu interveni în credințe, atitudini sau acțiuni, în pofida lipsei de simpatie sau a antipatiei față de ele. S-a spus că valoarea toleranței constă în absența intervenției, în pofida reacției inițiale de repulsie, chiar dacă posibilitatea (sau puterea) de amestec este reală”⁵. Același aspect moral și politic pozitiv apare și în *Enciclopedia Blackwell* în care toleranța este văzută ca, “alegerea deliberată de a nu prohibi, împiedica sau interveni dezaprobativ chiar dacă ai puterea și capacitatea să o faci”⁶.

Problema toleranței începe să se pună atunci când, în contextul pluralismului social, unele grupuri minoritare din punct de vedere etnic, cultural, religios, sexual, sau ca mod de viață, încearcă să-și păstreze identitatea în spațiu și timp, să-și formeze adepți, să-și caute susținători. În aceste condiții, apar diferitele forme și limite ale tolerării, precum și o varietate de posibilități ale toleranței ca atitudine. Prima dintre acestea, după Walzer, este “acceptarea resemnată a diferenței de dragul păcii.(...). A doua atitudine posibilă este pasivă, relaxată, o indiferență benignă față de diferență: <Mare-i grădina ta, Doamne!>. A treia atitudine provine dintr-un fel de stoicism moral, o recunoaștere principială că și <ceilalți> au drepturi, chiar dacă le folosesc în moduri neplăcute. A patra atitudine exprimă deschiderea spre ceilalți, curiozitatea, poate chiar respect, o dorință de asculta și de a afla. Și cea mai îndepărtată este aprobarea entuziastă a diferenței; o aprobare estetică, dacă diferența este considerată ca reprezentând, în forme culturale, bunătatea și diversitatea creației Domnului sau a lumii naturale; sau o aprobare funcțională, dacă diferența este văzută, ca în dezbaterile multiculturaliste

liberale, ca o condiție necesară a dezvoltării umane”⁷. Personal, ceea ce Walzer denumeste “deschiderea spre ceilalți”, “respect, dorința de a asculta și de a afla”, “aprobarea entuziastă a diferenței” nu cred că sunt forme de toleranță. A tolera înseamnă a suporta, a accepta resemnat, a admite ceva diferit, împotriva propriilor preferințe și chiar a propriei voințe, din calcul pragmatic sau/și rațiuni de ordin superior. De la tolerarea bazată pe suportare și resemnare până la “respect” și “aprobarea entuziastă a diferenței” este, însă, o distanță prea mare, care depășește cadrele și sensul tolerării. *A accepta entuziast diferența nu mai înseamnă a o tolera!* În opinia noastră, aici apare o extensie nepermisă și o identificare nedorită a tolerării cu recunoașterea. Drumul de la tolerare la recunoaștere este, însă, lung și cu suficiente meandre după cum demonstrează istoria, dar și viața de zi cu zi.

Forme ale tolerării - *suportarea, resemnarea, indiferența, deschiderea tactică* - exprimă anumite practici instituționale și comportamentale față de alteritate și diferență. În acest context, apare jocul subtil între valorile și interesele grupului majoritar și oportunitatea admiterii, în grade variate, a valorilor și intereselor grupurilor minoritare din punct de vedere etnic, lingvistic, confesional, rasial, sexual etc. Un anume regim de tolerare nu depinde de o singură formă de tolerare, din cele descrise mai sus. Construcțiile instituționale și aranjamentele politice încorporează diferitele forme de tolerare în combinații dintre cele mai variate, de aici rezultând diferite regimuri ale tolerării văzute ca societăți politice sau unități globale. Este știut că, diferitele regimuri politice - imperiile multinaționale, societatea internațională, consociațiile, statele-națiune, societățile imigranților - au practicat, în timp, diferite strategii de tolerare, cu interese și rezultate variate. De altfel, autori importanți au subliniat, pe bună dreptate,

că tolerarea nu exclude o anumită fermitate și intransigență în susținerea propriilor opinii și interese.

Spiritul de toleranță și recunoașterea

Diversitatea formelor tolerării a pus în lumină capacitatea de comprehensiune și conviețuire a grupurilor umane, în general, și pe aceea de supraviețuire a diferitelor grupuri minoritare, în particular. Coexistența pașnică în parametrii diversității s-a dovedit un *modus vivendi*, capabil să ofere valoare și sens civilizației umane. Dar, acest *modus vivendi* este de neconceput în absența unui anumit *spirit de toleranță*, înțeles nu ca o entitate transcendentă fondatoare de ființă, ci ca raționalitate în acel sens “slab”, de înțelepciune, respect și chibzuință, despre care vorbește Richard Rorty. Filosoful american distinge două sensuri ale termenului de raționalitate. Într-un prim sens, tare, “a fi rațional înseamnă a fi metodic, adică a avea criterii pentru succes dinainte stabilite. (...) Dacă a fi rațional înseamnă a fi capabili să stabilim dinainte criterii, atunci putem considera știința naturii drept paradigma raționalității. (...) În al doilea sens, cuvântul înseamnă ceva de genul <înțelept> sau <chibzuit> mai degrabă decât <metodic>. El desemnează un set de virtuți morale: toleranță, respect față de opiniile celor din jur, bunăvoință de a asculta, sprijinire pe persuasiune și nu pe forță. Acestea sunt virtuțile pe care trebuie să le posede membrii unei societăți civilizate pentru ca societatea să dureze. În acest sens, termenul <rațional> înseamnă mai mult <civilizat> decât <metodic>. (...) În această interpretare, a fi rațional înseamnă pur și simplu a dezbate orice subiect - religios, literar sau științific - de o asemenea manieră încât să se evite dogmatismul, defensiva și indignarea justificată moral”⁸.

În ce ne privește, înțelegem spiritul de toleranță în acest sens “slab” al raționalității, ca *rezonabilitate și justă măsură în coordonatele unei civilizații concepută ca unitate în diversitate*.

Astfel perceput, spiritul de toleranță poate fi probat prin cultivarea pluralismului valorilor și acceptarea multiculturalismului, includerea democratică a minorităților, recunoașterea identității lor și respectarea “sferelor justiției” sociale. Pentru a face față acestor situații complexe, spiritul de toleranță presupune exercițiul interogației, examinarea atentă a afirmațiilor și atitudinilor diverse sau contradictorii, practicarea consecventă a moderației și, astfel, aspirația spre înțelepciune. Adevărat exercițiu de discernământ, spiritul de toleranță nu înseamnă tolerarea intoleranței, ci explicarea intoleranței, dar nu și acceptarea acesteia. Mai mult decât una sau alta din formele circumstanțiale ale toleranței, spiritul de toleranță survolează echidistant evenimente și acțiuni angrenate în meandrele istoriei, pregătind dispozițiile superioare ale acceptării, prețuirii și respectului proprii unei culturi a recunoașterii.

În opina noastră, limita ce separă spiritul de toleranță de recunoaștere este dată prin cele două tendințe complementare: *includerea democratică și dreptul la diferență*. Includerea democratică înseamnă negarea discriminării, lupta contra nedreptăților, acceptarea existenței mai multor coduri morale, convertirea modurilor de viață antagonice în moduri de viață alternative. Devenită un proiect al ideologiilor moderate și reformiste de factură social-democrată sau demo-liberală, includerea democratică s-a manifestat în ultimele două secole ca o luptă pentru *recunoașterea* diverselor minorități - negrii, evreii, imigranții -, sau a unor entități nonminoritare dar dezavantajate - femeile, muncitorii, tineretul -, în societățile civilizate bazate pe libertatea persoanei și pluralismul opiniilor. Negrii, evreii, muncitorii, femeile, tineretul etc. au luptat pentru

a fi *recunoscuți*, adică a deveni cetățeni egali în drepturi și obligații cu ceilalți cetățeni. Includerea democratică nu înseamnă asimilare, ci respectarea identităților diferite, acceptarea pluralismului valorilor, recunoașterea existenței mai multor modele culturale, stiluri de viață, religii sau confesiuni. Strânsa legătură dintre dreptul la diferență și includerea democratică conferă consistență recunoașterii. În măsura în care are loc o relație complementară între includerea democratică și dreptul la diferență, putem vorbi despre recunoașterea și respectarea dreptului la identitate, indiferent de subiectul acesteia: autohtoni sau alogeni, majoritari sau diferite categorii de minoritari, vârstnici sau tineri, bărbați sau femei etc. În momentul în care includerea democratică și dreptul la diferență nu se mai corelează suficient, are loc o slăbire sau chiar pierdere a recunoașterii.

Acesta este și cazul strategiilor voluntarist-incluzioniste. URSS și RSF Iugoslavia sunt exemple concludente de includere politică forțată în cadența propagandei comuniste. Includerea democratică este o soluție pentru strategiile asociative, în măsura în care combină acceptarea unității și respectarea particularismelor. Această situație depinde, însă, de o serie de condiții. Unii autori⁹ vorbesc despre condițiile - economice, sociologice, politice, juridice, culturale - pe care trebuie să le reunească includerea democratică. Orice includere democratică are un cost pe care trebuie să-l plătească și autohtonii și alogenii, și majoritarii și minoritarii. Raritatea resurselor, proprietatea și modalitatea distribuirii bunurilor, situațiile de criză sunt dificultăți demne de luat în seamă în calea oricărei strategii asociative și, mai ales, a includerii democratice. Dacă, în plan socio-cultural, caracteristicile specifice diferitelor minorități ridică probleme de acomodare și integrare întinse pe lungi perioade de timp, din punct de vedere politic, toleranța statului față de pluralismul

etnic, lingvistic, religios sau confesional, precum și practicarea politicilor pluriculturale, constituie un factor favorabil al integrării democratice. În plus, posedarea cetățeniei statului pe teritoriul căruia trăiesc, asigură minorității respective “vectorul juridic al împărțirii (și împărțirii - n.n.) unor valori comune”¹⁰.

Generalizare și liant al formelor tolerării, spiritul de toleranță se oprește, totuși, în fața acceptării, convivialității și dialogului prezente în actul recunoașterii și, mai ales, într-o posibilă viitoare cultură a recunoașterii.

Recunoașterea, un termen polisemantic

În limbajul curent, termenul “recunoaștere” este folosit în sensuri variate ce creează, uneori, anumite ambiguități. Încercând o sistematizare, am putea identifica câteva perspective și sensuri ale recunoașterii. Din perspectiva *registrelor* de manifestare, recunoașterea poate fi: *informațională*, *axiologică*, *juridică*, *morală*. Din perspectiva *diatezelor*, a raportului dintre acțiunea recunoașterii și cel care o săvârșește sau asupra căruia se săvârșește, distingem următoarele forme, respectiv, sensuri ale termenului: recunoașterea *reflexivă* sau *auto-recunoașterea*, recunoașterea *activă*, recunoașterea *pasivă*. Din perspectiva *numărului actorilor implicați*: recunoașterea *inter-personală* și recunoașterea *inter-grupală*.

Din perspectivă informațională, recunoașterea nu are nici o conotație axiologică, juridică sau morală, ci doar un sens minimal vizând creșterea numărului informațiilor și a volumului cunoștințelor sau confirmarea acestora. Această operație presupune intervenția memoriei prin care psihicul (conștiința) identifică obiectul unei reprezentări actuale cu un obiect

anterior perceput. Este vorba despre o apropiere între percepție și amintire prin care are loc examinarea unei realități pentru a-i determina natura, conținutul, trăsăturile, devenirea. Vorbim, în acest sens, despre recunoașterea unei persoane sau a unor locuri, a unui fost coleg de școală, a unui fost profesor, sau a străzilor copilăriei după un număr de ani; vorbim, de asemenea, despre recunoașterea traseului înaintea unei curse oficiale, despre acțiunea militară de recunoaștere a terenului, despre recunoașterea unei cărți ca obiect sau a unui titlu, a unui text sau a unei melodii, etc.

În plan axiologic, recunoașterea are în vedere evaluarea și recunoașterea valorii cuiva sau a ceva, din punct de vedere profesional, politic, economic, religios, artistic, sportiv etc. Aceasta înseamnă aprecierea competențelor, abilităților și performanțelor unei persoane sau grup în funcție de domeniul activității; prețuirea volumului și calității informațiilor, cunoștințelor, demonstrațiilor, pildelor, stilului etc. unui text sacru, științific, artistic; valorizarea achizițiilor și experienței politice, economice, religioase, artistice acumulate în timp de diferite tipuri de societăți și culturi. În ceea ce privește recunoașterea religioasă a unei persoane sau grup din afara propriei religii, dar de factură nonfundamentalistă, aceasta presupune, în primul rând, recunoașterea juridică. Desigur, poate fi vorba și de o recunoaștere axiologică și morală în grade variate, chiar dacă nu aparținem sau nu aderăm la respectiva religie. Într-un limbaj mai puțin academic, recunoașterea valorică a cuiva se traduce prin expresia “a lua în seamă”, “a băga în seamă pe cineva”. Recunoașterea axiologică depășește recunoașterea informațională și nu se confundă cu recunoașterea morală. Putem recunoaște sau aprecia pe cineva din punct de vedere profesional, politic, economic, artistic sau sportiv etc., fără a-l recunoaște și în plan moral. Viața

a fost și continuă să fie martora activității unor persoane importante din punct de vedere profesional, politic, economic, artistic etc., dar departe de standardele *minimei moralia*. Gradele recunoașterii axiologice variază în funcție de valoarea operei sau activității în cauză, domeniu, coordonatele spațio-temporale, etc. Se vorbește, astfel, despre recunoaștere valorică la nivel local, național, regional, internațional. Este știut că, procesele de evaluare și stabilire a ierarhiilor se numără printre cele mai complexe și controversate activități umane, ele declanșând deseori un adevărat “turbion” al orgoliilor, invidiilor și animozităților.

Juridic vorbind, recunoașterea înseamnă oficializarea a ceva sau a cuiva, acceptarea cu statut de legalitate a unei persoane, grup politic, confesional-religios, sexual, etnic, generațional etc., consfințirea unei stări de fapt nerecunoscute legal până atunci. Deși le ia în calcul, recunoașterea juridică a ceva sau a cuiva nu înseamnă, automat, recunoașterea axiologică și, cu atât mai puțin, recunoașterea morală a celui ceva sau cuiva. Dintre formele recunoașterii, cea juridică pare a fi cea mai apropiată de tolerare. Cineva poate să nu agreeze comportamentele homosexuale, sau anumite modele culturale exotice, dar dacă acestea nu afectează libertatea și securitatea celorlalți, dacă nu prezintă un pericol social și nu destabilizează un regim democratic, încep să fie acceptate și legalizate ca atare în societățile cu democrație stabilă. Cineva poate să agreeze, în particular, doctrinele și practicile unor partide și grupări fundamentaliste, extremiste. Dincolo de caracterul discutabil, această opțiune personală este sancționată ca atare din punct de vedere juridic, în eventualitatea materializării sale politice. Caracterul criminal al activităților exclude partidele și orientările extremiste din eșichierul politic legal recunoscut. Cineva care nu recunoaște adevărul doctrinar al unei religii sau confesiuni nu înseamnă că nu poate accepta

recunoașterea legală a acelei religii sau confesiuni, dacă acestea nu aduc atingere principiilor de drept și practicilor democratice. Din punct de vedere legal, recunoașterea religioasă a unui grup este oficializarea acelui grup, recunoașterea juridică a organizării și practicilor religioase ale respectivului grup.

În sens moral, recunoașterea a ceva sau a cuiva înseamnă, de la caz la caz, acceptarea, considerația, admirația, respectul față de acel ceva sau cineva. Recunoașterea morală semnifică, în fond, realizarea condiției umane, împlinirea omului ca om. Recunoașterea morală a unei persoane presupune, dar nu în mod necesar sau automat, și recunoașterea axiologică în plan profesional, politic, etc. a respectivei persoane. Recunoașterea morală se concentrează pe conștiința morală, așadar pe evaluarea etică și valorile morale și, mai puțin sau deloc, pe evaluarea calităților profesionale, politice, economice, sportive etc. Chiar cu prețul unor pierderi în planul recunoașterii axiologice sau juridice, recunoașterea morală rămâne semnul atingerii condiției umane. O înfrângere pe câmpul de luptă sau în vâltoarea competițiilor profesionale, politice, artistice, sportive se poate converti într-o victorie morală, atunci când omul se ridică la nivelul condiției umane. Lecția recunoașterii morale este una a discernământului și corectitudinii, a maturizării spirituale și autodepășirii.

Bogăția de sensuri a termenului recunoaștere poate fi pusă în valoare și prin alte distincții de planuri. Trecută prin filtrul diatezelor, recunoașterea poate fi, *reflexivă, activă, pasivă*. Vorbim, în primul rând, de *recunoașterea reflexivă* deoarece un proces de recunoaștere presupune momentul reflexiv al *auto-recunoașterii*. Înainte de a recunoaște ceva sau pe cineva trebuie să ne cunoaștem și recunoaștem - cognitiv, axiologic, moral - cât mai bine pe noi înșine. Preferabil este ca numai după rezolvarea cât mai corectă și sinceră

a momentului reflexiv al auto-recunoașterii să se treacă la recunoașterea celorlalți. Recunoașterea presupune momentul activ - *a recunoaște pe cineva sau ceva* - și momentul pasiv: *a fi recunoscut de cineva*. În consecință, recunoașterea poate fi *nonreciprocă* sau *reciprocă*. Este nonreciprocă atunci când are loc într-un singur sens, fie activ, fie pasiv. Recunoști pe cineva dar nu ești, la rândul tău, recunoscut de acel cineva, sau ești recunoscut de cineva, dar tu nu-l recunoști. A îl recunoaște pe B, dar B nu-l recunoaște pe A.

Recunoașterea este reciprocă, reunind momentul activ și pe cel pasiv, atunci când recunoști și ești, la rândul tău, recunoscut. Este o recunoaștere în dublu sens: A îl recunoaște pe B și B, la rândul său, îl recunoaște pe A.

O altă distincție cu consecințe social-politice importante poate fi operată, din perspectiva numărului actorilor implicați, între *recunoașterea inter-personală* și cea *inter-grupală*, în plan informațional, axiologic, juridic, moral, religios. Marile probleme de acceptare, proiecție și construcție a unei culturi a recunoașterii le ridică grupurile minoritare în relațiile lor cu majoritarii sau în relațiile dintre ele, atunci când apar probleme și interese de ordin profesional, cultural, confesional, sexual, generațional etc. Trecerea de la planul inter-personal la cel inter-grupal pune recunoașterea nu numai sub aspectul multiplicării și complicării problemelor, dar și sub acela al complexificării politice și al implicațiilor multiple pe care aceasta le presupune.

II. Cultura recunoașterii: o sinteză culturală a umanității maturizate

De la termenul de recunoaștere la cultura recunoașterii

Prin combinarea sensurilor termenului de recunoaștere, am putea identifica două forme majore ale procesului recunoașterii: una *limitată* sau *parțială* și cealaltă *globală* sau *multidimensională*. Atunci când vorbim despre recunoașterea limitată sau parțială, avem în vedere recunoașterea nonreciprocă, interpersonală, informațională, eventual, axiologică și/sau juridică. Limitată la anumite sensuri și planuri, incompletă și fragilă, recunoașterea parțială este încă departe de o adevărată cultură a recunoașterii. În opinia noastră, drumul spre cultura recunoașterii marchează *procesul de trecere spre recunoașterea reciprocă, intergrupală în plan informațional, axiologic, juridic, religios și, mai ales, moral*. Recunoașterea ce atinge stadiul de cultură a recunoașterii presupune un proces sistematic, de durată, cu urcușuri și coborâșuri, în care rolul comprehensiunii este unul de primă mărime. Cultura recunoașterii apare, astfel, ca o *sinteză culturală a unei umanități maturizate*. Când vorbim despre o sinteză culturală, avem în vedere forța și vocația sintetizatoare a culturii și, în particular, capacitatea de conciliere, reconciliere și sinteză a culturii recunoașterii într-o comunitate umană experimentată, înțeleptă, maturizată.

Cultură a unei umanități maturizate, cultura recunoașterii adjuce diversitatea planurilor și sensurilor culturii - filosofic, sociologic, antropologic -, topindu-le într-un concept de sinteză. Astfel, ea reușește să cuprindă cvasitotalitatea elaboratelor colectivităților

omenești prin care are loc transformarea conștiință a mediului natural și social, implicit, dezvoltarea omului ca ființă umană. Modalitate colectivă de a gândi și simți, cod vital al umanității, cultura devine o cultură a recunoașterii atunci când, prin “jocul” elementelor sale componente - simboluri, rituri, limbaj, norme, tradiții, moravuri, valori - poate comunica la nivel interpersonal și intergrupă în medii sociale, etnice, confesionale, profesionale, generaționale diferite. Cultura recunoașterii este, în fond, *sistemul de punere-în-formă a diferitelor expresii de viață, corelarea necesară a unor conținuturi existențiale dinamice și adesea contradictorii*. În acest context, trebuie menționat rolul constructiv al criticii în proiectarea și făurirea unei culturi a recunoașterii. Recunoașterea autentică, interpersonală sau intergrupă, axiologică, juridică, morală presupune judecata și evaluarea critică din perspectiva activării permanente a discernământului. Am putea spune, la limită, că cine nu este luat în colimatorul judecății critice profesionale, politice, artistice etc. nu poate fi pe deplin recunoscut.

Cultura recunoașterii presupune un concept multidimensional și sintetizator al culturii. Realitate interioară marcând “drumul sufletului spre sine însuși”¹¹, implicit, “procesul autoeliberării progresive a omului”¹² și construirii prin limbaj, artă, religie, știință a propriului univers, cultura se raportează, în mod necesar, la natură, societate și devenirea umană. Aceasta dă conceptului *filosofic* de cultură un sens larg și emancipator. Dintr-o altă perspectivă, *comportamentistă*, cultura este văzută ca o “configurație a comportamentelor învățate și a rezultatelor”¹³ acestora împărtășite și transmise către membrii unei societăți. În accepțiune *sociologică*, cultura desemnează “valorile, normele și bunurile materiale caracteristice unui anumit grup”¹⁴, cu alte cuvinte, societatea în elaboratele sale de gândire, simțire și acțiune. Având ca referențial omul, noțiunea de

cultură în sens *antropologic* este un întreg ce cuprinde limbajul, arta, obiceiurile și moravurile, diferitele cunoștințe, mentalitățile, credințele religioase, principiile de drept dobândite de om într-un cadru social. În ceea ce privește originea elaboratelor culturale, adoptăm punctul de vedere *culturologic* inițiat de Alfred L. Kroeber și Clyde Kluckhohn¹⁵, conform căruia cultura nu este doar comportament, ci și o realitate nesubstanțială, supraorganică, simbolică, creatoare de structuri, semnificații și modele pentru gândire și acțiune.

Folosirea concomitentă în planuri diferite - propriu-figurat, subiectiv-obiectiv -, sau din perspective științifice complementare - sociologică, psihologică, etnologică, antropologică, istorică, politologică etc. - face din conceptul multidimensional de cultură, unul de sinteză. Într-o încercare de sistematizare, Raymond Williams distinge trei mari direcții: 1) procesul general al dezvoltării intelectuale, spirituale și estetice; 2) modul particular de viață al unui popor, epoci, grup sau umanități, în general; 3) operele și practicile activității intelectuale și, în special, artistice filtrate în timp¹⁶. Observăm întrepătrunderea planurilor și sensurilor pe care le vom denumi: *psihopedagogic, etno-sociologic, istorico-axiologic*. Procesul psihopedagogic măsoară instruirea și socializarea individului, planul etno-sociologic surprinde legăturile indestructibile dintre cultură și grupul social, iar cel istorico-axiologic, cultura ca sinteză a valorilor și factor istoric. Deslușim, aici, articulațiile logico-istorice ale unei culturi a recunoașterii ce se constituie în spațiul-timp al devenirii pluralismului social și al maturizării colectivităților multiculturale.

Identificarea diferențelor dintre *cultura recunoașterii* și *cultura recunoștinței* ajută la o mai bună înțelegere a culturii recunoașterii, ca *recunoaștere minimală* a unor principii și valori *sine qua non*. Recunoașterea minimală desemnează baza recunoașterii reciproce necesare conviețuirii umane, coexistenței pașnice a oamenilor cu opinii și opțiuni diferite într-o societate civilizată.

Deși în sens informațional-cognitiv, juridic și axiologic recunoașterea nu semnifică gratitudine și recunoștință, ea poate induce, cu aceste accepțiuni, un *sens moral implicit*. Atunci când se referă la controversatele probleme socio-umane, în pofida diferențelor de viziune, evaluare, opțiune, recunoașterea în sine a ceva sau a cuiva poate presupune o anumită prețuire și respect pentru *existența ca atare* a celuilalt și a punctului său de vedere. Recunoașterea informațional-cognitiv, juridică sau axiologică exactă, corectă a opțiunilor cuiva, sau a unei anumite stări de lucruri, înseamnă o implicită recunoaștere, fie și minimală, a valorii și importanței a ceva sau a cuiva. Recunoașterea celuilalt, chiar dacă nu-i împărtășim poziția și opiniile, presupune o atitudine, anumită deschidere morală. Recunoștința, în schimb, este o dispoziție morală bazată pe o puternică stare afectivă rezultând din conștiința binefacerilor primite. De aici, cultul recunoștinței, ca omagiu, iubire, credință, devotament aduse Providenței sau anumitor persoane, instituții, evenimente, oportunități.

Plecând de la identificarea acestor sensuri, vom distinge *cultura recunoașterii în sens tare sau maximal*, de *cultura recunoașterii în sens slab sau minimal*. În timp ce cultura recunoașterii în sens tare, sau maximal reunește recunoașterea și recunoștința, cultura recunoașterii în sens slab sau minimal, înseamnă

recunoașterea faptului de a exista a ceva sau a cuiva, fără ca aceasta să presupună recunoștință. Un pas înainte către cultura recunoașterii minimale este acela al cultivării consecvente a dreptului la diferență și evaluării pozitive a multiculturalismului, chiar în absența sentimentelor de recunoștință. Acest pas înainte, necesar exercițiu de luciditate, ar crea o marjă de respect mutual și securitate colectivă. În contextul multiculturalismului, globalizării și clivajelor lumii postmoderne, cultura recunoașterii minimale ni se pare a fi nu numai un deziderat, dar și un concept operațional și fezabil. Recunoașterea valorii și importanței a ceva sau cuiva într-un spațiu multicultural este, desigur, necesară și benefică, dar practicarea recunoștinței față de o conjunctură favorabilă diversității și pluralismului valorilor, în aspirația spre o cultură a recunoașterii maximale este, din păcate, încă un ideal îndepărtat.

III. Tolerare și recunoaștere: spre un model comprehensiv al umanului

Noua conștiință ecologică, sistemele autopoietice și ipostazele umanului

În 1973 apărea în Franța, sub semnătura lui Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*¹⁷, o carte de antropologie fundamentală care, respingând “noțiunea insulară de om” retras din propria sa natură, avea să relanseze tema naturii umane în contextul noii conștiințe ecologice și al cercetării comportamentului sistemelor complexe. Reacție la paradigma închisă a

antropologismului, sociologismului și culturalismului, noua conștiință ecologică demonstrează, prin decantarea achizițiilor din ecologie, etologie, biologia moleculară că, între cele trei straturi suprapuse - om-cultură; viață-natură; fizică-chimie - nu mai există frontiere adiabactice (fără a primi sau ceda căldură în exterior). Așadar, “nici pan-biologism, nici pan-culturalism - conchide Morin -, ci un adevăr mai bogat, care să confere biologiei umane și culturii umane un rol mai însemnat, dat fiind rolul reciproc pe care fiecare dintre ele îl joacă asupra celeilalte”¹⁸. Această nouă conștiință ecologică privește ecosistemul ca o totalitate funcționând pe baza logicii auto-organizării negentropice și organizarea sistemelor vii ca un proces de autoproducere permanentă, de *autopoiesis* sau de reorganizare continuă.

Descifrarea “logicii viului” ne arată că nu există o materie vie informă, ci numai sisteme vii care, prin informație, cod, mesaj, program, comunicare, inhibiție, represie, etc., sunt capabile să organizeze materia fizico-chimică din substratul nucleo-proteic. Contrazicând al doilea principiu al termodinamicii, al entropiei crescânde, biologia moleculară demonstrează că, sistemele vii sunt condiționate de anumite principii auto-organizaționale negentropice bazate pe ordinea informațională, autoproducere și reorganizare permanentă. Dincolo de efectele negative, dezintegratoare, dezordinea provoacă reorganizarea permanentă. Anulată și respinsă de dezordine, ordinea vie este recuperată, renăscând prin inovație și reorganizare, căci orice sistem autopoietic se autoreproduce fără încetare pentru că se autodistruge neîncetat. Spre deosebire de ordinea mecanică, statică, uniformă și previzibilă, ordinea vie este dinamică, proteiformă și imprevizibilă deoarece este capabilă de auto-organizare. Provocate prin dezordini, abateri, conduite aleatorii, conflicte, să efectueze reorganizări permanente, sistemele vii se autoreproduc, selectându-se

totodată. Sursa schimbării este, de cele mai multe ori, un element aleatoriu, transformat într-o inovație care devine treptat un obicei. Transformarea “zgomotului” în informație și integrarea inovației în procesul hominizării au deschis calea comprehensiunii ce a făcut posibilă transformarea sistemului antropoidian într-unul uman.

Eterogenitatea faptelor socio-umane purtătoare de sens, interdependența obiectului și subiectului cunoașterii și acțiunii, cunoașterea prin intuiție sintetică și experiență trăită, atitudinea empatică și responsabilizarea subiectului, sensibilizarea față de contextele ecologice și istorice, analiza contradicțiilor și asumarea paradoxurilor complexității socio-umane, preeminența analizelor calitative, au făcut din paradigma comprehensivă un model analitic adecvat cercetării socio-umane. Reflecțiile asupra câmpului antropologic și a sistemelor autopoietice ne-au sugerat, la rândul lor, un posibil *model comprehensiv al umanului*, capabil să interpreteze dinamica toleranță- recunoaștere și, implicit, să ajute la proiectarea unei politici și culturi a recunoașterii. Este știut, de altfel, că în cunoașterea socio-umanului și-au făcut loc, în ultimele decenii ale modernității târzii, exegezele hermeneutice, demersurile relativist-contextualiste, epistemologia sistemistă a complexității. Într-o atmosferă intelectuală antipozitivistă, au câștigat tot mai mult teren abordările de factură comprehensivă¹⁹.

Plecând de la identificarea anumitor ipostaze²⁰ ale ființei umane - *natura, condiția, esența*²¹ -, am imaginat aceste stări fundamentale în existența și devenirea ființelor omenesti drept stări referențiale, registre ale ființării umanului. Plasticitatea și potențialitatea naturii umane, ca *datum*; transfigurarea spirituală prin conștiința normativă și atingerea, astfel, a exigențelor condiției umane; finalizarea potențialităților naturii umane și a valențelor condiției umane prin esența umană angajată în acțiune. Dinamica ipostazelor

umanului configurează profilul fiecărei personalități. Fiecare ființă umană este, concomitent și în proporții variate, natură, condiție, esență. Natură, ca rezultat al unui proces de hominizare; condiție, sub semnul unor aspirații spiritual-normative umaniste; esență, prin finalizarea acestora în act. Produs și parte a naturii, omul aspiră la împlinirea morală a condiției sale umane și-și dezvăluie esența în praxis. Patrimoniu al informațiilor genetice și al potențialităților bio-psiho-sociale, natura umană este baza naturală a ființelor omenești. Proiecție spiritual-normativă, condiția umană este referențialul axiologic în jurul căruia se desfășoară reconstrucția științifică, filosofică, teologică. Rezultantă a permanenței tensiunii dintre natura și condiția umană, esența umană transpare în *praxis* prin procesul muncii și concurența grupurilor de interese.

Câmpul antropologic și natura umană

Din perspectiva cercetărilor ultimelor decenii, câmpul antropologic poate fi delimitat ca o totalitate antropologică prin dinamica elementelor sale complementare și concurente, totodată: *sistemul genetic* (cod genetic, genotip), *creierul* (epicentrul fenotipic), *sistemul socio-cultural* (sistem fenomenal-generativ), *ecosistemul* (nișă ecologică, mediu înconjurător). Ecosistemul controlează codul genetic, creierul și societatea; sistemul genetic produce creierul, care condiționează societatea și dezvoltarea complexității culturale. La rândul său, sistemul sociocultural actualizează competențele și aptitudinile creierului, modifică ecosistemul, influențează selecția și evoluția genetică. Aceasta înseamnă că, din punct de vedere științific, orice secvență comportamentală umană prezintă câte o dimensiune genetică, cerebrală, socială, culturală,

ecosistemică, fapt ce semnifică din punct de vedere filosofic că, omul este o *ființă multidimensională*, neposedând o esență particulară, exclusiv genetică sau culturală. Straturile biologic și cultural coexistă, iar omul - *multidimensional, circumstanțial, plastic și creativ* prin natura sa -, devine totodată comprehensiv, capabil de recunoaștere, înțelegere, deschidere și dialog.

Având în vedere cele spuse, omul poate fi considerat un *sistem genetico-cerebro-socio-cultural* al cărui epicentru organic este creierul, adevărata “placă turnantă bio-culturală” prin care comunică organismul individual, sistemul genetic, mediul ecosistemic, sistemul sociocultural. Centru integrator al universului antropologic, creierul lui *Homo Sapiens* permite comunicarea dintre biologic și cultural, conferind specificul comprehensiv al naturii umane. Interacțiune mereu schimbătoare a capacităților, condițiilor și necesităților, natura umană este dinamică și contradictorie. “Cheia naturii umane constă în varietate, - arată John W.Chapman -. Natura noastră este plastică și maleabilă. Noi simbolizăm niște artefacte culturale auto-modelate. Sau, mai degrabă natura noastră este un amalgam de tendințe și attribute permanent confruntate cu o varietate de circumstanțe și sensuri”²². Instinctuali și raționali, optimiști și pesimiști, constructivi și distructivi, ordonați și dezordonați, eroici și lași, tragici și comici, oamenii prezintă o uluitoare diversitate ce nu poate fi înțeleasă plecând de la un principiu simplu și rigid de unitate, ci doar de la un ansamblu de principii generatoare ce acționează specific în contexte istorice diferite. Natura umană multidimensională face ca oamenii să fie mereu paradoxali și imprevizibili datorită clivajelor ce apar între substratul biologic-genetic, bogăția activității cerebrale și a trăirilor psihice, pluralitatea socială și diversitatea grupurilor de interese.

Condiția umană, un referențial spiritual-axiologic

Plastică și inovativă, inteligentă și amorală, natura umană permite oamenilor diverse forme de manifestare și performanțe adaptative. Consecințele și riscurile sociale ale acestei stări de fapt, indiferente în raport cu valorile morale și de drept, dezvăluie limitele naturii umane și ale proto-politicului ca politică naturală. Mai mult, supunându-se legilor implacabile ale naturii, omul rămâne, tocmai prin natura sa, o ființă limitată și dependentă. Conștiința dureroasă a finitudinii și emoția în fața morții au produs, însă, în om “setea de nemurire”, conștiința subiectivă fondată pe credința în valorile spirituale ale transcendenței și transmortalității. “În fața morții, enigma condiției umane își atinge culmea (...). Sămânța veșniciei pe care o poartă în sine, neputându-se reduce la materie, se răzvrătește împotriva morții”²³ și, prin revelația divină, omul află că, fiind creat de Dumnezeu pentru un scop fericit, a fost înzestrat cu demnitatea conștiinței morale al cărei temei rezidă în chemarea omului la comuniunea cu Dumnezeu cel veșnic.

Din cele spuse până acum rezultă că originea și sensul transcendent al existenței umane nu pot fi înțelese din perspectiva naturii umane. În aspirația spre spiritualitate, omul își asumă și depășește natura. De altfel, odată cu apariția “breșei antropologice” omul a făcut primul pas spre disocierea destinului său spiritual de cel natural. Indiferentă, obiectivă și implacabilă, natura umană nu putea pătrunde, *sua sponte*, în lumea valorilor etice, a libertății spirituale și deciziilor personale. Numai aspirând spre starea de maxim axiologic și altitudine spirituală a condiției umane, omul poate rezona cu transcendența divină. Sondând adâncul conștiinței, omul descoperă “o lege pe care nu și-o dă el

însuși, dar căreia trebuie să i se supună și al cărei glas, chemându-l neîncetat să iubească și să facă binele și să evite răul, răsună la momentul potrivit în urechea inimii: Fă aceasta, fugi de aceea!”²⁴. Numai printr-o “întâlnire interioară în experiența spirituală”, discursul filosofic și cel teologic poate să-l completează pe cel științific.

IV. Praxis-ul și esența umană

Comprehensiune și inovație socială: mecanismele unei culturi a recunoașterii

În ce condiții este posibilă existența unei societăți compusă din ființe umane? Condițiile universale de existență ale unei societăți umane oarecare sunt, în fond, marile sisteme de activitate socială prin care o populație umană se menține în viață și se reproduce (sistemul biosocial), locuiește și își amenajează spațiul, coabitând cu alte specii (sistemul ecosocial), comercializează bunurile pe care și le produce (sistemul economic), creează și asimilează valori culturale (sistemul cultural), comunică informații, imagini, simboluri mediind între părți și mediatizând totodată (sistemul comunicațional), reglementează grupurile de interese, raporturile sociale și direcționează acțiunile colective pe baza deținerii puterii (sistemul politic). Observăm că fiecare din condițiile de existență ale unei societăți umane este cadrul apariției sistemului social corespunzător. Fiecare din aceste sisteme îndeplinește funcții specifice prin mijloace proprii, dar și prin interacțiunea cu celelalte sisteme. Deși autonome, sistemele sociale nu sunt “entități independente”, “esențe” sau “substanțe metafizice”, ci ansambluri de activități în interacțiune în

totalitatea concretă a unei societăți globale. Autonome și interdependente în același timp, sistemele sociale multistabile, capabile să răspundă provocărilor, constituie împreună societatea globală ce se manifestă ca “integron” (François Jacob), complex posedând proprietatea de multifinalitate.

Observațiile antropologice au arătat că societățile ale căror sisteme de activitate sunt specializate și diferențiate sunt acelea care, într-un moment anume al istoriei lor, au trebuit să răspundă unor provocări, fiind puse în fața situației de a inova. Fie că a fost vorba despre integrarea diferențelor socio-culturale, asimilarea rezultatelor unei revoluții științifice sau dezvoltări economice, administrarea unor teritorii și populații, societățile respective au trebuit să facă față unor procese de aculturație, migrație și coabitare sau diferențieri sociale interne. S-a dovedit, astfel, că societățile deschise spre schimburi de energie și informații cu alte societăți sunt mai inovative, dezvoltându-și o organizare complexă și eficientă. Societățile închise, autarhice și etnocentrice, în schimb, nu sunt inovative și, nedispunând de o organizare suficient de diferențiată și specializată, pierd confruntările cu societățile mai dinamice și mai bine organizate. Să nu uităm că supraviețuirea grupurilor umane nu înseamnă numai conservarea și reproducerea prin repetare, ci și schimbare, adaptarea la noile condiții prin inovare socială. Societățile care au dispărut, victime ale genocidului și etnocidului datorat unor războaie sau crize economico-politice majore, sunt acele societăți care nu au știut să inoveze și să se organizeze politic mai bine. De aici, ideea conform căreia, inovația socială ca rezultat al recunoașterii inter-grupale poate explica rolul societăților creatoare de istorie. În fond, *asocierea dintre inovația socială și recunoașterea inter-grupală sporește gradul comprehensiunii ca putere de înțelegere, dovedindu-se un test de inteligență al supraviețuirii colective*²⁵.

Diversitatea modurilor de organizare, varietatea formelor competiției pentru putere, eficiența politicilor sectoriale pot fi explicate prin dinamica inovației sociale corelată cu structurarea puterii și gradele corespunzătoare ale comprehensivității. Diversificarea modurilor de viață și a modelelor culturale, crearea, impunerea și acceptarea noilor reguli înseamnă nașterea inovației sociale ca sistem de activitate colectivă transformatoare. Spre deosebire de speciile animale care-și coordonează homeostatic comportamentele colective, specia umană a dobândit, datorită dezvoltării neocencefalului, capacitatea anticipației imaginative și, astfel, a adaptării originale față de mediu și situațiile necunoscute. Diversificarea modului de viață al colectivității umane prin inovația socială a însemnat, totodată, apariția și dezvoltarea interacțiunii sistemelor sociale - biosocial, ecosocial, economic, cultural, comunicațional, politic -, și, implicit, constituirea unei *texturi comprehensive* în interiorul societății globale. Dialectica inovației socială - putere, ne ajută să înțelegem mecanismul reproducerii sociale, diversitatea societăților umane și varietatea sistemelor politice reglatoare ale cooperării și competiției. Intercondiționările inovației sociale și ale capacităților comprehensive explică randamentele diferite și, implicit, diversitatea formelor de organizare social-politică.

Însăși apariția puterii politice din nevoia de supraviețuire colectivă este un exemplu de inovație socială și strategie comprehensivă. Pentru a-și asigura supraviețuirea, grupurile umane au inventat un “artificiu” social bazat pe combinarea, în proporții variabile, a supunerii prin forță și a ascultării prin autoritate. Menită să organizeze cooperarea și competiția, să reglementeze activitățile în colectivitate, această invenție socială cunoscută sub numele de *putere* polarizează activitatea politică, făcând-o coerentă, socialmente comprehensivă. La nivelul condiționării

activității politice, puterea se manifestă ca un “sistem organizat al interacțiunilor multiple, a cărui eficacitate se bazează pe o alianță specială între monopolul tendențial al coerciției și căutarea unei legitimități minimale”²⁶. Neputând supraviețui decât prin acțiuni colective, indivizii umani își coordonează acțiunile și reglează conflictele, inventând noi reguli și raporturi sociale pe care le instituționalizează dându-le valoare de lege. Orice putere politică aspiră la dobândirea autorității prin legitimare, adică printr-un “ansamblu de procese care face existența unei puteri coercitive specializate tolerabilă, adică o face să fie concepută ca o necesitate socială, ba chiar ca o binefacere”²⁷. Prin legitimare, puterea politică își identifică originile și baza socială, își cristalizează principiile și valorile, își construiește strategiile și-și motivează acțiunile justificându-și, astfel, dominația. Într-un cuvânt, *puterea politică devine comprehensivă*. Lista principiilor de legitimare a puterii este lungă și variată: voința strămoșilor sau a eroilor fondatori, destinul cosmic “citit” pe bolta cerească, atotputernicia zeilor capricioși, omnipotența lui Dumnezeu transmisă prin dreptul divin, contractul social și întemeierea rațională a statului, suveranitatea poporului exprimată prin opinia publică și voința generală, supremația unei rase, dictatura proletariatului, libertatea individului, autoritatea tradiției etc.

Lectura istorică a acestei liste ne arată că inovarea, în cazul puterii politice, presupune contestarea principiului legitimant învechit și ineficient, repunerea în discuție a acordului care l-a impus și propunerea unui nou principiu sau, cel puțin, a unor noi reguli, structuri, instituții. Obținerea comprehensivității prin legitimare permanentă a puterii, ca și construirea unui anume model comprehensiv al umanului, sau politicului etc. nu sunt date odată pentru totdeauna. *Ideea* comprehensivității, în schimb, se constituie într-o

deschidere cu sens în gândirea și acțiunea umană. Implicit, spiritul de toleranță și cultura recunoașterii, nu pot fi privite ca bunuri câștigate pentru totdeauna, ci doar ca un deziderat permanent al unei consecvente “politici a recunoașterii”.

Note:

¹ John Gray, *Cele două fețe ale liberalismului*, Polirom, 2002, p.13.

² Anton Carpinski, *Tolerarea ca “modus vivendi”*, studiu introductiv la volumul: Michael Walzer, *Despre tolerare*, Institutul European, 2002, p. IV.

³ Termenul trimite la originile etimologice latine fără a aduce, însă, precizări semantice deosebite. *Tolero*, -are ca verb și *tolerantia*, -ae, ca substantiv -, înseamnă a suporta, a răbda, a accepta în pofida propriei dorințe, respectiv, capacitatea de a suporta, răbda, accepta indezirabilul. Cuvintele însele – a suporta, a răbda, a accepta -, induc sensuri și nuanțe diferite, ceea ce creează o polisemie și, implicit, impresia unei imprecizii ce reflectă, de altfel, ambiguitatea *de facto* a tolerării. Recente contribuții, în acest sens, în spațiul cultural românesc: Mihaela Frunză (coord.), *Fețele toleranței*, Editura Fundației Axis, Iași, 2003; intervențiile domnilor Andrei Pleșu, Horia Roman Patapievici, Mircea Dumitru la a zecea conferință pe tema toleranței din ciclul inițiat în 2004 de revista culturală “Cuvântul”, sub conducerea lui Mircea Martin.

⁴ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1991 (17-ème édition).

⁵ *Oxford Dicționar de politică*, Univers Enciclopedic, București, 2000.

⁶ *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (edited by David Miller), Blackwell Reference, 1987.

⁷ *Ibidem*, pp. 21-22.

⁸ Richard Rorty, *Obiectivitate, relativism și adevăr*, în *Eseuri filosofice 1*, Editura Univers, București, 2000, pp. 99-100.

⁹ Norbert Rouland, Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumarède, *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, pp. 562-563.

¹⁰ *Ibidem*, p. 563.

¹¹ Georg Simmel, *Despre filosofia culturii*, în volumul: *Cultura filosofică. Despre aventură, sexe și criza modernului*, Humanitas, București, 1998, p. 209.

¹² Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, Humanitas, București, 1994, p.314.

¹³ Ralph Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, Editura Științifică, București, 1968, p.72.

¹⁴ Anthony Giddens, *Sociologie*, All, 2001, p. 624.

¹⁵ A. L. Kroeber, C. Kluckholm, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, Vintage Books, Random House, 1963.

¹⁶ Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Fontana Press, Harper Collins Publisher, 1988.

¹⁷ Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*, Editura Universității "Al.I.Cuza", Iași, 1999.

¹⁸ *Ibidem*, p.209.

¹⁹ John R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, Polirom, 2000; Gary King, Robert Keohane, Sidney Verba, *Fundamentele cercetării sociale*, Polirom, 2000; *Dicționar al metodelor calitative în științele umane și sociale* (volum coordnat de Alex Mucchielli), Polirom, 2002.

²⁰ Derivat din grecescul *ὑποστάσις*, termenul "ipostază" desemnează ceva ce se află dedesubtul anumitor lucruri și le servește drept sprijin, suport, fundament, așadar, substanța ca ființă reală (realitate ontologică), deseori, în opoziție cu aparențele. Introdus în limbajul filosofic, în principal de Plotin, termenul se referă, conform doctrinei sale, la cele trei ipostaze sau realități: Sufletul ce corespunde gândirii discursive, *Nous*-ul (Inteligența) gândirii intuitive și Unul suprem al experienței mistice. Sufletul derivă din Inteligență, iar Inteligența din Unu printr-un proces logic de emanație și reflexie, procesiune și reîntoarcere, astfel încât realitatea ar putea fi reprezentată printr-un șir de reflexii din ce în ce mai fragmentate de la Unu la Inteligență, apoi la Suflet, înainte de a se stinge în materia inconștientă. În teologie, scriitorii creștini au aplicat acest termen ipostazelor Sfintei Treimi, considerând cele trei persoane ale divinității unitare - Dumnezeu Tatăl, Iisus Hristos Fiul, Sfântul Duh -, ca substanțial distincte.

²¹ Anton Carpinski, *Hypostases of the Human, Coordinates of the Political*, în volumul: *Religion and Culture after Modernity*, The Council for Research and Philosophy, Washington și Roman Catholic Sf. Theresia Theological Institute, Bucharest, 2004, pp. 77-94.

²² John W. Chapman, *Towards a General Theory of Nature and Dynamics*, în: *Human Nature in Politics, "Nomos" XVII* (edited by J.Roland Pennock and John W. Chapman), New York University Press, 1977, p. 293.

²³ Enciclica Papei Paul al VI-lea, *Gaudium et spes*, în *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, editat de Organizația Catolică Internațională de Ajutoarare "Kirche in Not", Nyiregyháza, 1990, p. 336.

²⁴ *Ibid.*, p. 335.

²⁵ Anton Carpinski, *Inovația socială și puterea politică - fundamente pentru o paradigmă anti-utopică*, studiu introductiv la volumul: Jean-William Lapierre,

Viață fără stat?, Institutul European, 1997, pp.V-XXXVI; de asemenea studiul: *Spre o paradigmă a inovației sociale și puterii politice*, în “Cultură și civilizație românească”, Anul I, nr.1, 1996, pp.11-17.

²⁶ Philippe Braud, *Du pouvoir en générale au pouvoir politique*, în: *Traité de science politique*

(coordonatori: Madeleine Grawitz, Jean Leca), t.I, ed.cit., p. 336.

²⁷ Jacques Lagroye, *La légitimation*, în: *Traité de science politique*, t.1, ed.cit., p.402.

The Appreciative Perspective in Multicultural Relations

Abstract : In this article, the principles of appreciative inquiry are used in order to mediate multicultural relations. Using the constructionism theory, I describe and analyze the theoretical articulations adopted to make sense of co-constructing the relationships between different people. I find that, instead of being applied as the sole theoretical foundation, constructionism principles have been incorporated in the appreciative inquiry principles, the effects of which should be the co-constructing of social reality by the interactions of different people. The paper draws on the process that appreciative inquiry perspective works for rebuilding the social relationships. Its main contribution is to show how theoretical complementarities using constructionism theory are promising avenues of research in the field of multiculturalism.

Introduction

Constructionism is a new orientation in sociology, based mainly on Gergen's works printed in the '80s. It designates diverse approaches to the way reality can be known and especially how realities can be constructed. There are multiple definitions of social constructionism, due to its very nature, that is, due to the recognition of the multiple realities generated by the diverse interactions between the individuals who construct these realities. The appreciative inquiry, as a form of intervention research, has as a foundation ideas of constructionism that can be used in reconstructing relations from the perspective of multiculturalism.

Stefan Cojocariu

Lecturer, PhD,
Department of Sociology
and Social Work, "Al. I.
Cuza" University, Iasi,
Romania.

Key words:

multicultural relations,
social change, action
research

Constructionism And The Construction Of Interactions

By its very nature, constructionism cannot generate a unitary definition, due to the fact that any knowledge is socially constructed. The present paper does not aim to exhaustively treat the definitions given to social constructionism, but rather to highlight its essential features and the manner in which they can be used in organisational development, community development, in constructing relations between members of different ethnic groups, and in the management of vulnerable populations. Some of the most significant features we shall deal with in this paper are:

a) This approach considers that reality cannot be known in itself and asserts the existence of *multiple realities* constructed in the interactions between individuals. “The inquiry of social constructionism is focused mainly on explaining the processes through which people describe, explain, or *interpret* the world they live in (including themselves)”¹. Social constructionism is interested in the communication and relations between people and in the process of producing meaning in social interactions. A point of departure is represented by the fact that people, in the same circumstances, are capable of producing very different social constructions of the same reality.

b) Language, communication and discourse are considered as means of interaction between individuals who construct multiple realities. “Social constructionism considers that realities are created by people who communicate through language, each of them influencing and limiting the responses of the other. In this approach, the area of interest is not represented by the individual, but by the *network of interactions* between individuals. This approach is applicable in the analysis of the ways reali-

ties are created within organisations (...) Constructionism is concerned with, in our view, the process through which people construct an image about the organisational problems and the process through which we construct or co-construct together with them a new history, which includes the solutions to the problem”². This means that human organisations represent the various ways in which people define these organisations through explanations and personal understandings brought into the sphere of negotiation with the others.

c) Social constructionism concentrates on the *relations* through which social actors construct realities. “The approach of social constructionism starts from the assumption that the terms through which the world is understood are social artefacts, historical products of the exchanges between people.”³.

d) This kind of approach holds that the *subject-object distinction* is not productive and generative enough, maintaining a dualism which considers that the subject and the object are independent one from another. “Social constructionism abandons the illusion of the ontological fissure between subject and object and replaces it with an *intersubjective reality*. Social constructionism believes in the idea that reality is considered an interactive process because people give meaning to their own experiences through the constant interaction with the environment”⁴. Cooperider and associates⁵ consider that postmodernism is returning to social theory by the fact that the constructionist theory goes beyond “all the assumptions of the type subject/object, observer/object separation, words seen as instruments, the rigor of discovering immutable models and laws...”⁶.

e) Knowledge and social reality are dependent on *the social relations* and on *the negotiation processes* between people. In past years, the sociology of knowledge has refined the approach of social constructionism in or-

der to show that all knowledge of reality is more of a human creation than a mirror of independent reality. “Social constructionism considers that when we start observing or talking about what is, we, in fact, are constructing a social reality”⁷.

Both constructivism and constructionism start from the idea that social reality is constructed and can be known, but are different in the ways the subject-object relation is seen.

The constructivist perspective affirms, in the same way as constructionism, that “everything we know about the world is a result of a construction process”⁸. The constructivist approach maintains the duality subject-object and presents the fact that the construction process takes place in the mind of the individual through the socialisation process; the individual remains an external observer who *internalises knowledge* about the world as an external reality. The mind is like a mirror of reality, and the individual habitus is a social construction, but it is particular to the individual. This habitus represents a “map of reality”, constructed by the individual during social interactions, and not reality itself. This process of internalisation takes place in the individual mind during the contact with the social structures the individual belongs to and “is influenced by the individual’s social relations”⁹.

The constructionist perspective states that we can never know what is universally true or false, what is good or bad, right or wrong, but we only know stories about truth, falsehood, good, evil, right or wrong, and it abandons the constructivist idea according to which the mind of the individual represents *a mirror of reality*. Constructionism focuses on relations and upholds the role of the individual in constructing significant realities. “The map is identical with the territory” seems to be the essence of the constructionist vision, the map being considered as an interpretation of reality being permanently

constructed in the interaction with the others. Thus, maps are permanently constructed and re-constructed through the interactions with the other individuals’ maps, through a process of continuous negotiation. Reality itself is a result of these negotiations and interactions and “we are capable of making multiple and diverse maps of reality”¹⁰. Social constructionism is not interested in elaborating a perfect map of reality, but in capturing the processes through which the maps are constructed and negotiated between individuals by tuning up the individual maps, because this construction process is the most important: “the attention must be directed towards the multiplicity of the ways the world can be constructed”¹¹.

Dynamic maps are continuously constructed and re-constructed, having several social motors, filtered through the individual’s perspective: interest, purposes and means, values, habits and knowledge. They are also useful in interpreting the ways people interact in various circumstances.

The Appreciative Inquiry — Renouncing The Paradigm Of Deficiency In Social Change

Origins of the Appreciative Inquiry

In 1987, Cooperrider and Srivatsva launched the concept of *appreciative inquiry*, as a response to the *action research* developed by Lewin in the ’40s; the appreciative inquiry intended to be an instrument for social change, especially for organisational change. From the

point of view of the authors, one of the failures of action research was due to *focusing on the problem*, which leads to a lack of innovative potential. They argued that this focus on the problem leads inevitably to a restraint of imagination and diminishes the possibility of creating new theories. The vision of appreciative research turns the problem-focused approach upside-down, taking into account what goes well in an organisation, its successes, as identified by its members. Any organisation faces problems, but researching the problem with the purpose of solving it increases its development; the questions asked during the research become courses of action. Focusing the questions on identifying the problems in the organisation, during an organisational investigation, directs the organisation's actions towards deepening the problems. The appreciative inquiry does not deny the existence of problems in an organisation or community, but, in order for them to be reduced, positive aspects are identified, cultivated and promoted. Cooperider and Srivastva build the appreciative approach based on Kenneth Gergen's constructionism, which sees reality as a social construction and a permanent reconstruction on the interactions between individuals.

From the constructionist perspective, any organisation is a human construction, generated by the interpretations the social actors have about this entity and about themselves: "organisations are products of human interactions and a social construction rather than an anonymous expression subordinated to a natural order"¹². Some authors categorically place the base of the appreciative inquiry in the foundation of social constructionism: "The appreciative inquiry is the way of thinking about change, built on the assumption of the social construction of an organisation's reality"¹³. In order to change an organisation, action must be directed to the way individuals interpret the organisation. "The appreciative inquiry seeks to identify the best of 'what is' in or-

der to help imagination to erupt in connection with 'what could be'. The purpose is to generate new knowledge that expands the domain of the possible and helps the partners create a collectively desired vision of the future and then pursue this vision by transforming the most realistic approaches into reality..."¹⁴.

From the description given by the authors it follows that, in order to expand the domain of knowledge, we must find '*the best of what is*' in the organisation's experience and, on the basis of these successes, create a *collective vision of 'what could be.'* 'What is' does not concern only the present, in the sense of a reality manifesting itself, but also actual interpretations given by agents to past events. 'What is' represents a social construction in the moment of analysis, but this can also be a result of the interpretations given to past events. From this perspective, the present is what people think at this moment about the organisation.

Other authors have seen the appreciative inquiry as an instrument that can be used to direct change in an organisation or in a community. "The appreciative inquiry is an instrument of organisational change which focuses on learning from success. Instead of focusing on deficiencies and problems, the appreciative inquiry focuses on discovering what works best, why it works and how success can be expanded in the organisation"¹⁵. The authors state categorically the need to learn from success and the necessity to abandon the orientation manifested in action research, which aims to identify *deficiencies, problems, shortcomings* and *constraints*.

In 1999, Bushe reconsiders the concept of *appreciative inquiry*, building a definition that makes good use of the *constructionist perspective* on social reality, as a result of creating a collective image about a desired future: "The appreciative inquiry, an organisational theory and a method for changing social systems, is one of the most significant innovations in action research in the

past decade. The appreciative inquiry, as a method for changing social systems, is an attempt to generate a collective image of a new, better future by exploring what is best or what was best..."¹⁶. In this definition, the author underlines the role of a common vision, a "*common reading*" of the organisation and of its future, as Elliott states¹⁷.

The perspective of the Appreciative Inquiry is a constructionist one, summarised in its essential elements as follows¹⁸:

1. Social order is permanently in a *dynamic equilibrium* that has an unstable character, and this order is the product of a *negotiation* or *convention* between people; this order is generated by the negotiation process itself.

2. Human actions are prescribed by ideas, beliefs, intentions, interests, purposes and means, values, habits, and theories; the transformation of human behaviour is achieved by *changing conventional ideas, beliefs, intentions, interests, purposes and means, values, habits, and theories*; all these action generators are the result of social construction and have a strong affect in the reconstruction of the future interpretation and action frameworks.

3. Social action is interpreted differently by individuals, who, from *actors* become *social constructors*; from this perspective, social change means a reconstruction of the *social architecture*, through the negotiation of the individual interpretations and the construction of a common vision.

4. The action models developed in the organisation can be found in various forms, due to the different individual interpretations, the permanent negotiations in the organisational environment and the permanent change of social contexts.

5. The transformation of conventions and interpretations into norms, values, purposes, and ideologies is the result of *dialogue*, of the *consensus* expressed through

language; the latter becomes "a map preceding the territory."

6. The deep changes in social practices can be generated by the changes in linguistic practices.

7. Social theory can be seen as *an elevated language possessing its own grammar*, it can be used as a linguistic instrument capable of creating new models of social action.

8. Any theory is *normative*, irrespective of whether this is intended or not, and it has the potential to influence social order, irrespective of whether people have or do not have reactions of acceptance, rejection, or indifference.

9. Every social theory has a *moral significance*: it has the potential of influencing and regulating the interpersonal relations in daily life.

10. Social knowledge resides in *collective interaction*: it is created, maintained, and used by people in interaction.

11. Constructionism can be applied to introduce change in approaching organisations, communities, or any other social institution, by going beyond the *dualism of subject-object, true-false, good-evil*, etc.

The principles of Appreciative Inquiry

Cooperrider and Whitney¹⁹ conclude that the Appreciative Inquiry has as its basis 5 principles:

1. The constructionist principle states that every community is a result of human creation, more precisely of the collective interaction between individuals and of the permanent reconstruction generated by our knowledge, beliefs, and ideas. The community is a manifestation of the interaction between our mental models re-

garding it, which are constructed socially through a relational process. From this perspective, the community is itself a reality generated by multiple interpretations, and community change through appreciative inquiry means, in fact, changing these interpretations and constructing a common, collective, and coherent image.

2. The simultaneity principal refers to the fact that community research and community change are always *simultaneous*. Cooperider considers that any organisation or social system changes in the direction in which the attention of the researcher is focused, calling this a “heliotropic process” (1990), because, “the same as the sunflower turns to follow the sun, so the organisation turns to follow its positive image”²⁰. Action research also considers that *the questions asked by research generate changes in the organisation* due to the presence of the researcher and of the imagination it activates²¹. According to the simultaneity principle, “even the most innocent questions trigger changes”²². This principle, formulated by Cooperider (1999), cancels the myth according to which we first analyse the situation and then decide on the change, because any community changes in some situations without a clear decision being made about it, and when we ask about certain aspects of the community, we effectively start change inside it.

3. The poetic principle refers to the fact that any community is a result of the multiple interpretations given by people, expressed through *language*, which, in its turn, has a formative character, being a part of the constructed world. Language is not only an image of the world, but truly a form of social action. The ideas, representations, images, histories, stories, and metaphors generate events, depending on their *emotional charge* and on the way they are interpreted. *Metaphors* describing the communities are ways of social action for structuring these communities. Community is “like a poem” or “can

be thought as a text”²³ that can be interpreted permanently, and the beauty and the senses of this poem are given by the interpreters.

4. The principle of anticipation states that the destiny of a community is the *positive future image* constructed through the individual creations that influence present events. One may say that *the best way of predicting the future is building it*, starting from the desired images, because *the map precedes reality*: “It is not the territory preceding the map, and it does not survive it, but the map preceding the territory also generates it...”²⁴. Thomas formulates this principle, also known as “the self-fulfilling prophecy”: “if people define a situation as real, then this situation *is real* [author’s emphasis] through the consequences of defining it as real”²⁵. In order to argue for this principle, Cooperider uses the placebo effect used in medicine, and the Pygmalion effect, which shows that a teacher’s image of a pupil is a strong predictor of the actual performance of that pupil.

5. The positive principle concerns the potential and the force *appreciation* has in organisational, and implicitly, in community development, by discovering the positive aspects and by achieving innovative change by anticipating a positive future. “The essence of positive change is one of the largest and broadest unknowns of change management today”²⁶, because classical change management focuses on the analysis and diagnosis of organisational problems and deficiencies. Because “organisation and interpretation habits often omit the positive vision in favour of analysing obstacles, resistances and deficiencies”²⁷, present community management is tributary to the dysfunctional perspective. Formulating and asking the questions is one of the most impacting actions of the agent for change, because *what we ask we shall later find in the community*. In the research on the development of the rehabilitation system, based on a community of children with disabilities in

one particular village, which research we conducted in June 2003, one of the questions asked was about the existence of services offered to families in the village with disabled children who had not been institutionalised. At the time of the research, no such services were identified, because the programme offered by the organisation only pursued family integration and the deinstitutionalisation of the children in the placement centre. In less than 3 months, in that particular village, there have been identified services for the families in the community, including support groups, which fact may indicate that *the questions asked during the research* directed the change in community services. The way we formulate the questions will direct attention to the various aspects of the community, and very probably, will direct change in the community.

Appreciative Inquiry and Action Research

Together with the development of this technique, some significant differences between the two forms of intervention research have been highlighted. The most important is that which Cooperider calls a “*deficiency paradigm*” (2000), due to the fact that Action Research is oriented towards *identifying problems, deficiencies, limitations, and obstacles* and towards solving them: “when organisations are approached from the perspective of deficiency, all the properties and organisations are examined for their dysfunctional but potentially solvable issues”²⁸.

The approach of appreciative inquiry is *in contrast with action research* also with respect to their ontological, epistemological, and methodological aspects. “This approach is in stark contrast with the traditional methods of approaching organisational development, based

on deficit and relying on evaluating and diagnosing the problem (...) this type of methodology develops [traditional - author’s note] implicitly defended universal standards about what is right, good, and acceptable, and consider everything that does not reach these standards as being a problem”²⁹. Any organisation passes, during its existence, through various fazes and may encounter problems, but the important thing in its change is using the appreciative approach, because “any organisation, no matter how conflicting at a given moment, can find a positive practice, a set of experiences at a time in its history when things went well”³⁰ and which can be used in order to construct a positive vision about its future.

Action research aims to solve the problems of the organisation or of the social system by “identifying the dysfunctions and planning the interventions that will reduce these dysfunctions”³¹. The appreciative inquiry does not aim explicitly to solve problems, but to *change the organisation or the social system*, in other words, it proposes “an interactive projection that dissolves the problem by changing the system that generates it”³². Through this form of intervention, “the appreciative inquiry approaches a research perspective that aims to discover, to understand and to bring innovation to organisational processes and order.”³³.

Abandoning the “deficiency paradigm” helps us avoid the negative consequences and the constraints of a problem-centred approach, which increases the identified deficiencies: “traditionally, we isolate a problem, diagnose it and find a solution; unfortunately, one of the effects of this approach is that we magnify the problems and keep them alive”³⁴.

Problem centring is a conservative and limitative approach as far as the “generation capacity” is concerned, because “people learn to do what is possible, real, and less to creatively research possibilities”³⁵. Operating within the mental framework specific to the paradigm of

problem solving leads to conservation of the problem. Some authors take into account the *ethical aspects* of problem centring, stating that “a problem-centred approach in the management of change leaves people demoralised and distressed concerning their own future and the organisation’s³⁶. This is because researching the problem contains in itself the generation of guilt, by the desire to identify the causes of the problem; from this point of view, the organisation must meet pre-established standards, and the problem represents infringing upon these standards. Solving the problem means alignment to standards or establishing a new system of reference.

The process of Appreciative Inquiry

In order to use the Appreciative Inquiry technique, Cooperider and associates developed the 4-D model (the 4 D-s represent the initials of the stages of the appreciative inquiry: Discovery, Dream, Design, Destiny), which explains the stages of the inquiry.

The first stage (Discovery) of the appreciative inquiry is the stage where “what is best” in the community is identified and consists in finding positive “histories,” personal and community experiences considered successful. This stage supposes performing cross-interviews on focus groups so that people can share their positive experiences related to the research theme. One relatively frequent form of appreciative inquiry uses, as an initial manner of finding positive aspects and of documenting them, a list of questions that generate positive interpretations, handed to every community member. Thus, the individuals have the opportunity and the time to reflect on their experiences, on those of their peers, and on those of the community. After this first stage, *group cross inter-*

views and *focus groups* are organised, in which questions from the initial meetings are asked again. The cross-interview supposes writing an interview guide which is supplied to all the participants and each of them can ask questions of the others within the group meetings intentionally organised in the stages of the appreciative inquiry. Starting from the hypothesis that *a community evolves in the direction in which it is researched*, choosing the research topics and constructing the questions become crucially important.

The second stage (DREAM) is the stage where people describe their desires and their dreams related to work, motivations, work relationships, the organisation they work in, the community they live in, etc. This stage aims to construct a collective vision of “what the community would be like,” even as an *ideal image*. The vision is a collective construction of the community members, drawing on the community potential. An important watchword for this stage is “thinking out of the box,” overcoming the limits of the usual thinking about what has been, and constructing images, beliefs, and representations about the organisation, generated by individual positive desires and articulating them in a coherent collective image. These representations appear in the shape of “provocative propositions”³⁷, which are ambitious, pushing the community’s limits, but reachable, because they rely on past experience, characterised as excellence.

The third stage (DESIGN) aims to build *a new community architecture*, oriented towards “what could be,” designing new community structures, processes, and relations capable of bringing the community closer to the *imagined vision* from the previous stage. According to the poetic principle, in this stage are designed the infrastructure and the management system needed in order to support the system vision. This represents a process of *reinventing the community*, based on *imagination*. Starting from the idea that any community can be

interpreted and reinterpreted as a text, Elliot considers that the metaphors about the community or about the organisation represent our interpretations in presenting facts, and that “the construction is not isolated from the present and the future”³⁸. This construction is the result of a permanent “negotiation with the others” of the interpretations based on the members’ memory and imagination. In order to reach the positive vision imagined in the previous stage, the *reconstruction of the past* is necessary, using the imagination (because we can choose different ways of interpreting the same reality) and establishing by consensus concrete short-term and long-term objectives that can lead to the fulfilment of dreams, desires, and projects.

The fourth stage (DESTINY) is the stage of implementing the plans established in the previous stage and supposes *establishing roles and responsibilities, developing strategies*, building new interaction networks within the organisation or community, using resources in order to obtain results. Having gone through the previous stages, the people in the organisation or community become agents for change, having a profound understanding of the purposes, objectives, and tasks that have been constructed through *dialogue* and *consensus*.

The Appreciative Inquiry And Multicultural Relations

From our point of view, approaching the relations between the members of various ethnic groups belonging to the same community is still tributary to the “dysfunction paradigm,” because it has kept in the centre of attention the problems generated by communication dysfunctions, by different interpretation of diversity, and by maintaining different interpretations for ethnic

groups. The Appreciative Inquiry can be an alternative intervention aiming to change the way people construct the reality in which they live, act, communicate, and react, without keeping in the foreground the problems they face. This approach supposes a type of *interactive planning* that relinquishes offering solutions to the identified problems and focuses on *changing the system* that generates these problems. In Romania there has recently been much talk about the “corruption problem” and about finding solutions for decreasing it. The solutions identified are still in the area of the problem (for example, replacing problem persons), and from this point of view, no decrease of the phenomenon is seen, but to the contrary, a qualification of it. From our point of view, solving a problem supposes changing the system that encourages its development and survival, without approaching the problem explicitly.

Similarly, approaching multicultural relations means solving the problems of various categories of persons by *identifying the causes* that generate one problem or another and eliminating them. Most of the time, *eliminating the causes* can have a positive result at the level of social policies regarding the population as a whole, in order to prevent other interethnic problems from appearing. At the level of intervention proper, the most sought-after result is *the decrease of effects* various causes have on people. The Appreciative Inquiry can be used in rebuilding interethnic relations because “it refers both to a research for knowledge and to a theory of collective intentional action, with the purpose of helping the development of the normative vision and of the will of the group, organisation, or of the society as a whole”³⁹. The appreciative vision is provocative and it is not the result of a single mind, but a collective construction based on *negotiation* and *consensus*. From this point of view, Elliott considers that through the approach of the appreciative inquiry it is possible to

achieve “the minimisation of the asymmetry of power and the increase of the level of involvement in the change process... by direct, one-on-one communication”. This idea produces modifications concerning the interpretation process of the community members who are different, the social inclusion generated by a common interpretation of the community reality.

Bearing in mind that “the appreciative inquiry is an arbitrary social construction, whose limits are outlined only by the people’s imagination, and by the collective will”⁴⁰, its application pursues organisational or community change through the *reconstruction of metaphors* the members utilise in speaking of the organisation or the community. Some authors⁴¹ consider that language and words are social artefacts and not only *a mirror of reality*. Words represent “a convention people establish in order to understand each other”⁴² and these conventions *construct the social reality*.

A community is constructed through the interactions people establish and it reflects the multiple ways in which they interpret the past and the present (through memory) and design the future (through imagination); the situations are perceived through the *histories* of various events, phenomena, happenings, etc., or through the metaphors expressed. The interpretations become, unconsciously, a motor of social actions and of the permanent construction and reconstruction of reality. People’s discourse about their community reflects the meanings they give to events, for example, a simple metaphor expresses the way the community is structured, how it works, how it meets the needs of its members or of its customers: “Discourse concerns a set of meanings, metaphors, representations, images, histories, appreciations etc. that, together, produce particular versions of the events”.

In the constructionist approach, the analysis of texts, conversations, communities, and organisations represent

undertakings that capture the ways people construct realities and present them as such. In order to reach a *communal interpretation*, most organisations construct internally, through dialogue and consensus, a *mission*, represented by a metaphor directing the objectives and the entire activity of its members. The communities that do not manage to *construct* a mission cannot reach a communal interpretation of a desired future. Even if they do not introduce change, the meetings for constructing the mission have the role of reliving positive experiences and of re-affirming, collectively, a common image of the future.

The researcher using the appreciative inquiry in order to introduce change in the community must monitor the following aspects⁴³:

a) *To appreciatively discover* the community, by looking for the best examples of success found in the past of its members and to motivate the membership to identify these examples. The appreciative discovery of successful experiences, interpreted as successes by community members, is oriented by the research topic; for example: the motivation of community members, identifying the needs of the members, and adapting the services offered in the community to those needs, etc.

b) *To appreciatively understand* the community, by approaching its problems in depth and by understanding the community contexts that have lead to success in the past.

c) *To help community members to appreciatively amplify* the discovered experiences and to boost these experiences by encouraging their repetition.

From the perspective of social constructionism, which sits at the basis of the appreciative inquiry, we “see what we believe”⁴⁴, and the theory that explains certain phenomena is a representation of our belief. This helps us understand how an organisation or community

can be changed by redefining the way people describe events. The appreciative inquiry uses these ideas, putting in the foreground *appreciation* as a necessary and appropriate force for organisational and community change. It introduces the criterion of appreciative statements as a source of orientation for the organisation, according to the *heliotropic principle*, seen as a paradigm generated by analogy. "In the same way plants orient themselves in the direction of the source giving them life and energy"⁴⁵, organisations orient themselves depending on what ensures their development. Furthermore, the source of community development is, naturally, in the way people see its development, by anticipating future situations. This energy source is generated by the vision people construct and negotiate through dialogue.

Conclusion

The relations between the members of a community can be reconstructed by abandoning the dysfunctional perspective, by creating conditions for the common reading of reality and of the relations between members. Often the cultural stereotypes about various categories of people in the community act as an obstacle to the development of relations based on dialogue and consensus, turning into prejudice and labels. Placing the accent on the positive aspects in an appreciative approach can lead to a restructuring of relations between the members of a community, irrespective of how different they are, through the common reading generated by the common vision of the future. People are different because they are interpreted differently and because they interpret differently certain situations. To have a common reading of reality does not entail uniformity, but rather accepting and

incorporating diversity as a natural form of social relation and interaction.

Notes:

¹ Gergen, K.J., *The social constructionism movement in modern psychology*, in *American Psychologist*, vol 40 (3)/ 1985, p. 266.

² Campbell, D., Coldicott, T. and Kinsella, K., *Systematic work with organizations: a new model for managers and change agents*, Karnac Books, London, 1994, p. 18.

³ Gergen, K.J., *The social constructionism movement in modern psychology*, in *American Psychologist*, vol 40 (3)/ 1985, p. 267.

⁴ Haar, Van Der, D., *A positive change. A Social Constructionist into the Possibilities to Evaluate Appreciative Inquiry*, Tilburg University, Netherlands, 2002, p. 26.

⁵ Cooperrider, DL, Barrett, F. and Srivatsva S, Social construction and appreciative inquiry: A journey in organizational theory, in Hosking, D.M., Dachler, P.H. and Gergen, K.J., *Management and Organization: relational alternatives to individualism*, Aldershot, Avebury, 1995, pp. 157-200.

⁶ Ibid., p. 161.

⁷ Haar, Van Der, D., *A positive change. A Social Constructionist into the Possibilities to Evaluate Appreciative Inquiry*, Tilburg University, Netherlands, 2002, p. 24.

⁸ Ibid., p. 41.

⁹ Gergen, K.J., *Realities and relationships: soundings in social construction*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, p. 60.

¹⁰ Maas, A.J.J.A, Manschot, E.M., Roodink, T.J., *We make sense of all that jazz: mapping in social context*,

in *Career Development International*, vol. 6(7)/2001, p. 373.

¹¹ Gergen, K.J., *Realities and relationships: soundings in social construction*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, p. 82.

¹² Cooperrider, DL, Barrett, F. and Srivatsva S, Social construction and appreciative inquiry: A journey in organizational theory, in Hosking, D.M., Dachler, P.H. and Gergen, K.J., *Management and Organization: relational alternatives to individualism*, Aldershot, Avebury, 1995, p. 157

¹³ Murrell, K.L., *Book review of Appreciative inquiry: change at the speed of imagination*, by Watkins, J.M. and Mohr, B., *Organization Development Journal*, vol. 19(3)/ 2001, p. 92.

¹⁴ Cooperrider, DL, Srivatsva S, *Appreciative inquiry: an alternative to problem solving*, in French, W and Bell, C., *Organizational development and transformation*, Irwin, Burr Ridge, 1994, p. 207.

¹⁵ Johnson, G., Leavitt, W., *Building on success: transforming organisations through an appreciative inquiry*, in *Public personnel management*, vol. 30 (1)/ 2001, pp. 129-130.

¹⁶ Bushe, G.R., *Advances in appreciative inquiry as an organization Development Intervention*, <http://www.gervasebushe.com/aiojdj.htm>, 1999, pp. 1-2.

¹⁷ Elliott, C., *Locating the Energy for Change: An Introduction to Appreciative Inquiry*, International Institute for Sustainable Development (IISD), Winnipeg, Manitoba, Canada, 1999, p. 76.

¹⁸ Cooperrider and Srivatsva, apud. Cojocaru, D., *Ancheta Apreciativă-formă a cercetării-acțiune în schimbarea socială*, in *Revista de Cercetare și Intervenție Socială*, "Al.I.Cuza" University, vol. 2/ 2003, pp. 203-204.

¹⁹ Cooperrider DL, Withney D, *Appreciative Inquiry: Rethinking Human Organization Toward a Positive Theory of Change*, Stipes, Champaign, IL, 1999, pp. 3-27

²⁰ Johnson, G., Leavitt, W., *Building on success: transforming organisations through an appreciative inquiry*, in *Public personnel management*, vol. 30 (1)/ 2001, p. 130.

²¹ Miftode V., *Tratat de metodologie sociologică*, Lumen Publishing House, Iași, 2003, p. 393.

²² Cooperrider and Srivatsva, apud. Cojocaru, D., *Ancheta Apreciativă-formă a cercetării-acțiune în schimbarea socială*, in *Revista de Cercetare și Intervenție Socială*, "Al.I.Cuza" University, vol. 2/ 2003, p. 206.

²³ Elliott, C., *Locating the Energy for Change: An Introduction to Appreciative Inquiry*, International Institute for Sustainable Development (IISD), Winnipeg, Manitoba, Canada, 1999, pp. 14, 15.

²⁴ Wachowski, apud Felluga, D., *Matrix: paradigma postmodernă sau impostură intelectuală?* in Zeffeth, G., *Matrix. Știință, Filozofie și Religie*, Romanian translation., Amaltea Publishing House, 2003, p. 84.

²⁵ Thomas, apud Ungureanu, I., *Paradigme ale cunoașterii societății*, Humanitas Publishing House, București, 1990, p. 124.

²⁶ Cooperrider DL, Withney D, *Appreciative Inquiry: Rethinking Human Organization Toward a Positive Theory of Change*, Stipes, Champaign, IL, 1999, p. 248.

²⁷ Withney, D., *Let's change the subject and change our organization: an appreciative to organizational change*, <http://proquest.umi.com>, 1998, p. 5.

²⁸ Cooperrider DL, Withney D, *Appreciative Inquiry: Rethinking Human Organization Toward a Positive Theory of Change*, Stipes, Champaign, IL, 1999, p. 146.

²⁹ Mantel, M.J. and Ludema, J.D., *From local conversations to global change: experiencing the worldwide*

web effect o appreciative inquiry, in *Organization Development Journal*, vol. 18 (2)/ 2000, p. 49.

³⁰ Liebler, C.J., *Getting comfortable with appreciative inquiry*, <http://geminitative.org/getting.html>, 2002, p. 3.

³¹ Miftode V., *Tratat de metodologie sociologică*, Lumen Publishing House, Iași, 2003, p. 395.

³² Cojocaru, Șt., *Prevenirea abandonului și dezinstituționalizarea copiilor*, in Vasile Miftode (coord.), *Populații vulnerabile și fenomene de auto-marginalizare. Strategii de intervenție și efecte perverse*, Lumen Publishing House, Iași, 2002, p. 47.

³³ Cooperrider DL, Withney D, *Appreciative Inquiry: Rethinking Human Organization Toward a Positive Theory of Change*, Stipes, Champaign, IL, 1999, p. 147.

³⁴ Cox, G., *Appreciative inquiry*, <http://newdirections.uk.com-ai.htm>, 1998, p. 1.

³⁵ Barrett, F., *Creating appreciative learning culture*, in *Organizational Dynamics*, vol. 24 (2)/ 1995, p. 37.

³⁶ Withney, D., *Let's change the subject and change our organization: an appreciative to organizational change*, <http://proquest.umi.com>, 1998, p. 2.

³⁷ Haar, Van Der, D., *A positive change. A Social Constructionist into the Possibilities to Evaluate Appreciative Inquiry*, Tilburg University, Netherlands, 2002.

³⁸ Elliott, C., *Locating the Energy for Change: An Introduction to Appreciative Inquiry*, International Institute for Sustainable Development (IISD), Winnipeg, Manitoba, Canada, 1999, p. 36.

³⁹ Cooperrider DL, Withney D, *Appreciative Inquiry: Rethinking Human Organization Toward a Positive Theory of Change*, Stipes, Champaign, IL, 1999, p. 147.

⁴⁰ Cojocaru, D., *Ancheta Apreciativă-formă a cercetării-acțiune în schimbarea socială*, in *Revista de Cercetare și Intervenție Socială*, vol. 2, "Al.I.Cuza", Iași, 2003, p. 205.

⁴¹ Gergen, K.J., *The social constructionism movement in modern psychology*, in *American Psychologist*, vol 40 (3)/ 1985, pp. 266-275, Withney, D., *Let's change the subject and change our organization: an appreciative to organizational change*, <http://proquest.umi.com>, 1998; Elliott, C., *Locating the Energy for Change: An Introduction to Appreciative Inquiry*, International Institute for Sustainable Development (IISD), Winnipeg, Manitoba, Canada, 1999; Bushe G.R., *Five Theories of Change Embedded in Appreciative Inquiry*, in Cooperrider DL, Sorensen P., Withney D, Yeager T, *Appreciative Inquiry. An Emerging Direction for Organization Development*, Stipes Champaign, IL, 2001; Haar, Van Der, D., *A positive change. A Social Constructionist into the Possibilities to Evaluate Appreciative Inquiry*, Tilburg University, Netherlands, 2002.

⁴² Haar, Van Der, D., *A positive change. A Social Constructionist into the Possibilities to Evaluate Appreciative Inquiry*, Tilburg University, Netherlands, 2002, p. 25.

⁴³ Bushe, G.R., *Advances in Appreciative Inquiry as an Organizational Development Intervention*, in *Organization Development Journal*, Fall, 13 (3)/ 1995, p. 16.

⁴⁴ Bushe G.R., *Five Theories of Change Embedded in Appreciative Inquiry*, in Cooperrider DL, Sorensen P., Withney D, Yeager T, *Appreciative Inquiry. An Emerging Direction for Organization Development*, Stipes Champaign, IL, 2001, p. 24.

⁴⁵ Elliott, C., *Locating the Energy for Change: An Introduction to Appreciative Inquiry*, International Institute for Sustainable Development (IISD), Winnipeg, Manitoba, Canada, 1999, p. 43.



Moral and ethical views of relativistic and radicalistic tendencies¹

Johannes Michael Schnarrer

Prof., Dr.phil., Dr.theol., professor at the University of Karlsburg, and at the University of Vienna.

Author of the books:
Arbeit und Wertewandel im postmodernen Deutschland: Eine historisch, ethisch-systematische Studie zum Berufs- und Arbeitsethos (1996), *The common good in our changing world* (1997), *Allianz für den Sonntag* (1998), *Aktuelle Herausforderungen der Ethik in Wirtschaft und Politik: Perspektiven für das 21. Jahrhundert* (1999); *Anything goes? Sittlichkeit im Zeitalter der Skepsis* (2000); *Komplexe Ethik 1 – basics* (2005).
E-mail: jmschnarrer@yahoo.de

Abstract: The free world stands and falls on its cultural and religious policies, which affect not only the social structures within countries, but also the relations between people and peoples, generations and nations. No culture can exist in the abstract, and therefore no one can take an intelligent interest in cultural and religious affairs without a clear and consistent philosophy of life. However, after years of development we see a widening gap between people and groups in the same society caused by different viewpoints on the same issues. The „fringe population“ becomes more and more disillusioned because of unemployment or poverty. In this marginalized zone lie the strongest roots of radical issues, because these people do not have very much to lose. These people find hope and solutions in the radical ideas of extreme groups, i.e. in religious sects, in right-wing quasi-political groups (the Neo-Nazis) or left-wing groups (Neo-Communists). It may prove fruitful to look into the fundamentals of the tension between relativism and radicalism for a better understanding the role of morality and ethics in a globalized world.

Morality in the extreme sense

One alternative to ethical relativism is moral absolutism. A moral absolutist holds that there are eternal moral values and eternal moral principles which are always and everywhere applicable. There are different versions of the extreme morality. Some absolutists, for instance, hold that the most general principle of morality is absolute, but that, as it is applied in differing circumstances, certain lower-level norms may vary. Other, even more extreme, absolutists claim that all moral norms are everywhere and always the same. Between the two positions is a third position, which holds that the most general principle of morality is everywhere and always the same, and that the moral norms are everywhere and always the same, but these norms have exceptions, which are also everywhere and always the same.

And there is a difference between holding that the principles of morality are universal and eternal and holding that one knows with certainty what the principles are. A person might hold that there are eternal moral principles without being able to produce them. Instead,

Key words:

morality, ethics, culture, religion, society, relativism, radicalism

he might produce various approximations of those principles, which he is willing and ready to modify when he sees they are not exact in their formulations.

However, there is an alternative to absolutism, which does not fall into the category of relativism. This position claims that morality is not eternal. It is an attempt by human beings to adopt principles to govern human society and the lives of those within society, principles that will help people live together and abide by rules that all of them, in their reasonable and objective moments, would accept. Unlike the absolutist, someone holding this position need not claim that some final, ultimate, eternal moral principles exists somewhere, for instance, in the mind of God. He needs only claim that the idea of such a principle forms an ideal toward which ethics strives. He is then content to examine the various moral principles that have been suggested during the history of mankind, and the various ethical theories that human beings have produced. He can see which ones stand up best to rational scrutiny, which ones are most helpful to him, and which ones correspond most closely to the values he perceives. This is not only an individual endeavor, but also a collective one, for we can build on the accomplishments of others as well as on their mistakes. We shall follow this alternative in the succeeding arguments.

Morality in the open sense

Our European society is diverse, a combination of various cultures and traditions. It is heterogeneous in composition, with many ethnic, national and radical groups. Dynamic and changing, it is pluralistic in many ways. It is culturally pluralistic, and it is also, to some ex-

tent, morally pluralistic because of different mentalities and religions.

Four levels of moral pluralism we can distinguish: radical moral pluralism, the pluralism of moral principles, the pluralism of moral practices, and the pluralism of self-realization. Radical moral pluralism describes that state of affairs in which people hold mutually irreconcilable views about morality, such as what the terms right and wrong mean, and which actions are right and wrong. People who hold such radically divergent views, however, do not form a society. To be a society, a group must accept certain fundamental practices and principles. At a basic level, for instance, there must be general agreement that life is worth living, that the lives of the members of the society should be respected, or that people will respect existing differences to the extent that they do not interfere with each other. Some people do not care whether they live or die and also believe it is their moral duty to kill others, it may not be possible to convince them they are mistaken. But people with such a view cannot form a society. To the extent that society and morality go together, the morality of a society must be a shared morality, not a radically pluralistic set of opposing moralities. Yet a society may be morally pluralistic on the other three levels.

Secondly, a plurality of moral principles within a society does not necessarily mean irreconcilable diversity. Pluralism on the level of moral principles is compatible with social agreement on the morality of many basic practices. Such agreement does not necessarily involve agreement on the moral principles different people use to evaluate practices. The vast majority of the members of our society, for example, agree that murder is wrong. Some members of our society operate only at the level of conventional morality, and do not ask why murder is wrong. Some may believe it is wrong because the God in whom they believe forbids such acts; others because it

violates human dignity; others because murder has serious consequences for society as a whole, and so on. Each of these involves a different moral principle. These different principles are compatible with similarity of moral judgments.

Further, we look on the third level, where we see specific actions. On this level, we encounter a variety of moral opinions about some of them. This pluralism regarding moral practices may stem from differences of moral principles, but it may also stem from differences of fact or of perception of facts, differences of circumstances, or differences in the weighing of relevant values. Even when there is basic agreement on principles, not all moral issues are clear. In a changing, dynamic, developing society there is certainly room for moral disagreement, even if there is unanimous agreement that what helps the society to survive is moral. New practices might be seen by conservatives as threatening the society's survival, and the same practice might be championed by others as the necessary means for survival. Pluralism of practices, however, is compatible with areas of agreement, and this is usually the case.

On the fourth level of moral pluralism is that of self-realization. As long as the members of a society abide by the basic moral norms, they are allowed, in such a pluralistic society, to choose freely their other values and their life-styles. This constitutes a kind of moral pluralism, because self-development and fulfillment, according to some views, are moral matters. A society that allows divergence of self-development within the basic moral framework tolerates a great many differences that would not be allowed or found in a homogeneous society.

Morality in Europe and America

Moral pluralism of the second, third and fourth kinds are found in the USA, but most of them also in Europe. These varieties of pluralism do not imply normative ethical relativism, and in fact they presuppose a wide common background of moral practices. The diversity of moral practices that we encounter is often so striking that we forget the similarities. But respect for human beings, respect for truth, and respect for the property of others are all commonplaces found in America and Europe, making social life possible. With this background of moral pluralism, we have adopted laws to enforce common moral norms, to define proper areas of toleration, and to provide adjudicatory functions in cases of moral disputes on socially important issues.

And if one considers the cohesiveness of the American and the European society, despite its pluralism, and then thinks about the diversity of the rest of the world, one should understand the difficulty of making some moral judgments on the international level. Europe is different pluralistic as the United States, because of its longer traditions, and still today, Europe is not unified in the whole sense. There are certainly some basic similarities in all the moral codes and views held in each country and region of the world. In every country, the murder of members of the society is prohibited, otherwise no society would exist. In all them, lying is immoral; otherwise there would be no secure social interaction. There is respect for property, however defined; if this were not so, no one would be able to count on having what is needed to live. Yet the way in which the nations of the world form a society is at best a tenuous one. National sovereignty limits the extent to which any nation wishes to abide by a tribunal higher than itself. For instance, on the international level, law cannot always play the same mediating and adjudicating role it does in the United States, because there is still no generally acknowledged body to enforce such law. The differences that divide na-

tions are much more profound than the differences that divide members of the same society. The notion of a common morality for everyone in the world, pluralistic in nature but providing a basic framework within which all can work, is a goal still to be achieved, not a present reality. There is, however, sufficient agreement among societies to allow business to be carried on internationally. But even in business there are a host of unresolved problems... The moral intuitions, feelings, and beliefs of most people have been primarily focused within their own society, and on the level of personal morality. Their moral views on an international level of obligations among nations are less well informed, partly because people in general have not given it much thought. We find, therefore, few ready answers to questions on this level.

Concluding the topic of moral pluralism, however, we can put to rest the question some people raise when speaking of morality, for instance in business. The question is: Whose morality? This is a bogus question. Moral pluralism in the open society presupposes a society, and if a society is to function, it must have a large core of commonly held values and norms. These norms form the common morality of the society. They are yours, mine, and ours. We hold them as applicable to everyone. In areas of serious differences the clash of moral views must be decided by public debate, and perhaps by legislation. Moral arguments are raised and countered until clarity emerges, or until a way of resolving the problem, while recognizing differences, is worked out. It is not true, therefore, that when faced with moral claims against me or my work or life practices I can dismiss them as being

your moral views and not mine. Moral claims are universal in this sense of view.

Questions of culture

One property of the human person is his ability to achieve true and full humanity only through culture, that is, through the cultivation of the goods and values of nature. In human life, nature and culture are intimately linked. Culture refers to all things which go to the refining and developing of man's diverse mental and physical endowments. Human beings strive to subdue the earth by knowledge and labor. Culture humanizes family and civic social life through improved customs and institutions. In his works, man expresses the great spiritual experiences and aspirations of men throughout the ages; he communicates and preserves them to be an inspiration for the progress of all mankind. Because culture has historical and social overtones, and may carry sociological and ethnological connotations, one can speak of a plurality of cultures.

Circumstances of life today have undergone such profound changes on a social and cultural level that one is entitled to speak of a new age of human history. New ways are open for the development and diffusion of culture. Factors which have occasioned it have been the tremendous expansion of natural and human sciences, the increase of technology, and the advances in developing and organizing the media of communications, and expansion of goods according to the globalization. Modern culture is characterized as follows: the exact sciences foster to the highest degree a critical way of judging; recent psychological advances furnish deeper insights into human behavior; historical studies tend to make us view things under the respect of changeability and evolution;

customs and patterns of life become more uniform daily; industrialization, urbanization, and other factors which give birth to new patterns of thinking, of acting, and of use of leisure; heightened media of exchange between nations and different branches of society open up riches of different cultures to every individual, so that a more universal form of culture is gradually taking shape, and through it the unity of mankind is being fostered and expressed in the measure that the particular characteristics of each culture are preserved.

In each nation and social group, a number of men and women grow conscious that they are the craftsmen and molders of their community's culture. Worldwide, the sense of autonomy and responsibility increases with effects of greatest importance for the spiritual and moral maturity of mankind. We are witnessing the birth of a new humanism (with all positive and negative effects to the societies) where man is defined before all else by his responsibility to his brothers and sisters and at the court of history. In such circumstances, man feels responsible for the progress of culture and nourishes high hopes for it, but foresees numerous conflicting elements he must resolve. Human culture must evolve today and tomorrow so that it will develop the whole human person harmoniously and integrally and will help all men fulfilling the tasks to which they are called, especially believers who are fraternally united at the heart of the human family.

Culture must be subordinated to the integral development of the human person, the good of the community and of the whole of mankind. Man must be encouraged to develop his faculties of wonder, understanding, contemplation, of forming personal judgments and cultivating a religious, moral and social sense. Since culture flows from man's rational and social nature, it has continual need of rightful freedom of development and a legitimate possibility of autonomy according to its own principles. It demands respect and enjoys certain inviola-

bility, provided the particular and universal rights of individuals and the community are safeguarded within the limits of the common good.

It is more difficult nowadays than in the past to form a synthesis of the arts and different branches of knowledge. While the constituent elements of culture are on the increase, there is a decrease in the individual's capability to perceive and harmonize them, so that the picture of a „universal man” has almost disappeared. Still, each man has the duty to safeguard the notion of the human person as a totality in which predominate the values of intellect, will, conscience, and brotherhood, since these were established by the „Human Rights”. This education has its source and cradle in the family where children, in an atmosphere of love, learn the true scale of values, while approved forms of culture are almost naturally assimilated by the developing minds of adolescents. Because of the boom in book and computer publications, and new techniques of cultural and social communication, there are many more opportunities favorable to the development of a universal culture. Leisure time should be used to refresh the spirit and strengthen the health of mind and body by means of voluntary activity and study; of tourism to broaden the mind and enrich man's understanding of others; and by means of physical exercise and sport. Believers should cooperate in the cultural framework and collective activity characteristic of our times to humanize and imbue them with a true human spirit of tolerance and balance, devoiding radicality! These advantages are insufficient to confer full cultural development unless they be accompanied by a deeply thought out evaluation of the meaning of culture and knowledge of the human person.

The relativism in the cultural sense

Reletavists defend their position by appeal to anthropological data indicating that moral rightness and wrongness vary from place to place and that there are no absolute or universal moral standards that could apply to all persons at all times. They add that rightness is contingent on cultural beliefs and that the concepts of rightness and wrongness are therefore meaningless apart from the specific contexts in which they arise. The claim is that patterns of culture can only be understood as unique wholes and that moral beliefs about normal behavior are thus closely connected in a culture to other cultural characteristics, such as language and fundamental political institutions. Studies show, they maintain, that what is deemed worthy of moral approval or disapproval in one society varies, both in detail and as a whole pattern, from moral standards in other societies. This form of relativism has plagued moral philosophy, and many philosophical arguments have been advanced in criticism of it. Among the best-known criticisms is that there is a universal structure of human nature, or at least a universal set of human needs, which leads to the adoption of similar or perhaps identical principles in all cultures. This factual argument rests at least partially on empirical claims about what actually is believed across different cultures.

But even more important than this empirical thesis is the argument that although cultural or individual beliefs vary, it does not follow that people fundamentally disagree about ultimate moral standards. Two cultures may agree about an ultimate principle of morality yet disagree about how to apply the principle in a particular situation or practice. For example, if personal payments for special services are common in one culture and punishable as bribery in another, then it is undeniable that these customs are different, but it does not follow that moral principles underlying the customs are relative. One culture may exhibit the belief that practices of

grease payments produce a social good by eliminating government interference and lowering the salaries paid to functionaries, while the people of another culture may believe that the overall social good is best promoted by eliminating all special favors. Both justifications rest on an appraisal of the overall social good, but the people of the two cultures apply this principle in disparate, indeed apparently competing ways.

And this possibility indicates that a basic or fundamental conflict between cultural values can only occur if apparent disagreements about proper principles or rules occur at the level of ultimate moral principles. Otherwise, the apparent disagreements can be understood in terms of, and perhaps be arbitrated by, appeal to deeper shared values. If a moral conflict were truly fundamental, then the conflict could not be removed even if there were perfect agreements about the facts of a case, about the concepts involved, and about background beliefs.

If those are opposed to relativism, then it does not need, however, rely on this argument alone. Suppose that certain persons or cultures do not agree on an ultimate principle so that their ultimate moral norms are in fact culturally relative. It does not follow from this disagreement that there is no ultimate norm or set of norms in which everyone ought to believe. To see this point, consider an analogy to religious disagreement: From the fact that people have incompatible religious or atheistic beliefs, it does not follow that there is no single correct set of religious or atheistic propositions. Given current anthropological data, one might be skeptical that there could be a compelling argument in favor of one system of religion or morality. But nothing more than skepticism seems justified by the facts adduced by anthropology, and nothing more than this skepticism would be justified if fundamental conflicts of beliefs were discovered. Skepticism of course presents serious philosophical issues, but alone it does not support relativism; and

skepticism leaves ethical theories free to try to determine which is the best set of moral beliefs.

Relativistic viewpoints in the normative sense

Some cultural relativists might reasonably be said to hold that „what is right at one place or time may be wrong at another.” This statement is ambiguous, however, and can be interpreted as a second form of relativism. Some relativists interpret „what is right at one place or time may be wrong at another” to mean it is right in one context to act in a way that it is wrong to act in another. This thesis is normatic, because it makes a value judgment; it delineates which standards or norms determine right and wrong behavior. One form of this normative relativism asserts that one ought to do what one’s society determines to be right – a group or social form of normative relativism; and a second form holds that one ought to do what one personally believes is right – an individual form of normatic relativism. This normative position has sometimes crudely been translated as „anything is right or wrong whenever some individual or some group judges that it is right or wrong.” However, less crude formulations of the position can be given, and more or less plausible examples can be adduced. One can hold the slightly more sophisticated view, for example, that in order to be right something must be conscientiously and not merely customarily believed. Alternatively, it might be formulated as the view that whatever is believed is right if it is part of a well-formed traditional moral code of rules in a society – for example, a medical code of ethics developed by a professional society.

And the evident inconsistency of this form of relativism with many of our most cherished moral beliefs is one major reason to be doubtful of it. For example, not general theory of normative relativism is likely to convince us that we must tolerate all acts of others, although that is exactly the commitment of this theory. At least some moral views seem relatively enlightened, no matter how great the variability of beliefs is; the idea that practices such as slavery cannot be evaluated across cultures by some common standards seems patently unacceptable. It is one thing to suggest that these practices might be excused, still another to suggest that they are right. But how can normative relativism be refuted?

Morality is concerned with practices of right and wrong transmitted within cultures from one generation to another. The terms of social life are set by these practices, whose rules are pervasively acknowledged and shared in that culture. Within the culture, then, there is a significant measure of moral objectivity, because morality by its nature does not exist through a person’s individual judgment. Individuals cannot create it by stipulation or correctly call a personal policy a morality. Such moral individualism would be as dubious as anarchism in politics and law is, and none of us readily accepts a declaration by another person that his or her political and legal beliefs are validly determined by himself or herself alone. It is, of course, true that some moral codes and practices must be formulated within social institutions and will be modified over time. But this fact does not mean that moral rules can be created without regard for the prevailing morality or be invented like the latest technology. For example, a hospital corporation cannot develop its professional ethics from whole cloth. No hospital chain can draw up a code that brushes aside the need for confidentiality of patient information, or that permits surgeons to proceed without adequate consents from patients; and a physician cannot make up his or

her individual „code” of medical ethics. Room for invention or alteration in morality is thus restricted by the broader understanding of morality in the culture. Rules cannot be moral standards or beliefs simply because they are so labeled. If relativism means they can be so invented or labeled, then relativism is mistaken.

However, it must be acknowledged that this particular defense of objectivity in morals is not transcultural and so does not refute cultural forms of relativism. This argument only supplies strong reasons for doubt about individual relativism. Can an equally strong reason be given for rejecting cultural forms? One plausible answer is that cultural relativism is not definitively refutable but may nonetheless be a theory of morality that deserves to be discarded in living the moral life. One argument to this conclusion appeals to the unacceptable consequences of accepting any form of cultural relativism, especially if relativism has the effect of preventing serious reflection on and resolution of moral problems. Consider this analogy: If a husband and a wife have a serious disagreement over whether to allow a handicapped newborn to die, they place different values on the life of the infant and they may have different views of family life and their relationship. Their problem will not vanish simply by declaring that their views about children are relative to their different views about the value of fetal life, family life, and spousal relationships. Their problem is in pressing need of resolution, and among reasonable persons resolution will come only through hard thinking and perhaps considerable negotiation and compromise – the time-honored way of handling problems through diplomatic channels, for example.

With pressing moral problems, similarly, even if extraordinarily different viewpoints prevail a resolution is still needed, and there is no reason to think it is not possibly by appeal to some range of shared values. From this perspective, trans-individual moral reflection is in order

even if relativism is entirely true. When two parties argue about some serious, divisive, and contested moral issue – killing animals or withholding information from contracting parties, for example – we tend to think that some genuinely fair and justified compromise may be reached, or perhaps we remain uncertain while anticipating the emergence of the best argument. We seldom infer from the mere fact of a conflict between beliefs that there is no way to establish one view as correct or as better argued than the other – or certainly that there is no ground for compromise. The more absurd the position advanced by one part, the more convinced we become that some views being defended are mistaken or require supplementation. We are seldom tempted to conclude that there could not be any correct ethical perspective or any reasonable negotiation that might resolve disputes among reasonable persons. One use of ethical theory is to provide a structured approach to moral reasoning that enables us to work on these problems. This use entails a rejection of normative relativism and questions the need for any form of commitment to relativism. And a much more dangerous form of thinking is the fundamentalism!

Radical religious views and actions

Radicalism in the sense of belief essentially applies to those who have split off from modern Christianity’s mainline developments; these dissenters hold to inerrancy of Scripture, see both the faith and the world caught in a militant struggle between the faithful and the secularizers or compromisers, and understand history in terms of a dispensational premillennialism. These features differentiate radicalists from other evangelical and conservative thinkers who accent the five smooth stones by which the Goliath of secular humanism is to be slain:

substitutionary atonement, Christ's imminent return, the reality of eternal punishment, the necessity of personal assurance of salvation and the truth of the miracles.

It has to be mentioned that every religion is based on certain radical and fundamental views; and radicalism arises when these basics are imperiled, obscured or ignored. All religions contain, at their core, something like a metaphysical and moral view about what is true, reliable and worthy of ultimate loyalty. In complex religions, a great number of doctrines, religious practices and symbols are thought to point to the transcendent vision. When this vision becomes blurred, neglected, threatened or subject to neglect, the basics are not only reasserted, but also reasserted in specific formulas or cultic forms that are often confused with fundamentals themselves. „Reassertion” is in this circumstance a decisive term, for radicalism seems to rise when the authoritative bearers of religious tradition are perceived as falling into intellectual drift, when those responsible for cultivating and propagating the vision do not, cannot or will not defend the fundamentals that give the vision articulate form, or when they begin to advocate changing the definition of what is basic. This is one reason why movements that approximate radicalism often attack the established clergy first, and why they manifest both anti-intellectual and schismatic tendencies.

But here, the term „anti-intellectual”, however, must be used cautiously, for radicalism internally develops elaborately rationalized schemes to explain almost everything, and it often develops a striking commitment to a dogmatic lay intellectuality. Unable to develop an apologetic that meets the tests of adequacy from cosmopolitan scholars, it enforces its doctrine by exclusion, by intensifying internal discipline or by coercion. These tendencies are exemplified by early Christian heresies that doubted any possible relationship between Jerusalem and Athens,

and developed an extensive legalistic theology against the compromising church.

Radicalism in the sense of fundamentalism tends to arise in lower and lower-middle classes at times of class mobility. Here, the nonradicalists must be cautious, for our hostility to fundamentalistic thought may be tinged with classism. Nevertheless, downward mobility appears to be the occasion for the rise of radicalism; some scientists call people of this religious radicalism also fundamentalists. But the term radicalists is broader and therefore more appropriately. More often, radicalism tends to arise when the nonprivileged classes experience upward mobility after being converted to a highly disciplined piety that has carried them through tragedy and pain. Class mobility, however, occurs in many places and at many times without rendering a radicalism. Several other conditions besides mobility seem also to be required, like the presence of a charismatic leader who defines reality for those whose world is threatened by chaos.

Although, radicalism tends to arise in prophetic religious traditions. And they may begin in priestly, mystical or communal religious traditions, radicalist-like movements seem to be found more frequently in those religions that claim to have received through revelation or great discovery a grand message of new truth, which must be delivered and which turns all ordinary understandings on their head. Prophetic religion differs from other kinds of religion in that it is willing to condemn culture, society and even the people whom it attracts, as well as those whom it rejects for failing to heed or embrace its message. If the movement survives early hostility and adjusts to the demands of social and economic life, however, radicalism will tend to become more mystical, communal and priestly. In the process, it often incorporates the values of the social environment, becoming, in fact, little more than the legitimizer of its social context. And it seems to be impossible to predict

whether radicalism will be left-wing or right-wing. Because radicalism must draw its adherents from among those who are outside the religious mainstream, it tends to ally with populist extremes. Radicalism tends to oppose pluralism and freedom, preferring authoritarian social structures, whether of the right or the left.

Radicalism like fundamentalism ordinarily requires texts, for example a scripture, as the exclusive source and norm of its authority. In this, radicalism differs from religious that focus on a person or a cultic practice. An enduring radicalism is difficult to maintain in some religions. Although all the world's great religions have seen something like radicalism come and go, some religions are so constituted that radicalism cannot claim to be the authentic representation of that tradition. Hence radicalist movements in these religions either fragment into tiny factions or modulate to join the mainstream.

In the case of radicalism, a definite orthodoxy is linked to a specific orthopraxy, forming a manifest power structure that will, it is believed, confirm its truth to history. Key terms in radicalism include belief, obedience and enforcement. These are seen as decisive because either they are predetermined, or those who do not observe them will experience the damning consequences. Those who do believe, obey and enforce what is already predetermined become true agents of the ultimate power of history. Those who do not believe, obey, enforce or submit themselves to enforcement will be destroyed in a great crisis, either apocalyptic or revolutionary. All religious radicalisms tend toward a political religiosity or a political theology in the sense that they establish an identity between religious community and whatever political community has coercive authority. All religions are, to be sure, social in character; if they do not incarnate in some specific social group and give guidance about living in community, they dissipate. Nonradicalists, on the other hand, make a distinction be-

tween the decisive religious community and the political authority, even if there is a good bit of mutual influence.

Only a few decisive ways are able to confront and combat religious radicalism, like constantly clarifying the basis of faith in a critical and dialogical apologetic; like preserving the distinction between church and state, and between religious and political institutions; like being willing to declare that radicalism is schismatic and heretical, and being able to show why this is the case when militants attempt to take over or subvert serious religious understandings and communities; being sensitive to those persons or groups whose frameworks for living are threatened by social change or persecution (humans require a sense of vision and security); loving one's enemies (treating the radicalists with charity and grace, while leading them to a larger, deeper and broader vision of that to which they are attached, attempting always to draw them into a wider – also ecumenical – conversation). But the most important thing to do is making this radicalists more sensitive for freedom, tolerance and open mind.

Ethical considerations and conclusion

The fact of moral disagreement raises questions about whether there can be correct or objective moral judgments. Cultural differences and individual disagreements among friends over issues like terrorism, abortion, euthanasia, and the right to health care (especially in America) led many to doubt the possibility that there are correct and objective positions in morals. This doubt is fed by popular aphorisms asserting that morality is more properly a matter of taste than reason, that it is ultimately arbitrary what one believes, and that there is no neutral standpoint from which to view disagreements.

The tension between the belief that morality is purely a matter of personal or social convention and the belief that it has an objective grounding leads to issues of relativism in morals. Moral relativism is no newcomer to the scene of moral philosophy. Ancient thinkers were as perplexed by cultural and individual differences as moderns, as is evidenced by Plato's famous battle with a relativism popular in his days. Nevertheless, it was easier in former times to ignore cultural differences than it is today, because there was once greater uniformity within cultures, as well as less commerce between them. The contrast between ancient Athens and modern Manhattan or modern Paris is evident, and any contemporary pluralistic culture is saturated with individuality of belief and lifestyle. At the same time, we tend to reject the claim that this diversity compels us to tolerate racism, social caste systems, sexism, genocide, and a wide variety of inequalities of

treatment that we deeply believe to be morally wrong but find sanctioned either in our own culture or in others.

Our world today is not any more secure. Radicalism, fundamentalism and extremism is wide spread. But what can we do in such a difficult situation? At first, everybody has to look to himself or herself for evaluating his/her own social environment. Many people make a lot of compromises in the everyday life. What it needs is more civil courage to show and to say the right thing in the unclear situation. In the case of religion but also the cultures and continents we need even more dialogue between them, for a better understanding of each other's positions. The ethical values can be a very important tool finding a common ground for discussions.

Notes:

¹ Cf. J. M. Schnarrer; *Komplexe Ethik 1 – basics*. Vienna 2nd ed. 2005.

Multidimensional Approach to Religion: a way of looking at religious phenomena

Abstract: Modern societies have by nature a corrosive effect on traditional forms of religious life and lead to decline in the scope and influence of religious institutions and in the popularity of religious beliefs. This article argues that prophecies of traditional secularization theory failed to predict the future of religion in the contemporary world. Although modernity caused a degree of rupture between religion and society, there has also been a global revival of religion in the last two or three decades. In order to understand the transformation of religion and its comeback, various manifestations and expressions of religion must be analyzed. This article shows that religion is a multidimensional phenomenon. One's acceptance of and position towards a supernatural being, towards an ultimate reality and its manifestations involve a multidimensional process that includes attitudes, beliefs, emotions, experiences, rituals, and community and belonging. This article concludes that a multidimensional approach to religion, if revised and re-developed by taking into account the varieties and specificities of Islam, can help us better understand the Muslim world, enable us to make cross-cultural comparisons about the status of religions, and finally to equip us to make better predictions about the future of religion.

Current developments and recent social and cultural transformations under the forces of globalization indicate that the prophecy of traditional secularization thesis seems to have failed to capture the ongoing influence of religion. Proponents of secularization theory such as Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann and Karel Dobbeldare established an unavoidable and casual connection between the beginning of modernity and the decline of traditional forms of religious life. Generally speaking theorists of secularization process argued that religion would lose its influence on social and political life once the society absorbs the values and institutions of modernization. For Wilson¹ for example “secularization relates to the diminution in the social significance of religion”. Shiner² on the other hand, identifies six types or areas of secularization with several predictions about the future of religions. Before we move onto the analysis of whether these predictions came through or not in the real world, it will be a useful exercise to remember the range of prophecies. Shiner's first type of secularization is the decline of religion, which pointed out that “the previously accepted symbols, doctrines and institutions lose prestige and influence. The culmination of secularization would be a religionless society”³. The second type of secularization - “conformity with this world” - pre-

Talip Kucukan

Associate Professor of Sociology, Center for Islamic Studies, Istanbul, Turkey.

Author of the book:

Politics of Ethnicity, Identity and Religion: Turkish-Muslims in Britain (1999). Co-author of the books: Dogal Afetler ve Din: Marmara Depremi Uzerine Psiko-Sosyolojik Bir Arastirma (2000); Avrupa'daki Türklerin Türkiye – Avrupa Birliđi Yılıpkilerine Etkileri - Hollanda Örneđi- (2004). E-mail: Talip.kucukcan@isam.org.tr

Key words:

religion, secularization, modernity, revival of religions, religious experience, Islam

dicted that “the religious groups or the religiously informed society turns its attention from the supernatural and becomes more and more interested in this world”⁴. The third type of secularization - “disengagement of society from religion” - claimed that “society separates itself from religious understanding which has previously informed it in order to constitute itself an autonomous reality and consequently limits religion to the sphere of private life”⁵. The fourth type, described as “transposition of religious beliefs and institutions”, prophesized that functions of religious knowledge, behavior and institutions would have a world-based outlook.

“Desacralization of the world”, as the fifth type of secularization, predicted that the world would gradually be deprived of its sacral character and become an object of rationally explained sphere, rationality replacing supernatural beliefs mysterious approaches. The sixth type of secularization, taking the form of “movements from sacred to a secular society”, on the other hand refers to social change, and indicates that the secularization will be completed when all the decisions in society are based on rational and utilitarian considerations rather than religious principles⁶. Contemporary developments on the globe and recent debates in social sciences indicate that such comprehensive claims and predictions of the secularization theory have only limited validity and success, most of them being confined to Western Europe. Davie⁷ describes this as an exception rather than the rule, even though the old thesis holds, evidencing that in the last two hundred years secularization has made an immense progress⁸.

Although modern societies have by nature a corrosive effect on traditional forms of religious life and lead to decline in the scope and influence of religious institutions and in the popularity of religious beliefs⁹, as Bell¹⁰ notes, existential questions of culture remain inescapable and “some new efforts to regain a sense of the sa-

cred point to the direction in which our culture – or its sentient representatives - will move.” After observing the global rise of religion, Peter L. Berger¹¹, who was once the proponent of secularization theory, admits “that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today, with some exceptions.... is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever”. He argues that the whole body of literature explaining secularization and its repercussions is essentially mistaken. Modernization did not necessarily lead to the decline of religion. Even in highly modernized societies like the European ones, religion succeeded to preserve its presence especially in individual consciousness if not institutionally. Regarding the relation between religion and secularization in Europe, Danièle Hervieu-Léger makes a strong point in her acclaimed book *Religion as a Chain of Memory* where she argues that a *chain* connects an individual believer to a community, and the *tradition* (or the collective memory) constitutes the basis of the existence of this community. Hervieu-Léger¹² contends that “by placing tradition, that is to say reference to a chain of belief, at the center of the question of religion, the future of religion is immediately associated with the problem of collective memory.” Modern European societies, especially France, she argues, have experienced a crisis of collective memory to some degree which led to a break in the chain depriving the memory of religion. She¹³ concludes however that the chain that connects memory to religion is being re-invented in modern European societies.

Recent developments and contemporary social, cultural and political transformations clearly show that religion is an important force today. There is an increasing tendency towards religion in USA, the Middle East, the East Asia, the South America, the Eastern Europe and numerous other places. Transnational religious networks are being formed and communication revolution en-

abled religion to become a global reality in world politics. Scholars and thinkers spend tremendous effort to analyze the nature and transformation of religion both in its traditional and modern forms. This article aims to chart influential approaches to understand this universal phenomenon known as religious commitment and to examine leading theories concerning dimensions and measurement of different aspects of religiosity and religiously informed behavior. Political scientists, anthropologists, psychologists and sociologists have been concerned with various aspects of religion and its influence on individual and society as well as with the measurement of religiosity and religious commitment since the establishment of these disciplines. No matter how we define religion, it has many aspects and dimensions. As pointed out by Wearing and Brown¹⁴ the question of dimensionality remained a persistent question in the analysis of religious beliefs, attitudes and behaviors. In the last two decades sociologists and psychologists of religion have spent considerable time and energy to the conceptualization and measurement of religious commitment¹⁵. Discussions on the nature of religious commitment moved from simple and reductionist arguments as whether religiosity is a unitary phenomenon or a multidimensional matter towards more sophisticated issues culminating in synthesis of various theoretical frameworks which were developed for the analysis of this complex phenomenon. In order to make a meaning of current developments as a whole and to see in which areas secularization is effectively taking places, it is a necessary exercise to look at relevant theories.

There are numerous definitions of religion. Since there is no universally agreed meaning of religion it may mean different things to different people. As Thrower¹⁶ points out in the concluding chapter of his book *Religion: The Classical Theories*, the first thing that will strike anyone trying to answer the question of what is re-

ligion, “will be the sheer number and variety of (these answers), the second will be the realization of how little, if anything, these answers have in common and the third (...) will be the realization of how culture bound the majority of these answers are.” As the purpose of this article is not to delve into many meanings of religion, suffices it so say that depending on social and cultural contexts and their mind-sets, people perceive and understand religion in different ways. Even within the same religious tradition there are varieties of interpretations regarding the meaning of religion and its relations to individual and society. Religions cannot be perceived as monolithic belief systems because monolithic approaches to religion fail to appreciate the variety of religious experiences and expressions of religious orientation¹⁷. As displayed throughout human history religions are not static but dynamic forces. It is this dynamism and fluidity, which enable religions to survive on personal as well as societal levels.

Religious commitment entails more than one dimension. As McGuire¹⁸ rightly notes ‘there are many facets of religion.’ One’s acceptance of and position towards a supernatural being, towards an ultimate reality and its manifestations involve a multidimensional process comprising attitudes, beliefs, emotions, experiences, rituals, the community and the feeling of belongingness. Hill and Hood¹⁹ argue that ‘any construct as complex as religion is likely to be multidimensional in nature’ ‘because religion deals with people’s ultimate concerns and provides both personal and social identity within the cosmic or metaphysical background.’ Research on religious commitment supports this observation and indicates that religiosity is not a one-dimensional experience in individuals’ lives²⁰. This means that religious orientation has various dimensions. One of the earliest theorists on the dimension of religiosity proposed a four-dimensional model in approaching religious orientation and religious

group involvement²¹. Lenski, from the point of view of the content, identifies these dimensions as follows: 1- the 'associational' dimension, which includes frequency of religious involvement in worship and prayer services; 2- the 'communal' dimension, which relates to the preference and frequency of one's primary-type relations; 3- the 'doctrinal orthodoxy', which refers to the intellectual acceptance of the prescribed doctrines of the church; and 4- the 'devotionalism', which involves private or personal communion with God through prayers, meditation and religious behavior. As these dimensions indicate, religious commitment has cognitive, relational, behavioral and ritualistic components

Glock²² has also contributed to the discussions on the conceptualization of religious orientation by proposing a five-dimensional model²³ of 'conceptual framework for the systematic study of differential commitment to religion.' Glock argues that despite the great variety of details, all world religions share general areas in which religiosity is manifested. These are the five core dimensions of religiosity: 'the experiential', 'the ritualistic', 'the ideological', 'the intellectual', and 'the consequential'. According to Glock²⁴, the 'experiential dimension' of religiosity refers to the achievement of direct knowledge of the ultimate reality or to the experience of religious emotions in the form of exaltation, fear, humility, joyfulness and peace. The 'ideological dimension' gives recognition to the fact that all religions expect that the religious person should hold certain beliefs to which followers are expected to adhere. The 'ritualistic dimension' includes specific religious practices expected of religious followers to perform either individually or communally. Among them prayer, worship, pilgrimage and feasting can be mentioned. The 'intellectual dimension', in Glock's framework, is constituted by the expectation that the religious person should have some knowledge about the basic tenets of his/her faith and its religious scrip-

tures. The 'consequential dimension', on the other hand, encompasses man's relation to man. This means that the 'consequential dimension' includes religious prescriptions, which determine the attitudes of the adherents as a consequence of their religious belief. Glock argues that these are the core dimensions of religious commitment being shared by different religions of the world.

On the basis of this five-dimensional explanatory framework, Stark and Glock²⁵ attempted to document the nature of religious commitment in America and added several sub-dimensions to the original framework. In what concerns religious belief 'orthodoxy', 'religious particularism' and 'ethicalism' were used as indicators for measuring the religious belief. 'Worship', 'communion', 'organizational participation', 'financial support', and 'saying table prayers' or 'grace' were used, on the other hand, as the main indicators of performing religious practices and rituals. Later, Faulkner and DeJong²⁶ devised items and developed a scale in order to test Stark and Glock's five-dimensional model of religiosity. Faulkner and DeJong used 23 items of the scale to see the interrelationship among the five dimensions of religiosity. Their findings led them to conclude that these dimensions were positively related. After the analysis of correlations among the five dimensions of religiosity, they also argued that their findings 'indicate the interdependent nature of these measures of religious involvement'. However, Faulkner and DeJong²⁷ pointed out that 'the degree of relationships differs for the various dimensions. This diversity in degree of relationships lends support to the view that religious involvement is characterized by several dimensions'. Nudelman²⁸ also tried to measure the dimensions of religious commitment by using the model proposed by Glock²⁹, Stark and Glock³⁰. After analyzing data on Protestant and Roman Catholic Church members, Nudelman concluded that 'devotion' and 'participation' appeared to be two important dimen-

sions of religiosity. Based on his findings, he further argued that religious commitment was neither a one dimensional nor a multidimensional phenomenon.

Some researchers widened the scope of scales and measures regarding the multidimensionality of religion. King³¹, for example, has developed a framework for the analysis of religious commitment and proposed nine dimensions to measure religiosity. These dimensions are delineated as 1- 'Credal Assent and Personal Commitment' which refers to the acceptance of the fundamental tenets of a religion such as belief in God, the Scriptures, eternal life, salvation etc.; 2- 'Participation in Congregational Activities' which is about taking part in organized religion such as participating in Church activities regularly and actively; 3- 'Personal Religious Experience' which encompasses prayer, repentance and union with God; 4- 'Personal Ties in the Congregation' which includes church membership and frequency of meeting fellow-believers and organizing social events with them; 5- 'Commitment to Intellectual Search Despite Doubt' which relates to critical stimulation and search for meaning; 6- 'Openness to Religious Growth' which includes moral growth and continuous struggle to understand religion better; 7- 'Dogmatism'; 8- 'Extrinsic Orientation'; 9- 'Financial Behavior and Financial Attitude' which refers to donations to church or financial contribution to religious events; and lastly, 10- 'Talking and Reading about Religion' which refers to the frequency of reading Bible and other religious texts and discussions about religion.

These dimensions are similar to those proposed in the earlier research. 'Credal Assent and Personal Commitment' includes for example, Glock's 'ideological', and Lenski's 'doctrinal orthodoxy' dimensions. Similarly, 'Participation in Congregational Activities' is related to Glock's 'ritualistic' and Lenski's 'associational' dimensions. 'Personal Religious Experience' on the other hand,

corresponds to Glock's 'experiential' and Lenski's 'devotionalism' dimensions. King and Hunt³² later revised the early findings and subsequently proposed a new model on similar lines. On the King-Hunt model Roof³³ notes that it had provided the most comprehensive conceptual framework to test the multidimensionality model.

Instead of using the concept of 'dimension' Verbit³⁴ proposed the concept of 'components' in his attempt to develop a theoretical framework suited for understanding religiosity. Verbit argues that 'religion has several 'components', and an individual's behavior vis-à-vis each one of these components has a number of 'dimensions''. He identifies six components of religion including 'ritual', 'doctrine', 'emotion', 'knowledge', 'ethics' and 'community'. In Verbit's model, these six components of religion are measured along four dimensions as 'content', 'frequency', 'intensity' and 'centrality'. Of these dimensions 'content' refers to the elements of one's religious repertoire and denotes the 'direction' of his/her religious behavior, indicating participation or non-participation in any item of religion. The dimension of 'frequency', on the other hand, measures the 'amount' of involvement of a person in religious behaviors and practices. 'Intensity', as argued by Verbit, refers to the degree of determination or consistency in relation to one's position towards religion. The fourth dimension, 'centrality', measures the importance a person attributes to religious tenets, rituals and sentiments.

Drawing upon earlier models and studying dimensions of religiosity among Catholics, O'Connell³⁵ also proposed two more dimensions in addition to the five presented by Stark and Glock. O'Connell argued that the consequential scale should be divided into two main dimensions, as individual and societal consequences, to find out the relationships between the dimensions of religiosity. The same year, Himmelfarb³⁶ invented a synthe-

sized form of a typology of religious involvement and argued that religious involvement has at least two elements: 'doctrinal beliefs' and 'ritual observance'.

Putney and Middleton³⁷ on the other hand tried to analyze the dimensions of religious ideology by focusing upon the following aspects: 1- Orthodoxy (the belief in traditional doctrines and creeds); 2- Fanaticism (imposing religion on others; the desire to share religious ideology with others); 3- Importance (personal significance of religion) and; 4- Ambivalence (awareness of holding contradictory attitudes toward religion). More recently Hilty and Morgan³⁸ devised a Religious Involvement Inventory which measures seven dimensions of religiosity: 1- Personal Faith (time spent to improve the knowledge, understanding and practice of faith); 2- Intolerance of Ambiguity (making decision between two choices to have a clear idea about faith); 3- Orthodoxy (importance, significance and centrality of religion in one's daily life, frequency of communicating with God); 4- Social Conscience (Importance of affiliation to community and institutional identity); 5- Knowledge of Religious History (extent of information about the facts, figures and events in the history of one's faith); 6- Life Purpose (meaning of life, satisfaction or despair with life); and 7- Church Involvement (frequency of attending Church activities and amount of contribution). As it can be seen, once again, the dimensions proposed by Hilty and Morgan have some overlapping themes with the ones identified by the other authors. It can be argued that the common ground amongst these authors and their proposed dimensions is the fact that they view religion as a multidimensional phenomenon and thus measure its various aspects accordingly. Somewhat differently Maranell³⁹ also joined the group of scholars who have a multidimensional approach to the study of religion. Maranell's religious attitude's scales include the following eight dimensions: 1- Church orientation scale (attitudes towards Church

membership, its activities and functions); 2- Ritualism scale (importance, significance and frequency of the ritual of worship, prayer and ceremonies); 3- Altruism scale (co-operation, brotherhood, sympathy and concern for others); 4- Fundamentalism scale (literary belief and conviction in the holy book); 5- Theism scale (belief in the existence and superiority of God); 6- Idealism scale (belief in the establishment of justice, freedom, equality and peace); 7- Superstition scale (attitudes towards irrational beliefs); and 8- Mysticism scale (belief in higher states of mind beyond reason, belief in union with God and in manifestation of the spiritual).

So far, we have discussed the most influential and thus widely cited approaches to the measurement of religiosity. These approaches argue for the view that religious commitment is a multidimensional human experience and its variety cannot be understood within the framework of a one-dimensional interpretation of religious belief and behavior. Religious beliefs, attitudes and behaviors are complex phenomena and therefore one cannot reduce the manifestations and impact of religion to a single variable. Any attempt to understand and analyze such complex processes entails a multidimensional approach to religion because it is self-evident that religion is a multifaceted social reality and psychological experience. However, against the near-dogmatic status of multidimensional understanding of religion, Clayton and Glagge⁴⁰ argued that 'religiosity is primarily a commitment to an ideology and the other so-called dimensions are merely expressions of the strength of that core commitment'. This view should not overshadow the fact that despite the existence of a core or a center in any religion, the manifestations of this core element are very rich and the variety of religious expressions and religious influences warrant the employment multidimensional methods to understand religion.

Conclusions

This article argues that prophecies of traditional secularization theory failed to predict the future of religion in the contemporary world. The old thesis which predicted the disappearance of religion from the social, political and cultural life under the forces of rationality and modernity is no longer valid. Therefore a new approach or at least a revised theory of secularization is needed in order to capture the dynamics of the revival and return of the sacred in the modern secular era. It is true that modernity caused a rupture between religion and society to some degree, however, in the last two or three decades there has been a global revival of religion everywhere except few exceptions. In order to understand the transformation of religion and its return, various manifestations and expressions of religion need to be analyzed.

As the Figure 1 makes it very clear, there has been a heated debate over the dimensionality of religion and many scholars devised different tools to understand this global reality. The analysis of the leading theories, as we have tried to suggest, indicates that the religious commitment and involvement are multidimensional phenomena (*see* Figure 1). The core dimensions of a religious commitment include belief, knowledge, practice and experience. It should be pointed out that each dimension of a religious orientation might have numerous sub-dimensions because of the nature of religious experience. Therefore all theories and explanatory frameworks for the analysis of religious commitments are susceptible to omitting some of the dimensions and sub-dimensions of religiosity. Nevertheless, they are a useful means for identifying the general patterns. As Glock⁴¹ points out, however, 'the real challenge lies in the cross-cultural study of religious commitment'. This reminds us that the conceptual frameworks or at least the overwhelming ma-

jority of case studies on which multidimensional scales were established are Judeo-Christian in nature. This is a very serious shortcoming in an increasingly multi-religious world where religions such as Islam rather than Judaism and Christianity are expanding more rapidly. Almost all of the theoretical frameworks discussed in this article were developed after studying predominantly Christian believers and manifestations of Christian religious experience. It is therefore questionable whether these methodological approaches can explain non-Christian religious experience in general and manifestations of Islamic orientation in particular. At this juncture, it becomes clear that more research is needed on subjects other than Christians to test the reliability and applicability of theories and approaches developed by psychologists and sociologists of religion for the measurement of religiosity. Comparative research will also facilitate the development of more inclusive and coherent methodological approaches for the study of 'the varieties of religious experiences'. Although religious revivalism and more dynamic manifestations of religion have been taking place on a global scale, the Muslim world has a unique case because Islam manifests itself effectively in arts, literature, science and politics. Current discussions amongst sociologists, psychologists, anthropologists and political scientists focus on the Muslim world more than on any other. The number of publications, conferences, and news and TV programs confirm the fact that there is an increasing interest in the expressions of Islam. In conclusion, multidimensional approach to religion, if revised and re-developed through taking in to consideration the varieties and peculiarities of Islam, can help us understand Muslim world better and would enable us to make cross cultural comparisons in what regards the status of religions. In

the end, they will also give us the possibility to make better predictions about the future of religion.

Bibliography

Bell, D. 'The Return of the Sacred? The argument on the future of religion' *British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4/1977, pp. 419-449.

Berger, P. L. 'The Desecularization of the World: A Global Overview' in Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999, pp.1-18.

Brown, L. B. 'Classification of Religious Orientation' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 4/1964, pp. 91-99.

Bruce, S., *Religion in the Modern World from Cathedrals to Cults*, Oxford University Press, Oxford, 1996

Clayton, R. R. and Gladden, J. W., 'The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13/1974, pp. 135-145.

Davie, G., 'Europe: The Exception That Proves the Rule?' in Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999, pp. 65-83.

Davie, G., *Religion in Modern Europe, A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Faulkner, J. E. and DeJong, G. D., 'Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis' *Social Forces*, 45/1966, pp. 246-254.

Glock, C. Y. 'On the Study of Religious Commitment' in J. E. Faulkner (ed.) *Religion's Influence in Contemporary Society, Readings in the Sociology of Religion*, Charles E. Merrill, Ohio, 1972, pp. 38-56.

Hill, P. C. and Hood R. W. Jr., *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Alabama, 1999.

Hilty, D. M. and Morgan, R. L., 'Construct validation for the Religious Inventory Involvement Inventory: Replication', *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 24, No. 1/1985, pp. 75-86.

Himmelfarb, H. S., 'Measuring Religious Involvement' *Social Forces*, 53/1975, pp. 606-618.

King, M., 'Measuring the religious variable: Nine proposed dimensions' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6/1967, pp. 173-185.

King, M. and Hunt, R., 'Measuring the religious variable: Amended findings' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 8/1969, pp. 321-323.

King, M. and Hunt, R. (1975) 'Measuring the religious variable: National replication' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 14: 13-22.

Hervieu-Léger, D., *Religion as a Chain of Memory*, Polity Press, Oxford, 2000.

Lenski, G., *The Religious Factor, A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, Greenwood Press, Connecticut, 1961.

Maranell, G. M., *Responses to religion: Studies in the social psychology of religious belief*, University Press of Kansas, Lawrence, 1974

Nudelman, A. E., 'Dimensions of Religiosity: A Factor-Analytic View of Protestants, Catholics and Christian Scientists' *Review of Religious Research*, Vol. 13, No. 1/1971, pp. 42-56

O'Connell, C. M., 'Dimensions of Religiosity Among Catholics' *Review of Religious Research*, Vol. 16, No. 3/1975, pp. 198-207.

Putney, S. and Middleton, R., 'Dimensions and correlates of religious ideologies', *Social Forces*, 39/1961, pp. 285-290.

Rémond, R., *Religion and Society in Modern Europe*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999

Roof, W. D., 'Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review' in R. Wuthnow (ed.) *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, Academic Press, London, 1979, pp.17-45.

Shiner, L., 'The Concept of Secularization in Empirical Research', *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 2/1967, pp. 13-22.

Stark, R. and Glock, C. Y., *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, University of California Press, Berkeley, 1968

Thrower, J. *Religion: The Classical Theories*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999

Verbit, M. F., 'The Components and Dimensions of Religious Behavior: Toward a Reconceptualization of Religiosity' in Philip E. Hammond and Benton Johnson (eds.) *American Mosaic, Social Patterns of Religion in the United States*, Random House, New York, 1970, pp. 24-39.

Wearing, A. J. And Brown, L. B., 'The Dimensionality of Religion' *British Journal of Clinical Psychology*, Vol. 2/1972, pp. 143-148.

Wilson, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Notes:

¹ Wilson, B., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 149.

² Shiner, L., 'The Concept of Secularization in Empirical Research', *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 2/1967, pp. 209-216.

³ Ibid., p. 209.

⁴ Ibid., p. 211.

⁵ Ibid., p. 212.

⁶ Ibid., p. 216.

⁷ Davie, G., 'Europe: The Exception That Proves the Rule?' in Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999, p. 76; Davie, G., *Religion in Modern Europe, A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford, 2000, pp. 25-26.

⁸ Rémond, R., *Religion and Society in Modern Europe*, Blackwell Publishers, Oxford, 1999, p. 187.

⁹ Bruce, S., *Religion in the Modern World from Cathedrals to Cults*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 26.

¹⁰ Bell, D. 'The Return of the Sacred? The argument on the future of religion' *British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4/1977, p. 448.

¹¹ Berger, P. L. 'The Desecularization of the World: A Global Overview' in Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion in World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999, p. 2.

¹² Hervieu-Léger, D., *Religion as a Chain of Memory*, Polity Press, Oxford, 2000, p. 125.

¹³ *Ibid.*, p. 141-162.

¹⁴ Brown, L. B. 'Classification of Religious Orientation' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 4/1964, p. 143.

¹⁵ Roof, W. D., 'Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review' in R. Wuthnow (ed.) *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, Academic Press, London, 1979, p. 17.

¹⁶ Thrower, J. *Religion: The Classical Theories*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1999, p. 202.

¹⁷ There are many studies, which support the argument that religious experience has a vast diversity and variety. For this line of argument see William James, *The Varieties of Religious Experience*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1895 (Original work published in 1906); Michael Argyle, *Psychology of Religion*, Routledge, London, 2000. For an attempt to chart Islamic religious experience see Frederick M. Denny, 'Varieties of Religious Experience in the Qur'an' in S. Seikaly and R. Baalbaki (eds.) *Quest for Understanding*, American University Press, Beirut, Lebanon, 1991, pp. 185-202

A recent book, which includes numerous scales and measures strongly, suggests that there are many aspects of religion. See Peter C. Hill and Ralph W. Hood Jr., *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Alabama, 1999.

¹⁸ McGuire, op. cit., p. 13.

¹⁹ Hill, P. C. and Hood R. W. Jr., *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Alabama, 1999, p. 269.

²⁰ For the most comprehensive coverage providing detailed analysis of numerous scales and measures of various dimensions of religion see Peter C. Hill and Ralph W. Hood Jr., *Measures of Religiosity*, Religious Education Press, Alabama, 1999. See also Peter C. Hill and Ralph W. Hood Jr. (1999); for a critical review of literature on research focusing on approaches to the religious commitment, see Roof, W. D., 'Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review' in R. Wuthnow (ed.) *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, Academic Press, London, 1979, pp. 17-45.

²¹ Lenski, G., *The Religious Factor, A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, Greenwood Press, Connecticut, 1961, pp. 21-24.

²² Glock, C. Y. 'On the Study of Religious Commitment' in J. E. Faulkner (ed.) *Religion's Influence in Contemporary Society, Readings in the Sociology of Religion*, Charles E. Merrill, Ohio, 1972, p. 39.

²³ The article which is entitled 'On the Study of Religious Commitment' was first published in July-August 1962, *Research Supplement of Religious Education*, New York City: The Religious Education Association: 98-110.

²⁴ *Ibid.* p. 40.

²⁵ Stark, R. and Glock, C. Y., *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, University of California Press, Berkeley, 1968, pp. 62-80.

²⁶ Faulkner, J. E. and DeJong, G. D., 'Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis' *Social Forces*, 45/1966, pp. 246-254.

²⁷ Ibid., p. 253.

²⁸ Nudelman, A. E., 'Dimensions of Religiosity: A Factor-Analytic View of Protestants, Catholics and Christian Scientists' *Review of Religious Research*, Vol. 13, No. 1/1971, p. 46.

²⁹ Glock, C. Y. 'On the Study of Religious Commitment' in J. E. Faulkner (ed.) *Religion's Influence in Contemporary Society, Readings in the Sociology of Religion*, Charles E. Merrill, Ohio, 1972, pp. 38-56.

³⁰ Stark, R. and Glock, C. Y., *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, University of California Press, Berkeley, 1968.

³¹ King, M., 'Measuring the religious variable: Nine proposed dimensions' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6/1967, pp. 173-185.

³² King, M. and Hunt, R., 'Measuring the religious variable: Amended findings' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 8/1969, pp. 321-323.

³³ Roof, W. D., 'Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review' in R. Wuthnow (ed.) *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*, Academic Press, London, 1979, p. 24.

³⁴ Verbit, M. F., 'The Components and Dimensions of Religious Behavior: Toward a Reconceptualization of Religiosity' in Philip E. Hammond and Benton Johnson (eds.) *American Mosaic, Social Patterns of Religion in*

the United States, Random House, New York, 1970, pp. 26, 27.

³⁵ O'Connell, C. M., 'Dimensions of Religiosity Among Catholics' *Review of Religious Research*, Vol. 16, No. 3/1975, pp. 200-203.

³⁶ Himmelfarb, H. S., 'Measuring Religious Involvement' *Social Forces*, 53/1975, pp. 606-618.

³⁷ Putney, S. and Middleton, R., 'Dimensions and correlates of religious ideologies', *Social Forces*, 39/1961, pp. 285-290.

³⁸ Hilty, D. M. and Morgan, R. L., 'Construct validation for the Religious Inventory Involvement Inventory: Replication', *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 24, No. 1/1985, pp. 75-86.

³⁹ Maranell, G. M., *Responses to religion: Studies in the social psychology of religious belief*, University Press of Kansas, Lawrence, 1974.

⁴⁰ Clayton, R. R. and Gladden, J. W., 'The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact' *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 13/1974, p. 142.

⁴¹ Glock, C. Y. 'On the Study of Religious Commitment' in J. E. Faulkner (ed.) *Religion's Influence in Contemporary Society, Readings in the Sociology of Religion*, Charles E. Merrill, Ohio, 1972, p. 54.

Controverse, opinii și dezbateri despre profilul secularizării

Simona Nicoara

Associated Professor,
Ph.D., Department of
Modern History, Faculty
of History and Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.

Author of the books:

*Mentalități colective și
imaginar social* (co-
author Toader Nicoară,
1996); *Mitologiile
revoluției pasoptiste
românești* (1999);
*Istorie și imaginar.
Eseuri de antropologie
istorică* (2000); *Născut
modern* (2002).

E-mail:
nicoaratoader@yahoo.fr

Abstract: The historical investigation of the patterns of secularization entails the analysis of a complex dimension with a variety of different levels: religious, mental, intellectual, cultural, social, and political. The great divisions within Christianity produced in the second millennium would give birth to many different religious Europes and to many different ways of living among Christians. If secularization meant turning from the sky to worldly affairs, secularization meant the separation of the Christian religions and churches from the political and institutional practices that brought about new ways of thinking about the sacred. In this context, multidisciplinary research analyzes great continuities, but also breaking points, strong points but also weak ones, from which historical societies have suffered.

Abordarea unei teme privind secularizarea nu privește doar teologiile și Bisericele creștine, raporturile dintre ele, ci și descrierea unei evoluții intelectuale, culturale, precum și a relațiilor instituționale ale Europei din ultima jumătate de mileniu. Originile mai evidente ale secularizării sunt în *Renaștere*, cea care a promovat o încredere excesivă în forțele umane și o preocupare tot mai deschisă spre lucrurile mundane. Acestea i-a replicat încrederea *Reformei* în grația divină, dar și în importanța unei maniere individuale a mântuirii, fără intermedierea ecleziasică, pentru ca apoi secolul Luminilor să determine intransigent trecerea de la teocentrism la antropocentrism, provocând, astfel, efuziunea unei mari revoluții mentale, care a permis emergența propriu-zisă a modernității europene.

Chestiunea secularizării a traversat timpul modernității și a angajat toate generațiile, a fost prezentă în tot spațiul european, chiar dacă condițiile și termenii în care s-a produs au variat de la o țară la alta, în funcție de condițiile istorice singulare.

Key words:

Church, State, religion, secularization, sacralization, theology, laicization, history, Renaissance, Reform, modernity, pluridisciplinarity, sociology.

Un lung chestionar, răspunsuri parțiale, pronosticuri diverse

Secularizarea este un proces istoric complex, care se înscrie în câmpuri diferite ale cunoașterii, cel teologic, sociologic, istoric, filosofic; de aceea fiecare dintre aceste direcții de cercetare au încercat, din secolul al XIX-lea încoace, s-o analizeze din propriul său orizont teoretic și metodologic. Rezultatele au fost câteva teorii distincte, dar și veritabile clivaje care au marcat mentalitatea științifică de-a lungul timpului. Reevaluările critice ale temei secularizării, mai ales în ultimii cincizeci de ani, relevă diversitatea de criterii și de perspective de analiză ale acestui fenomen. Sociologia, teologia și, de câteva decenii istoria, au formulat propriul profil al acestei traiectorii sinuoase, străbătută de puseuri contradictorii, precum romantismul, pozitivismul, neoumanismul din timpurile contemporane, timpuri percepute superficial de o “furioasă” religiozitate.¹

Secularizarea a fost, până acum o jumătate de secol, un trist subiect teologic, care a câștigat cu greu o legitimitate științifică și universitară din cauza păguboaselor prejudecăți în legătură cu istoria religioasă. Consemnarea îndelungată a religiosului ca un *fapt specific* a întârziat și a îngreunat multă vreme o tratare serioasă și consistentă. În Franța, de pildă, pozițiile unei tradiții laice au conceput religia ca o chestiune “depășită,” care se ocupă de *absolut*, deci de un reper situat în afara contingentelor istorice și culturale contemporane. Conceptul de secularizare a apărut în lucrări științifice din anii 1950 și 1960, pe fondul unor traume postbelice, care au încurajat un anume pesimism intelectual. În acele decenii și-a croit un loc important ideea că *modernizarea* a condus într-o manieră fatală la declinul religiei, la o indiferență dubioasă în jurul ei, dar consecințele acestui fapt au fost evaluate diferit.

Triumful structuralismului a împiedicat, de asemenea, în anii `60 și `70 o reflecție serioasă din partea intelectualilor asupra secularizării. *Frumoasele certitudini* ale anilor `60 au fost supuse, la rândul lor, unor examene critice semnificative, în contextul unor noi orientări intelectuale și socio-culturale.² În anii `80 s-a deblocat oarecum situația prin câteva lucrări sociologice de referință, dintre care semnalăm *Sécularisation et religions politique*, 1982 a lui J.-P. Sironneau, *Le Désenchantement du monde*, 1985, a lui Marcel Gauchet, *Le Pensée* 68, 1985, a lui Luc Ferry și Alain Renaut etc.³ Afirmarea mult mai pregnantă a istoriei mentalităților, care a încurajat confluențele dintre istoria religioasă și istoria culturală, dar și atitudinile multidisciplinare, a făcut ca cercetările despre raporturile religie, Stat, societate să ia treptat amploare. Interogațiile în jurul temei decreștinării în Franța după acel *aggiornamento* al conciliului Vatican II (1962-1965) a stimulat cercetarea istoriografică chiar la vârful său. S-au remarcat Jean Delumeau (*Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, 1971, *Naissance et affirmation de la Réforme*, 1971), Bernard Plongeron, (*Religion et société en Occident, XVIe-XXe siècles. Recherches françaises et tendances internationales, 1973-1977*, 1979, la care s-au adăugat François Lebrun, Michel Vovelle, Jacques Le Goff, Alain Cabantous și alții.⁴ În 1987 Pierre Nora și Mona Ozouf au rupt relativa tăcere bibliografică despre itinerariile sacralului, iar apariția unor lucrări monumentale precum, *La Chrétienté et l'idée de croissade*, publicată de Paul Alphanéry și Alphonse Dupront în 1995, *Qu'est-ce que la Lumière* al lui Al. Dupront în 1996 sau culegerea de articole, tot ale lui Dupront, sub titlul *Gènese des Temps modernes. Rome, les réformes et le Nouveau Monde*, prezentate de Dominique Julia și Philippe Boutry în 2001 și altele, au alimentat interesul academic și intelectual, dar și pe cel al publicului, pentru abordarea destinului religios al Europei. În ultimele trei

decenii, deschiderea, inițial impulsionată de sociologia religioasă, a însemnat depășirea unei istorii a instituțiilor eclesiastice spre o istorie trăită a poporului creștin.⁵

O serioasă și amplă analiză a cercetărilor multidisciplinare contemporane relevă incontestabil faptul că ultimele cinci secole au însemnat, în esență, o recesiune lentă și globală a creștinismului, a practicii religioase, a valorilor normative creștine în profitul libertății de gândire și de acțiune. Dincolo de specificul fiecărui domeniu de analiză, anumite întrebări s-au înscris într-un chestionar comun, chiar dacă răspunsurile au avut o amploare și anumite nuanțe, diferite. A fost secularizarea un fenomen specific european?⁶ Care au fost principalii factori ai secularizării? Secularizarea și, mai ales, decreștinarea, evidentă în Europa, nu semnifică prea rigid declinul istoric și mondial al creștinismului? Nu sunt prea numeroase (și trebuie relativizate) pronosticurile pesimiste asupra viitorului creștinismului? După un *recul de cinci secole* am intrat, definitiv în era transcendenței fără Dumnezeu? Sunt creștinii *dinozaurii* unei rase pe cale de dispariție? Este just faptul că se confundă creștinismul cu experiențele sale istorice, cu ceea ce criticii săi numesc apăsător “paginile negre” ale erorilor, tăcerilor, crimelor comise sub semnul crucii? Nu sunt prea puține instituțiile timpului nostru care să-și facă deschis și loial *mea culpa*, așa cum au făcut-o Bisericele creștine? Este drept a se vorbi doar de “lungile păcate ale creștinismului istoric” și să se treacă sub tăcere aportul pozitiv imens pe care creștinismul l-a avut asupra civilizației? Trebuie atât de subestimate preocupările esențiale ale Bisericii creștine, înainte și după schisme și Reforme, în privința operelor de caritate din care s-au ivit structurile de binefacere, organismele de securitate socială din timpurile moderne? Prezența imensului patrimoniu bimilenar de civilizație creștină nu impune necesitatea conservării și recunoașterii memoriei creștine? Cum poate fi creștinismul, o religie a

misterului, a Revelației să fie făcut credibil pentru contemporanii noștri, atât de... raționali? La aceste întrebări nu se poate da un simplu răspuns negativ sau pozitiv, căci ne aflăm într-o epocă în care creștinismul nu se mai confundă cu Bisericile, iar generațiile tinere tind parcă să se detașeze tot mai mult de structurile instituționale.⁷

Se evocă, în ultimele decenii, o “revanșă” a lui Dumnezeu, care pare să anunțe o restaurare a religiosului în cadrul instituțiilor vechi, epuizate, după o modernitate care le-a marginalizat treptat. De fapt, chiar pe la începutul anilor '50 istoricul Arnold Toynbee constata sindromul scăderii priorității raționalismului modern! Brutalitățile celor două mari războaie, ravagiile revoluțiilor, puseurile idolatrice în jurul unor conducători, mesianisme națiunilor secolului XX ilustrează, de fapt, izbucniri de iraționalism.⁸

Apropierea sfârșitului de mileniu, suspansul anului 2000, avea să fie un alt moment răscolitor, o așteptare *magică* și neliniștită. *Revrăjirea* lumii, despre care se vorbește la acest început de mileniu III, înseamnă folclorizarea dimensiunii religioase prin revenirea, mai degrabă, la fenomene *de altădată*, de felul ereziei, misticii, o rentoarcere la legendă, la mituri, la literatura religioasă populară. Dar aceasta nu înseamnă revenirea la o gândire religioasă, la o solidarizare masivă cu marile instituții religioase.⁹

Lipsa *cârmelor psihologice ale religiei* sau a ajutorului Statului, perceput ca nesigur, pierderea reperelor stabile, criza familiei, izolarea în creștere în “jungla urbană,” angoasa insecurității în fața unei violențe afișate abuziv de mass-media, a determinat, mai degrabă, o *cerere de irațional*. Horoscoape, talismane, vraci, ghicitori se manifestă într-o slabă sacralitate și mai degrabă îi eliberează pe amatori de neliniștile lor cotidiene. Un supranatural care diferă în funcție de vârstă, sex, apartenență socială, stil de viață, influență culturală etc.

Frica de sine și frica de ceilalți este sentimentul care în timpurile noastre a înlocuit spaima de demonul încornorat. Pentru a exorciza frica în fața pulsionilor brutale sau a pasiunilor exprimate liber, remediu comod a fost găsit în violența imaginilor cinematografice, televizuale sau a celor de pe *Net*. Ecranul negru de suspans, oroare și perversiune atrage într-un mod periculos o fascinație pentru partea malefică a ființei umane.

Progresele ultimelor secole de istorie nu au alungat, așa cum exaltau eschatologiile optimiste, sursele suferinței umane. Bolile, insatisfacțiile, teama de solitudine într-o lume egoistă și neîndurătoare, toate acestea sunt forme de trăire a răului angoasant. Necesitatea de a accepta în mod colectiv suferința, pentru a se asigura supraviețuirea speciei umane într-un mediu natural și social, indiscutabil dificil, a fost pervertită în plăcerea existenței. Căutarea fericirii imediate, până la plăcerea de a consuma produse *al dracului de bune*, percepția ludică a lumii, dorința de a prelungi viața, încurajată de descoperirile spectaculoase ale medicinei sunt atitudini de refuz ale angoasei existențiale, dar și un univers în care *diavolul se consumă într-un mod adeseori pozitiv*. Ascensiunea *demonică* a plăcerii ca mod de viață, dar mai ales a violenței nestăpânite, lasă deschisă ușa lui Satan!¹⁰

Se resimte astăzi nostalgia unei istorii revăzute și corijate și în această *obsesie retrospectivă* se pierde imaginația în privința viitorului. Eschatologia optimistă ce caracteriza modernitatea și-a pierdut prioritatea, milenarismul acestor timpuri fiind și el obscur. Accelerarea modernității, dezvoltarea tehnicii a produs o *turbulență*, o *întoarcere în buclă*, care face ca nimic să nu fie ireversibil. Această (*retro*)*curbură* a spațiului istoric este considerată marea decoperire a acestui sfârșit milenar. Este oare modernitatea terminată?¹¹

Dezbaterile științifice din ultimele patru decenii ale secolului XX, la care au luat parte teologi, sociologi, filosofi, politologi, istorici, antropologi, juriști, specialiști în științele naturii etc, au făcut ca literatura despre secularizare, decreștinare, desacralizare, resacralizare să devină abundentă, dar cu puncte de vedere, unele ireconciliabile, mai ales, în privința surselor istorice sau culturale ale fenomenului secularizării.¹² Este just, așadar, să vorbim de *“teorii la plural”* despre secularizare, fiecare dintre ele punând accentul pe un anumit aspect al acesteia, pe care tind să-l considere privilegiat.

Teologia seculară

Încă din secolul al XVIII-lea, teologii, mai întâi cei protestanți, apoi și cei catolici, au fost tentați de o reinterpretare a mesajului creștin în lumina stărilor contemporane ale culturii în care trăiau și au încercat să justifice valoarea de atunci a creștinismului. Această tentație ar putea fi numită “modernism” teologic, apreciază filosoful Jean Guitton, definindu-l ca intenția de a fonda credința pe spiritul timpului. Dar, în vârtejul unei asemenea tentații, unii teologii s-au trezit că demitologizează adevărurile credinței și le fondează pe faptele pozitive ale istoriei. Argumentele teologice, puse în contrast cu “perversiunile” materialiste, utopice și pozitiviste care, mai ales în secolul al XIX-lea au atacat facultatea eminentamente simbolică a religiei creștine, au dus la o cădere în capcana unui “gust” istoricist și scientist al “zilei,” care nu avea cum să nu supere pe cei mai conservatori din Bisericele creștine.

Nevoia de a salva pozițiile teologice tradiționale a însemnat ca teologii veacului al XIX-lea să facă operă de

ideologi, depășind riscant interesele Bisericilor creștine. Acest nou discurs teologic a devenit popular prin succesul la public al unor cărți, ce foloseau împrumuturi din exegeză, filosofie sau științele umane. Această *teologie a secularizării și a desacralizării*, mai ales protestantă, a funcționat ca o *ideologie seculară*, mai ales în secolul XX. J. P. Sironneau a analizat aceste mișcări specifice de desacralizare și de secularizare, care au atins din plin teologia, însă acest “revizionism teologic” a rămas marginal pentru gândirea și practica Bisericilor, catolică și protestantă.¹³

Ambigua *teologie seculară* nu numai că a făcut o distincție între religie și credință, dar a încercat să legitimeze o retragere istorică a creștinismului, să dovedească o corelare între procesele de desacralizare, - inaugurate chiar de credința biblică - și mișcarea de secularizare, care caracterizează lumea modernă. În fine, ea încearcă să justifice autonomia societății civile în raport cu religia și Bisericile în evoluția lumii moderne. *Teologia seculară* a văzut o legătură directă între recesiunea sacrului, - ca și cadru al vieții - și recesiunea sociologică a creștinismului, sub forma fărâmițării credințelor, a slăbirii practicilor rituale, a eroziunii instituțiilor religioase, sub impactul progresiv al raționalismului și al mentalității tehnico-științifice. În acest sens, teologiile seculare au tins să conteste chiar principiile fundamentale ale teologiei tradiționale.

Prin anii '60, H. Cox (*La cité séculière*, 1968) sau G. Vahanian (*La mort de Dieu: la culture de notre ère postchrétienne*, 1960), în termenii apropiați teologiei seculare, înțelegeau prin secularizare o adaptare a trăirii religioase la noile condiții ale vieții individuale și colective! Unii teologi ai secularizării, în special protestanți, au propus înlocuirea reprezentării unui Dumnezeu transcendent și separat, considerat o întruchipare a umanității istorice, sugerând renunțarea la interpretările dogmatice ale textelor sacre (K. Barth, D.

Bonhoeffer, P. Tillich). Această teologie eliberează practic credința de religie, divinul de sacru și de lumile de dincolo (P. Berger, F. Gogarten, H. Küng, J.-B. Metz, K. Rahner, C. Troisfontaines etc).¹⁴ În fine, schema care a susținut explicațiile *teologiei seculare* a fost cea a “decreștinării” progresive a Occidentului după finele Evului Mediu. Acea decreștinare progresivă, manifestată mai ales prin recesiunea practicilor religioase, ar fi încurajat desacralizarea creștină, afectată puternic și de impactul raționalității științifice și tehnice. Decreștinarea ar fi atins mai întâi păturile superioare ale societății, pe savanți și intelectuali, apoi treptat și păturile populare, muncitorești, mult mai legate de industrializare și de urbanizare. Dar legătura dintre secularizarea modernă și creștinism nu a fost atât de transparentă precum lasă să se înțeleagă teologia seculară.

Chiar din interiorul Bisericilor au apărut critici la adresa teologiei seculare, care tinde să interpreteze rigid, simplist și ideologic datele istorice și sociologice. Contra-discursul teologic, mai ales cel catolic, consideră că nu s-a produs o ruptură fatală între creștinism și sacrul tradițional creștin, că, de fapt, creștinismul a reluat constant de-a lungul istoriei, inclusiv în secolele modernității, un număr mare de simboluri foarte vechi creștine, deci nu a încurajat desacralizarea. Este adevărat că partizanii romano-catolicismului au reproșat consecvent faptul că Reforma a dezlănțuit forțele secularizării, ale absolutismului și ale naționalismului. Istoriografia catolică tradițională l-a considerat pe Luther un călugăr nebun, posedat de diavol, care a dărâmat stâlpii Bisericii-mame. Polemiștii protestanți, dincontră, au văzut, în Reformă, un uriaș moment în istoria salvării. Pentru protestanți, Luther era un Moise, pentru pietiști un apostol, naționaliștii germani l-au considerat un erou și un “părinte al națiunii,” iar naziștii un soi de...precursor al Führer-ului!¹⁵

Până la sfârșitul secolului XX, majoritatea gânditorilor creștini au fost tentați să caute, mai ales, factori fatali externi ai secularizării, fără un raport direct cu creștinismul, de exemplu: uitarea de către elite și mase a adevărurilor Bisericii, acțiunea insidioasă a dușmanilor credinței, și anume a libertinilor, anticlericalilor, ateilor, etc, vinovați de a fi înlocuit viziunea despre lume teocentrică cu cea antropocentrică. Orgoliul uman și “puterile diabolice” au fost considerate cauze esențiale ale secularizării, văzută ca o desprindere nefericită a societății civile de autoritatea tradițională a Bisericilor și a religiei.

Tema secularizării a devenit dominantă în teologia creștină europeană în anii ‘60, inițiativele venind, mai cu seamă, din rândul protestanților, dar din 1963 cu acel *Honest to God* de J.A.T. Robinson, episcop anglican de Woolwich, secularizarea a devenit obiectul tuturor dezbaterilor dintre teologi. Între 1962 –1965, conciliul Vatican II a pus în operă o atitudine nouă a Bisericii catolice, acel *aggiornamento*, adică actualizarea, deschiderea spre lume, a instituției ecleziastice, fapt care devenea o chestiune majoră a timpului. După o confruntare de două secole contra modernității secularizante, Biserica catolică pare să se resemneze cu tendințele seculare ale timpului, nu fără critici la adresa exceselor legate de violențe, atentate la viața umană etc. Insuficient pentru unii, revoluționar pentru alții, Vatican II a fost și obiectul criticilor. Sfârșitul Conciliului a fost marcat de intensificarea interogațiilor în fața a ceea ce se considera o profundă criză a civilizației. Reculul accelerat al practicii religioase, criza recrutării sacerdotale, pierderea vocației preoților, tot mai interesați de căsătorie, de salariu, chiar și de angajamente politice era considerată îngrijorătoare pentru cei interesați de soarta Bisericii creștine. Enciclica *Humanae vitae* din iulie 1968, care reînnoia condamnarea tradițională a Bisericii privind contracepția, a stîrnit un val de reprobări ale

contemporanilor. Conciliul a deschis *cutia Pandorei*, pentru că integristii, adversarii *aggiornamento*-ului, au văzut Conciliul ca un 1789 al Bisericii. Ei au acuzat ruperea de tradiția catolică și s-au arătat contra abandonului moravurilor și a credinței creștine.¹⁶

Numeroase exegeze sau analize istorice provenite din rândul teologilor din anii ‘60 încoace au căutat cauze ale secularizării în propria lor tradiție religioasă și culturală sau în afara ei. Teologul protestant Ernest Troeltsch a găsit în Reformă semne ale nașterii erei moderne, printre care și acoperirea prăpastiei dintre sacru și secular. Un alt teolog, Paul Tillich, a considerat că știința a șters imaginea sacrală a lumii, iar paradisul miturilor avea să fie pierdut pentru lumea modernă, cel puțin în ultimele două secole. Dar, “nimic nu este esențial și inevitabil secular,” considera Tillich, care a substituit termenul de *secular* cu cel de *profan*, căruia, aprecia el, îi lipsește sacrul. Toate relațiile finite, considera acest teolog, sunt prin ele însele seculare.¹⁷ R. Bultmann vorbea de *demitologizare*, considerând că omul modern trăiește într-o lume profană, pe care vrea să o cunoscă și să o stăpânească, ceea ce înseamnă o tendință diferită de ceea ce a vrut să creeze creștinismul. Bultmann propunea curățarea Vechiului Testament de limbajul mitic, pentru a se reține din el doar un sens intelectual purificat. Unii teologi ai secolului XX, precum Karl Barth și Dietrich Bonhoeffer, au căutat chiar în Scripturi surse ale secularizării. Hervey Cox, de pildă, a pornit de la ideea că, în credința biblică, trei elemente esențiale ar defini câte un aspect al secularizării: devrajirea naturii, care începe cu Creația, descacralizarea politică, care debutează cu Exodul, desacralizarea valorilor, care a însemnat interzicerea idolilor.¹⁸

Chiar dacă pozițiile partizane romano-catolice și cele protestante au rămas contradictorii, ambele au fost și sunt în total dezacord cu interpretările atee. De altfel, viziunile creștine și cele atee s-au învinovățit reciproc.

Istoria vocabularului religios arată că termenul *ateu* sau *ateism* a fost folosit de teologi încă din perioada medievală contra “iluminaților” sau a “spiritualilor”. Din secolul al XVI-lea catolicii și protestanții l-au folosit, de asemenea, pentru a se defini reciproc. Apoi, termenul a fost utilizat pentru a desemna pe janseniști în secolul al XVII-lea, apoi pe teiști în secolul al XVIII-lea și, desigur, pe socialiști în secolul al XIX-lea. Ateii defineau, la rândul lor, prin acest termen, reacția vehementă contra religiei.¹⁹ Mulți intelectuali și oameni de știință au făcut, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o *profesiune de credință* din ateism, de aceea tema - atât de *teologică* - a secularizării, a fost pur și simplu subestimată și nu s-a bucurat de ospitalitatea serioasă a mediilor istoriografice și culturale decât după anii `60 ai secolului XX.

Lumea devrăjită sub lupa sociologiei

Termenul de secularizare a fost în ultima jumătate de secol o temă abordată cu interes de sociologi, care au teoretizat excesiv această temă, până a o reduce la definiția de *proces uniliniar și ireversibil* sau a unui *proces complex și ambiguu*, dându-i un profil de escaladare și de generalizare. Cercetările sociologice au făcut un inventar al conceptelor derivate legate de fenomenul secularizării și au considerat că noțiunile teologice trebuie reconfigurate pentru a fi folosite în limbajul științific. Dar, punctul de vedere sociologic nu operează o evaluare teologică a sacrului și a transformărilor sale culturale, ci este interesat de deplasările sacrului, sau de *experiențele sacrului* (M. Eliade sau F. Laplantine).²⁰ *Devrăjirea lumii*, aprecia Max Weber, a însemnat eliminarea sacrului religios, ca unică *tehnică* a salvării, ceea ce a făcut ca religia să piardă treptat rolul unifiant al valorilor, influența

prioritară asupra comportamentelor politice și sociale. Lumea *devrăjită* înseamnă o lume care s-a dedivinizat prin procesul de raționalizare, dizolvându-și reprezentările magice. Din punctul de vedere al lui Weber, secularizarea a constatat esențial în expulzarea unor elemente magice ale catolicismului medieval și introducerea în viața cotidiană a unei raționalități etice. Weber și Troeltsch au arătat legătura, prin etica economică și morală, dintre secularizare și creștinismul protestant, în special cel calvin. Abolirea absolută a salvării prin Biserică și a sacramentelor a constituit diferența radicală, decisivă a protestantismului față de catolicism. Weber a încercat să demonstreze, în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, că ar exista un *efect practic al religiei* în nașterea capitalismului, în germinarea conduitelor și a motivațiilor muncii, pe de-o parte, și credințele religioase, pe de alta. De asemenea, nașterea spiritului capitalist, caracterizat de noi comportamente economice, de o revalorizare etică a muncii, ar fi fost o caracteristică a spațiului occidental.²¹

Marcel Gauchet a precizat și el că în ierarhia de valori a Bisericii catolice, sfințenia, meditația, caritatea se plasează deasupra muncii utilitare, aceasta din urmă fiind necesară pentru nevoile corpului, dar nu și pentru salvarea sufletului. Calvin, ca toți ceilalți reformatori, a distrus ierarhia acestor funcții și virtuți, cerând ca principală datorie a creștinului rugăciunea, lectura și meditația asupra cuvântului Lui Dumnezeu, câștigarea subzistenței prin muncă și austeritate. J.-P. Sironneau apreciază că societatea calvinistă nu a realizat emanciparea instantanee a societății civile, nici autonomia activităților profane. P. Berger consideră și el că protestantismul a creat vadurile secularizării. Reforma protestantă a fost considerată de Berger o puternică resurgență a secularizării, când aparatul sacramental a fost redus la minimum, miracolul și-a pierdut semnificația pentru viața religioasă, iar intercesorii,

precum Fecioara Maria, îngerii și sfinții nu au mai jucat nici un rol. Protestantismul s-a despuat de trei accesorii sacre, cele mai vechi și cele mai puternice: misterul, miracolul și magia. Dumnezeu rămânea radical transcendent, iar umanitatea seculară. Protestantismul a închis cele mai multe canale între Cer și pământ, păstrând doar Cuvântul lui Dumnezeu. Tot Berger consideră că, în felul său aparte, creștinismul latin a favorizat procesul de secularizare, pentru că a menținut rigid distincția dintre societatea civilă și cea religioasă în Evul Mediu. Dar, pentru că secularizarea nu a satisfăcut exigențele esențiale ale creștinismului, Biserica catolică a contraccarat violent tentațiile seculare ivite de-a lungul istoriei. Stau, în acest sens, martore luptele Bisericii contra umanismului Renașterii (“afacerea” Giordano Bruno), contra științei experimentale (cazul Galileo Galilei), contra filosofiei raționaliste (Descartes, Spinoza) sau materialiste (Enciclopediștii), contra emancipării politice (cazul Revoluției Franceze) etc.²²

Bisericile au pierdut monopolul legitinării pe care îl aveau până în epoca modernă, susținea P. Berger, într-o lucrare din 1971 despre religia în conștiința modernă, dar tot el considera că nu trebuie să se neglijeze religia în analiza lumii de azi, decolorarea acestui reper spiritual lăsând loc unui haos neliniștitor de atitudini și de comportamente, necenzurate de nici o autoritate morală. Dacă în anii ‘60 P. Berger a propus secularizarea ca o paradigmă fundamentală a modernității, el și-a nuanțat ulterior propriile reflecții.²³

O încercare de concentrare a unor puncte de vedere privind secularizarea a fost lucrarea colectivă *La sécularisation, fin ou chance du christianisme?*, din 1970, care nu a reușit să taie *nodul gordian* al caracteristicilor secularizării. La un deceniu după reflecțiile lui Berger a fost lansată cartea lui J.-P. Sironneau, (*Sécularisation et religions politique*, 1982), care avea să suplinească, după părerea lui Julien Freund,

o lacună nefericită în privința abordării complexe a secularizării și, astfel, să răspundă la o așteptare tor mai presantă în această direcție. Sironneau a asociat chestiunilor teologice problematica filosofică și istorică a secularizării și a descris metamorfozele conceptului de-a lungul ultimelor secole. Secularizarea ar fi, după părerea sa, o *dedivinizare a lumii*, în intenția de a pune omul unic responsabil al destinului său. După cinci sute de ani de marginalizare lentă, religia și Bisericele a ajuns să fie considerată doar unul dintre sectoarele culturale ale societății moderne. Dar, societatea secularizată avea să devină ea însăși terenul privilegiat al nașterii și expansiunii sacralului, susține J. P. Sironneau.²⁴

Sironneau a distins câteva direcții de introspecție asupra secularizării: faptul că unii analiști au împrumutat drumul trasat de Max Weber, care a plecat de la filosofia greacă, reîntărită de aristotelismul medieval și care a câștigat un mare prestigiu în epoca Renașterii și a Reformei. Aceasta din urmă a accelerat emergența individualismului și a raționalismului, două curente de gândire care au bulversat natura religiei și locul ei în lumea modernă. Individualismul, germinat deja după secolul al XIII-lea, a amenințat baza comună a credinței și a comportamentului religios, în vreme ce raționalitatea secolului Luminilor a făcut să dispară un mare număr de obiective ale religiei și să rămână puțin plauzibile cele mai multe dintre propozițiile sale. Știința și rațiunea au întronat atunci regatul lor pe ruinele simbolismului tradițional creștin.²⁵

O altă perspectivă, pentru alți analiști, a fost cea a tradiției iudeo-creștine; profetismul evreiesc și credința creștină (în special cea protestantă) ar fi cele responsabile de stingerea și dispariția sacralității tradiționale. Pentru alții, lovitura de grație dată lui *homo religiosus* ar fi venit de la critica filosofică raționalistă a religiei, mai ales în ultimele două secole, aceea a lui Feuerbach, Marx, Nietzsche și Freud, care au fondat

ateismul modern. În fine, explicarea fenomenul secularizării și al desacralizării se referă, pentru unii cercetători, la cauze mai ales sociologice, precum trecerea de la un mediu natural la unul tehnic, dezvoltarea *cetății* industriale moderne etc.²⁶

Marcel Gauchet în *Le désenchantement du monde* (1985) titlu care reia expresia consacrată de Max Weber, susține că creștinismul, prin deschiderea porții unei autonomizări a lumii în raport cu religiile înglobante, a fost *religia ieșirii din religie*. M. Gauchet a dorit să înlocuiască termenul de secularizare cu *ieșirea din religie*, după 1700, termen care nu înseamnă numai reculul credințelor religioase (decreștinare), ci și smulgerea din structurarea religioasă a societăților, în sensul că legătura socială, puterea politică, forma colectivului nu mai sunt constituite prin religiosul creștin. *Ieșirea din religie* nu înseamnă sfârșitul sacralului, a credinței religioase, ci o recompunere a universului uman și social în afara exigențelor religiei, dar plecând și revenind la logica religioasă de origine. Această metamorfoză a sacralului secularizat face destul de dificilă orice introspecție. Dacă religia nu a fost eliminată, rămânând unul dintre sectoarele culturale ale societății, ea a pierdut totuși rolul unifiant al valorilor și comportamentelor sociale.²⁷ Progresiv, de-a lungul a cinci secole, Occidentul a ieșit din lumea *vrăjită* a divinului, pe fondul unui proces care se numește “modernitate.” Modernitatea s-a constituit în mare parte plecând de la orientările subiectiviste și antropocentrice ale umanismului Renașterii și ale vârstei clasice, dar Gauchet atribuie potențialității dinamice excepționale ale spiritului creștin un rol semnificativ în trecerea de la *heteronomie la autonomia omului*.²⁸ Autonomia omului a însemnat, și după părerea lui Pierre Manent (*La Cité de l'homme*, Fayard, 1994) izgonirea creștinismului din *cetate* și edificarea primatului voinței umane în crearea *cetății omului*. Luc Ferry a arătat în *L'Homme-Dieu ou*

Le Sens de la vie, că s-ar putea vorbi de un drum invers decât cel dinaintea marii mutații moderne. Atunci se mergea în căutarea sensului, care era Dumnezeu, deci de la teologie la etică, în lumea modernă se merge de la etică la teologie.

Secularizarea în teritoriul istoriografiei

În condițiile marilor confruntări contemporane, care au la bază diferențe de viziuni despre religie, democrație, identități, mondializare etc, orice reflecție asupra secularizării sau a laicizării, nu este numai de actualitate, dar reprezintă și o necesitate. Înțelegerea profundă a acestor tensiuni contemporane, latente sau violente, pretinde analize mai profunde decât evenimentele spectaculare sau decât ideile la modă, pe care le preferă imperiul mediatic, dar și lumea intelectuală și universitară. Evitarea unor erori de analiză, în acest sens, impune, cu exigență, renunțarea la izolarea artificială a unor realități contemporane, rupte de rădăcinile lor vechi.²⁹ Analizele cele mai serioase pe care ni le oferă cercetarea pluridisciplinară de astăzi demonstrează clar că, pentru a pătrunde în profundele resorturi ale schimbărilor actuale, o plonjare în istorie devine inevitabilă. Istoria este cea mai în măsură să dezvăluie punctele comune, dar și diversitatea traiectoriilor trecutului, faptul că a existat o diferență profundă și ireductibilă la nivelul stării de dezvoltare culturală, politică, economică a societăților europene, faptul că s-au produs fracturi și ritmuri diferite ale numeroaselor familii ale creștinătății.³⁰ Dar istoria nu este o profeție! Istoricul poate, cel mult, să analizeze prezentul prin firele sale solide de legătură cu trecutul, pentru a vedea când, unde și cum s-au clătinat unii dintre stâlpii care au dat o nouă arhitectură civilizației actuale, în raport cu

cele precedente. Trecutul a fost un teren mișcător, în care se observă nu numai fapte, ci și obsesii, neliniști, spaime, reale sau imagine, exprimate sau neexprimate. Deasupra faptelor cotidiene, mari traiectorii au brădat adânc și lent istoria în durata lungă și au purtat noua viziune fundamentală despre lume și viață, care, astăzi, nu mai este prioritar creștină, ci secularizată.

În anii '60-'70, cercetările istoriografice despre sfârșitul Evului Mediu și începutul Timpurilor moderne au deschis cu mai mult rafinament analizele fenomenului religios. Renașterea, Reformele religioase au fost puse în discuție sub aspectul mutațiilor mentale, intelectuale, religioase, culturale pe care le-au produs în durata lungă. Apetitul pentru tematica decreștinării, de pildă, se regăsește, nu întâmplător, în rândul istoricilor mentalităților, care au abandonat analiza rigidă a istoriei tradiționale, în privința rolului ideilor novatoare în schimbarea aerului civilizațiilor și al culturii de-a lungul timpului. Mulți istorici, adepți ai determinismului, au fost și sunt tentați să creadă că aceste idei și-ar fi păstrat în dezvoltarea lor puritatea originii, ca și cum ar fi prezervat, în practică, logica inflexibilă a abstracției. Așa cum preciza, pe bună dreptate, Paul Hazard, "epocile succesive nu lasă niciodată în urma lor, decât șantiere abandonate; fiecare epocă se descopune, înainte de a se fi compus până al capăt; noii veniți o hărțuiesc, așa cum fuseseră hărțuiți, ce-i pe care-i găsiseră pe loc, și ea, (epoca) se duce, lăsând în urma ei, în loc de ordinea pe care o visase, un haos sporit."³¹

Istoria mentalităților (în sens mai larg, antropologia istorică) permite nu numai o demonstrație că "a face istorie" presupune maniere multiple, dar, așa cum remarca Claude Langlois și André Vauchez, ea favorizează asumarea, ca obiecte de studiu, a temelor semnificative ale demersului religios: credințele în lumea de Dincolo, în demon, în practici de posedare sau miracole etc. Această istorie se ocupă de diferitele paliere

mentale și sociale, precum profilul marginalității de felul misticului, al vrăjitoarei, al ereticilor etc. Pentru a găsi momentul sau momentele decisive ale apariției secularizării trebuie căutat, așadar, în timp, în complexitatea istoriei religioase, politice, culturale europene. Geneza secularizării a fost căutată, pe rând, în tradiția iudeo-creștină, în expansiunea raționalității științifice, în industrializare și urbanizare, etc Dar nici unul dintre acești factori nu au un rol decisive.³²

H.-I. Marrou aprecia în *Teologia istoriei* că, încă din epoca apostolică, marcată de misionarism, apologetii au fost preocupați de încadrarea revelației divine în vastul și pestrițul orizont spiritual al vremii, adică în orizontul mundan. Gnosticii, mithraistii etc i-au concurat serios pe primii gânditori creștini, iar păgânismele, în care orizontul terestru era foarte important, au rămas permanent prinse în plasa creștinismului. Ar putea fi vorba, de exemplu, de obiceiul păgân de a venera eroii, care seamănă izbitor cu obiceiul creștin de a venera sfinții. Așadar, se întreba Jean Delumeau, secularizarea nu decurge ea chiar din spiritul profund al creștinismului? Creștinismul a întreținut, este drept subtil, o puternică și misterioasă nostalgie a "paradisului terestru," a "grădinii deliciilor," în expresia tradițională a Părinților Bisericii. (J. Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, 1992).³³ Speranța paradisului terestru, care a cunoscut mai degrabă variantele milenarismelor secularizate, a fost replica dată puternicei angoase medievale în fața morții. Philippe Ariès constata în *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours* că, încă din secolele XII-XIV (când s-au pus bazele a ceea ce urma să devină civilizație modernă), s-a produs și acel transfer spre sentimentul mai personal și mai interior al morții, al morții de sine, ceea ce a tradus un atașament față de viață și de lucrurile ei, o pasiune de a fi, o neliniște în fața perspectivei de a nu mai exista pe această lume. Fiecare viață de om devine treptat o

individualitate. La sfârșitul Evului Mediu, imaginile macabre semnificau deja o *iubire pasională a vieții*, aprecia Ariès. Între secolele XVI-XVIII s-a operat o apropiere în cultura occidentală între *Thanatos și Eros*. Erotismul a pătruns din secolul al XVII-lea în arta religioasă, spre disperarea moraliștilor riguroși ai Contra-Reformei. Imaginile erotice ale morții atestau o ruptură cu *familiaritatea milanară a omului și a morții* așa cum o prezentaseră viziunile creștine ³⁴

J. Delumeau (*Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore Le christianism va-t-il mourir?* 2004) apreciază că *principalul păcat al Bisericii* de-a lungul timpurilor a fost acela de a fi devenit o putere, un instrument de opresiune, o parte încrâncenată într-o lungă chereală cu puterea seculară. Creștinismul oficial a derapat chiar din epoca constantiniană, dar este adevărat că nu i-a fost ușor Bisericii să evite asocierea cu puterea politică. Implicat în tot felul de probleme de ordin material, creștinismul oficial s-a găsit prizonier al politicii și al bogăției, al unei enorme forțe financiare. Dar nu trebuie uitat că tot din sânul Bisericii au pornit avertismentele care au combătut aceste drumuri false ale instituției ecleziastice. Pentru că a fost *la putere* Biserica s-a asigurat că nimeni nu se poate îndepărta de doctrina oficială. Ereticii au fost considerați dușmani ai binelui public și pedepsiți, Biserica fiind mult timp ostilă unei justiții civile. Abia în 1252 prin bula *Ad extirpanda* Inocențiu al IV-lea (1243-1254) a autorizat-o. ³⁵

J. Le Goff semnalează prezența mișcărilor laicilor, în sensul încercării lor de a se impune în interiorul Bisericii, spre nemulțumirea papalității. Unul dintre ultimii papi care, de altfel, a fost tentat să impună concepțiile sale teocratice, Bonifaciu al VIII-lea, a fost autorul unei bule, intitulată *Clericis laicos* (1296), care stabilea că laicii sunt subordonați clericilor. Laicii medievali aparțineau societății creștine, formau imensa majoritate a poporului și nu concepeau o altă societate

decât cea creștină. Laicitatea, scrie Le Goff, face parte din natura Europei, este o forță de lungă durată, ivită cu mult înainte să devină un fenomen dominant al societății europene contemporane. Istoricul francez s-a întrebat de ce Vaticanul a susținut ca în Proiectul de constituție europeană să se treacă creștinismul, spunând că și laicii au un trecut în istoria creștină a Europei. ³⁶ Nu trebuie uitat, însă, că acei laici medievali se considerau creștini și nu concepeau alternative la societatea creștină, pe când *laicii* zilelor noastre sunt, mulți dintre ei, ateii, agnostici etc, tentați de alternativele democratice, socialiste sau liberale. Ca urmare, aceștia nu se mai ancorează în aceeași realitate, cea a societății creștine din Evul Mediu.

Michel de Certeau (*La faiblesse de croire*, 1987) a sesizat faptul că, multă vreme, istoriografia a ignorat originile sacre ale modernității și a arătat că mutațiile mentale ale modernității nu au spulberat mentalități vechi, de origine antică și medievală. ³⁷ J. Le Goff, unul dintre marii specialiști francezi ai Evului Mediu, apreciază că s-a făcut adesea o lectură greșită a puterii în creștinătatea medievală. Medievalii au fost orbiți de conflictele dintre papi și împărați, dar realitățile profunde, esențiale, s-au jucat în spatele acestei perdele de ceață. Adevăratele probleme au fost cele care au atins raportul dintre puterea spirituală și puterea temporală. Creștinismul a fost, de la origini, în ceea ce privește puterea, dualist, fiindcă a plecat de la ideea celor două puteri: Dumnezeu și Cezarul. Biserica și autorii creștini au vorbit de teoria celor "*două săbii*": temporală și spirituală. Dar textul evanghelic asupra celor *două săbii* (Luca, 22, 38) nu a trecut printr-o exegeză politică decât din secolul al XI-lea, și anume odată cu reforma gregoriană. Această reformă, denumită după numele papei Grigore al VII-lea (1073-1085), a vizat purificarea moravurilor ecleziastice și emanciparea Bisericii de puterea temporală. Temporalul este ceea ce releva aspectele materiale, în care intrau nu numai

pământurile, bogățiile, dar și guvernarea oamenilor, ordinul, economia etc. Spiritualul era ceea ce ținea de suflet. De altfel, puterea terestră era considerată de rang inferior față de puterea celestă.; era teoria Sf Augustin, care forma baza credinței medievale asupra puterii. Modelul, monoteismul creștin, a încurajat ideea constituirii monarhice a societății creștine. Fenomenul politic esențial al Evului Mediu a fost apariția monarhiilor. Regele, cel “încoronat de Dumnezeu,” a devenit din secolul al XII-lea “imaginea lui Dumnezeu,” *imago Dei*, pentru ca în veacul al XVII-lea monarhii absolutiști să se considere ei înșiși dumnezei.³⁸ Simptome ale secularizării s-au resimțit, așadar, cu mult înainte de timpurile moderne, în raporturile dintre teologie și politică, două autorități care și-au disputat superioritatea în lume, de aceea se poate vorbi de o anumită moștenire secularizantă antică și medievală. Timpurile anterioare modernității au fost dominate de viziunea unei lumi date de Dumnezeu, cvasi-imobile, cu o civilizație ce se transmitea aproape nealterată de la o generație la alta. Această viziune colectivă despre viață și societate a încurajat obediența și tentația conservării structurilor sociale consacrate de tradiție. Chestiunea secularizării a traversat mai ales timpul modernității și a angajat toate generațiile, a fost prezentă în tot spațiul european, chiar dacă condițiile și termenii în care s-a produs au variat de la o țară la alta, în funcție de condițiile istorice singulare.³⁹

Incontestabil, Europa a fost până în veacurile marilor descoperiri (XV-XVI) spațiul predilect al creștinismului, pentru ca, apoi, vreme de cinci secole acesta să basculeze impresionant, dar nu fără sacrificii, spre toate continentele. Până în secolul al XVIII-lea, în Europa religia a avut o poziție eminentă, chiar dacă această poziție a stat în miezul unor controverse filosofice și politice. Dar, pe bătrânul continent secularizarea a fost diferită în cele trei spații culturale, latin, anglo-saxon,

germanic și respectiv în cel ortodox, fiecare cu originalitatea lor religioasă, culturală și politică. Tot în Europa, religia creștină a avut, de secole, o dimensiune colectivă, dar diversele expresii confesionale au întreținut diverse relații cu Statul și Societatea. Bisericele nu au dedus toate aceleași consecințe în distincția enunțată în Evanghelie în *a da Cezarului ce-i al Cezarului și Lui Dumnezeu, ce-i al lui Dumnezeu*. Ambiguitatea înțelegerii relației dintre transcendent și temporal avea să nască ambiguitatea raporturilor dintre Biserică, Stat și Societate.⁴⁰

Toate dezbaterile istorice, deși multe dintre ele contradictorii și partizane, au relevat că raportul triumfiular Biserică-Stat-Societate constituie un capitol esențial al istoriei europene, un domeniu care oferă cheia trecerii societăților sacrale la secularizare. *Inventarea* modernității europene a însemnat o schimbare a raportului și ponderii religiei, politicii și culturii, în defavoarea celei dintâi.⁴¹ Politica și religia, cea din urmă gestionată de Bisericele creștine, au constituit două instrumente istorice, asociate sau separate, pentru a asigura guvernarea umană, dar între cele două puteri, cea spirituală și cea temporală, s-a perpetuat un raport semnificativ: gestiunea politică a religiosului și gestiunea religioasă a politicului. Raporturile dintre religie și societate, așa cum demonstrează René Rémond în *Religion et Société en Europe. La sécularisation au XIXe et XXe siècles* (1780-200), au reprezentat un capitol esențial al istoriei europene, un domeniu, care, studiat în durată lungă, arată că au existat câteva schimbări radicale, ce au marcat trecerea de la societățile sacrale la cele secularizate. R. Rémond a constatat resurgența dezbaterilor, perenitatea mizelor în jurul temei secularizării și a luminat sensul acestor controverse. Tratând subiectul din perspectivă europeană, a adunat într-o viziune sintetică istorii separate, pentru a degaja liniile dominante, motivele și

acțiunile care au inspirat procesul secularizării în complexitatea situațiilor istorice.⁴²

Analiza secularizării nu înseamnă reconstituirea unei istorii propriu-zis religioase, dar religia și Biserica au fost reperele de care societatea modernă s-a distanțat treptat în ultimele cinci secole și în funcție de care s-au reglat ritmurile secularizării. A trata ca istoric despre doctrina și exigențele Bisericii poate fi un lucru contestat, pentru că, pentru Biserică, prestigiul fundamental și incontestabil îl deține divinul, pe când interesul prioritar și deseori exaltat, al istoricului este experiența umană, metamorfozele moravurilor de-a lungul timpului. Din perspectivă religioasă, istoria apare, pe drept cuvânt, ca o știință *profană*, care înseamnă reconstituirea luptelor pentru putere și supraviețuire, nașterea și căderea de imperii și regate, tumult al pasiunilor și aspirațiilor omenești, pentru ca rezultatul oricărei analize să ateste că pentru fiecare generație viața apare ca o construcție neterminată sau în ruină. Nu se poate nega că scopul istoriei a devenit o reconstituire pur terestră, iar progresul reprezintă o schemă orientată spre viitor, (progresul a creat iluzia înaintării spre *paradisul civilizației*, un viitor care însă persistă în non-definitiv) de unde tentația prea adesea a istoricului de a vedea schimbări pozitive în înlăturarea unor aspecte mentale sau de civilizație. Obsesia paradigmei moderne a progresului, “certitudinea” că sistemul trecut și prezent tind progresiv spre o împlinire a istoriei, include necesar reconstituirea unor soluții, considerate progresiste, la problemele umane.⁴³

Unii istorici au făcut cu onestitate efortul de a depăși aceste iluzii retrospective sau de a bloca propriile preferințe sau alergii ideologice, de care s-au simțit atinși, tocmai pentru ca ele să nu se interpună ca o prismă deformantă între cercetător și realitatea de altădată. Dar multe analize istorice resimt mai mult resentimentul, decât atașamentul față de Biserică și

religia creștină. Paul Hazard constata că abordarea unei teme ca destinul dramatic al creștinismului nu poate să nu ridice probleme de conștiință, iar Jean-Louis Flandrin a afirmat, tot în acest sens, că acomodarea la imparțialitate reprezintă o vocație importantă de care istoricul nu poate fi totdeauna sigur.⁴⁴ Dacă reflecțiile teologice au privit totdeauna cu neîncredere și un firesc dramatism fenomenul *secularizării*, cercetarea științifică a fost și este tentată să privească cu simpatie exagerată *laicizarea*, fenomen al emancipării societății civile în raport cu societatea religioasă. Istoricul trebuie să redeschidă trecutul fără resentimente. Se spune că în oglinda apei nu poți să-ți vezi respirația, căci îi tulburi luciul, însă prudența și exigența metodologică ne recomandă să nu fim afectați de contextul secular al evenimentelor contemporane, pentru a nu fi tentați să interpretăm trecutul cu standardele actuale. Mai bine spus, am putea crede, cu orice preț, că au existat la baza evenimentelor sociale, politice, religioase culturale etc din istorie doar profunde motivații seculare. Secularizarea nu ar trebui diabolizată, nici nu trebuie să se intre în disidență cu ea. Printre istoricii cu o explicită vocație creștină, am putea aminti pe Pierre Chaunu, Jean Delumeau, acesta din urmă sesizând în *La Croix*, (mars, april, 2003) acel complex de *cetate asediată* a Bisericii latine în această lume ostilă contemporană, menționând că urgența Bisericii ar fi o *inculturație*, care să permită imersiunea în mesajul creștinismului (ca religie a Încarnării). În lumea de astăzi, apreciază Delumeau, reprezintă o necesitate găsirea unui limbaj creștin adaptat pentru a fi prezentat contemporanilor.⁴⁵

Alte opinii vorbesc chiar de reinterpretarea textelor creștine și adaptarea lor la noile situații și experiențe trăite în vremurile noastre. Să fie, oare, acesta prețul pentru ca creștinismul să intre pe porțile viitorului?

¹ Cf. *Le réenchantement du monde*, sous la dir., de Peter L. Berger, Paris, Bazard Éditions, 2001, p.5.

² Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, (London) New York, Macmillan PRESS LTD, 2000, p. 3-4. Claude Langlois, *Problématique de la déchristianisation*, în *Histoire de la France religieuse*. 3. *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine XVIIIe-XIXe siècles*, sous la dir. J. Le Goff, R. Rémond, vol. dir. Ph. Joutard, Paris, Éditions du Seuil, (1991) 2001, p. 159.

³ Jacques Rollet, *Religion et politique. Le christianisme, l'islam, la démocratie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2001, p. 214.

⁴ François Lebrun, *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Éd. du Seuil, 2001, p. 8-9.

⁵ Philippe Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 274-277.

⁶ Jean Delumeau, *Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore Le christianisme va-t-il mourir?* Paris, Hachette. Littératures, 2004, p. 30-32. P. Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, București, Editura Univers, 1981, p. 442.

⁷ J. Delumeau, *op. cit.*, p. 21-23, 25-26, 227-228.

⁸ *D'un millénaire à l'autre. La grande mutation*, sous la dir. de François L'Yvonnnet, Paris, Albin Michel, 2000, p.175. *Le réenchantement du monde*, p.8.

⁹ *D'un millénaire à l'autre*, p. 154-155.

¹⁰ Robert Michembled, *O istorie a Diavolului. Civilizația occidentală în secolele XII-XX*, București, Editura Cartier, 2002, p. 287-337.

¹¹ *D'un millénaire à l'autre*, p. 175, 201-205, 207.

¹² J.-P. Sironneau, *Sécularisation et religions politique*, Paris, Mouton, 1982, p. VII, 161. Cf. Sandu Frunză coord. *Pași spre integrare. Religie și drepturile omului*

în România, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2004, p. 12-13, 194.

¹³ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 73-74, 122-123. Gilbert Durand, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Paris, HATIER, 1994, p. 48.

¹⁴ Jean-Jacques Wunenburger, *Sacral*, trad. M. Căluț, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 2002, p. 101.

¹⁵ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 122-124. T. George, *Teologia Reformatoarelor*, trad. C. Simuț, Oradea, Editura Institutului Biblic "Emanuel," 1998, p. 20, 63.

¹⁶ Denis Pelletier, *Des lendemains difficiles*, în "Notre Histoire," nr. 193-194, nov.-déc. 2001, p. 67-70.

¹⁷ *Ibidem*, p. 63.

¹⁸ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 79-84, 88-97. J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 104.

¹⁹ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. VII.

²⁰ R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 43-48, 54, 180-181. J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, p. 102. O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Droz, 1992, p. 293. Jean Baubérot, Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France. 1800-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 289.

²¹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. J. Chavy, Paris, Plon, 1964, p. 122. (Trad, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Buc., Humanitas, 1993, p. 12, 72.) *Le réenchantement du monde*, p. 5, 10. Vezi Hans Gerhard Kippenberg, *À la découverte de l'Histoire des Religions. Les sciences religieuses et la modernité*, préface, de J. Greisch, Paris, Salvator, 1999.

²² M. Gauchet, *op. cit.*, p. 113. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 92-93, 136. Cl. Langlois, *op. cit.*, p. 159.

²³ *Le réenchantement du monde*, p. 5, 15, 181. J. Baubérot, S. Mathieu, *op. cit.* p. 290. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 129, 161.

²⁴ *Ibidem*, p. I, VII, X, 163. *Le réenchantement du monde*, p. 5. Jean-Marie Donegani, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans la catholicisme français contemporan*, Paris, Presses de la Fondation national des sciences politiques, 1993, p. 338.

²⁵ Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967. David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1979. Steve Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Cf. *Le réenchantement du monde*, p. 113-114.

²⁶ J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 3, 81-93.

²⁷ M. Gauchet, *op. cit.*, p. 54-56, 218. Idem, “*La laïcité a gagné, mais elle a changé de sens*” în “*Histoire*”, nr. 289, juillet-août 2004, p. 81. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 136.

²⁸ M. Gauchet, *op. cit.*, p. 54-56, 218. Idem, “*La laïcité a gagné, mais elle a changé de sens*” în “*Histoire*”, nr. 289, juillet-août 2004, p. 81. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 136. Jean Delumeau, *Un christianisme pour demain. Guetter l'aurore Le christianisme va-t-il mourir?* Paris, Hachette. Littératures, 2004, p. 19. *Le réenchantement du monde*, p. 5 (Présentation). J. Rollet, *op. cit.*, p. 213-214, 217.

²⁹ Vezi O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Genève-Paris, Droz, 1992, p. 293. Jean Baubérot, Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France. 1800-1914*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 289.

³⁰ Pierre Chaunu, *Le temps des Réformes*, Paris, Fayard, 1975, p. 12. Cf. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971.

³¹ P. Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, p. 6 (Prefață). *La Religion populaire. Approches historiques*, sous la dir. de Bernard Plongeron, Paris, Édi-

tions Beauchesne, 1976, p. 99-107. William Monter, *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'a età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, p.13 –35. Roger Chartier, *Lecturi și cititori în Franța Vecchiului Regim*, trad. M. Carpov, Buc., Ed. Meridiane, 1997, p. 19. Evelyne Patlagean, *L'histoire de l'imaginaire*, în “*La Nouvelle Histoire*”, sous la dir. de J. Le Goff, Paris, Éditions Complexe, 1988, p. 322. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 152.

³² Georges Minois, *L'Histoire de l'athéisme. Incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1998, p. 78-79. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 141.

³³ J. Delumeau, *Un christianisme pour demain*, p. 85-86, 425. Vezi H.-I. Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, trad. D. Stoianovici, L. Wald, Buc., Ed. Humanitas, 1997.

³⁴ Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, p. 74, 104, 114.

³⁵ J. Delumeau, *Un christianisme pour demain*, p. 259-266, 291.

³⁶ J. Le Goff, *Les laïcs sont le moteur de l'histoire de l'Occident*, p. 12.

³⁷ Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 208-209.

³⁸ J. Le Goff, *op. cit.*, p.9. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, 1989, p. 55, 171. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, (1 éd. 1924), p. 345.

³⁹ René Remond, *Religion et Société en Europe. La sécularisation aux XIX et XX siècles, 1780-2000*, Paris, Éditions du Seuil, 1998/2001, p.11;15.

⁴⁰ Cf. *Le réenchantement du monde*, p. 5. J.-P. Sironneau, *op. cit.*, p. 128-129.

⁴¹ J. Baubérot, S. Mathieu, *op. cit.*, p. 35. R. Rémond, *op. cit.*, p. 14 -16.

⁴² Ph. Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, p. 7-8, 390. R. Rémond, *op. cit.*, p. 22-23, 287.

⁴³ *Ibidem*, p. 139, 191-192, 195-196, 209-210.

⁴⁴ P. Hazard, *Gândirea europeană în secolul al XVIII-lea*, p. 5 (Prefață).

⁴⁵ J. Delumeau, *Un christianisme pour demain*, p. 20, 194-196. J. Baubérot, S. Mathieu, *op. cit.*, p. 292.

Histoire et mémoire, coord. par Martine Velhac, Grenoble, 1998, p. 26. P. Valandier, *Un christianisme d'avenir*, Paris, Seuil, 1999, p. 72. *D'un millénaire à l'autre. La grande mutation*, sous la dir. de François L'Yvonnet, Paris, Albin Michel, 2000, p. 175.



Ioan Chirilă

Ioan Chirila

Pr. Associate Professor,
Faculty of Orthodox
Theology, Babes-Bolyai
University, Cluj,
Romania.

Author of the books:

Homo – deus (1997);
Mesianism si Apocalipsă
în scrierile de la Qumran
(1999); Cartea profetului
Osea – breviar al
gnoseologiei Vechiului
Testament (1999);
Qumran si Mariotis –
două sinteze ascetice –
locuri ale îmbogățirii
duhovnicești (2000);
Fragmentarium exegetic
(2001); Fragmentarium
exegetic filonian (2002).
E-mail:
ioanchirila@yahoo.com

Despre globalizare între “mit și iluzie” (identificarea elementelor teoretice care afirmă conținutul religios al conceptului și care sunt generatoare a câmpurilor de interferare spirituală)

Abstract: This article discusses the idea of globalization and its consequences for the religious field. In a methodological section, it critically introduces the terminology of globalization analysis, sketching the historical background of the topic. Then, it investigates the commonalities between the theory of globalization and Christian language, taking into account the differences among the Christian confessions. He proposes a geopolitical analysis of the relations between Catholics and Orthodox Christians that uses the model of “spiritual pairs”. Finally, a framework for inter-religious dialogue in a unified Europe is proposed that would make use of the globalization-localization dualism.

Preliminarii metodologice

Tema propusă este menită să incite un spirit analitic cantonat în structurile teoretizării. Oricum, acest demers este excepțional plasat în timpul unei zone cronologice de conflict politic, militar și economic în care se vehiculează și idei de ordin religios precum cruciadă creștină și jihad. Ce poate însemna acest fapt, de nu chiar ceea ce Karl Schlogel observa într-o comunicare pe tema „Imaginarului European”, că în momentul actual, într-o Europă fără ziduri lipsește un limbaj comun, lipsește comunicarea. Noi am încercat, într-o manieră non-sistematică și non-exhaustivă, să identificăm

Key words:

globalization, inter-religious dialogue, Europe, sociology, localization, oikoumene, syncretism, geopolitics

elementele comune de limbaj dintre gândirea creștină și teoria globalizării, atât de seculară, iar după aceea am schițat câteva arealuri tematice de dialog interreligios menit să redeschidă câmpul manifestărilor irenice al religiilor.

Ceea ce noi am numit era terminării ideologiilor pare totuși a fi un timp încărcat de frenezia producerii de noi ideologii. În loc să spunem lucrurilor pe nume, creăm concepte care devin obstacole de fiecare zi.

Teoria globalizării este una dintre cele mai utilizate în prezent pentru explicarea tuturor tipurilor de procese sociale, economice, politice ori culturale ce au loc în lume. Dar conceptul este totuși destul de vag și a fost adeseori folosit fără prea mult discernământ chiar de către cercetătorii care au dorit să descrie cu ajutorul lui toate formele de dezvoltare modernă – încât aproape că nu mai putem explica în mod real nimic cu ajutorul lui. Deși există numeroase interpretări ale semnificațiilor modernității sau, într-o altă perspectivă, ale modului în care s-a dezvoltat modernizarea în lume, “modernitatea” și “globalizarea” par a fi concepte (încă) disjuncte, cel puțin pentru cea mai mare parte din sfera sud-est europeană¹. Cu toate acestea, “globalizarea” este unul din cuvintele cheie ale anilor '90, ce a trecut de mult din domeniul științelor sociale în cel al jurnalisticii și al limbajului cotidian. Tocmai din acest motiv, în tratarea acestui fenomen se simte acut lipsa unui instrumentar teoretic și de clarificare conceptuală². O scurtă “istorie conceptuală” a termenului ne va ajuta să evidențiem registrul efectiv al discuției. Ceea ce am dori să se realizeze cu această intervenție, fără a avea pretenția de a epuiza “multiplele fețe ale globalizării”, este o schimbare majoră de registru în domeniul imaginarului social și implicit o evaluare a acestuia în potența, dacă nu în substanța sa religioasă.

1. Globalizare și “oikoumene”

Ideea globalizării o putem găsi în filozofia clasică la Platon, la Aristotel, ș.a., dar și la Sfinții părinți în măsura în care textul mateian din 28, 19-20 este interpretat și în sens geopolitic, altfel spus ca și deziderat ce exprimă și o extensiune geografică. Termenul în sine, însă, în sensul de “la nivel mondial” începe să fie folosit în Anglia secolului al XVI lea, în urma expansiunii maritime europene și a apariției sistemului mondial³. La acel moment tendința “câmpului gravitațional cultural” ce tinde spre o îndepărtare a vieții umane de ecumenele de mari dimensiuni (religioase, culturale, politice, economice) înspre unități sociale mai mici pare să se inverseze. În America, Asia de Sud Est, Africa și în special Europa occidentală are loc o dezvoltare, în mare parte autonomă, a unor formațiuni sociale de mari dimensiuni (formațiuni imperiale etc.), ce vor fi apoi, gradual, înlocuite de lumile Eurocoloniilor⁴. Un ansamblu de ecumene suprapuse în care migrația, comerțul, panideile, cuceririle, etc., creează legături intersocietale din ce în ce mai numeroase și care înlocuiesc vechea lume medievală constituită în “lungul secol al XVI lea”.

Odată cu apariția, în acest secol (XVI!), a ceea ce Anderson numește “capitalismul tiparului”, în această lume se declanșează o răsturnare de proporții la nivelul imaginarului. Puterea tiparului crește gradul de abstractizare și raționalizare a lumii sociale, creând un punct de inflexiune major în procesul de “dezvrăjire a lumii” prin apariția, în chiar inima modernității incipiente, a comunităților imaginate în mod primordial, configurând ceea ce Appadurai numește “paradoxul primordialismului construit”⁵. Chiar dacă revoluția culturală și politică indusă de apariția tiparului și de dinamica afinităților și a diferențelor culturale extinse sunt doar precursori modești ai gradului de

interconectivitate a lumii de azi, problema primordialismului construit rămâne la fel de stringentă și în lumea globalizată a modernității târzii, iar pentru pozitiviști rămâne un reviriment sărac al unui mit inițial. Despre noțiunea de primordialism construit vom vorbi puțin mai încolo, aici doar schițăm câmpul terminologic și evoluția conceptului de globalizare.

Adjectivul global, după o lungă perioadă de “hipocogniție”⁶, capătă o nouă relevanță și un sens procesual într-o perioadă de crize și modificări culturale importante în anii '60. În această perioadă McLuhan introduce metafora “satului global” ca expresie a unei noi stări a vecinătății și apropierii umane datorate mijloacelor electronice de comunicare. Așadar, toată teoria globalizării are ca motor principal de dinamizare și optimizare comunicarea. Dacă evaluăm situația, pentru aceeași perioadă, dar din perspectiva Bisericii Ortodoxe Române observăm că acum se consumă aderarea “de jure” la C.E.B., o structură ecumenică căreia nu îi lipsește decât practica comuniunii pentru ca să fie o replică religioasă a globalizării, faptic și nu doar teoretic. Această lipsă este generată de faptul că instituția în cauză nu a reiterat faptic în „ea ipso” oikumenele vizat de teologia noutestamentară și de cea dezvoltată în cadrul exegezei patristice, ci a uzitat, prin copiere, de structurile și practicile unui sistem geopolitic și economic secularizant. Din această cauză, chiar dacă are în engleză numele de “consiliu mondial”, prin acțiunile sale nu se realizează efectiv o mondializare.

Perioada imediată a anului '90 poate surprinde prin densitatea termenului “globalizare”, numai că el a trecut din sfera studiilor sociale în cel al jurnalisticii și al sloganului politic integraționist. Rămâne, cel mult prin cinismul economiei capitaliste, un deziderat definitoriu pentru mișcarea economică, pentru piețele de schimb⁷.

Oikumenele creștin nu este un model care se oferă în chip aprioric lumii, nu este o paradigmă, ci un telos

menit să se realizeze prin evanghelizare și prin întruparea cuvântului evanghelic. El nu vizează uniformizarea culturală, ci omoutimia concretizată în actul martiriei credinței creștine și în cultul corespondent acesteia.

Globalizarea, așa cum o vedea McLuhan și mulți dintre concetățenii noștri, este percepută ca o mcdonaldizare, o uniformizare omogenizatoare și creatoare a unei lumi “rizomice”⁸, o lume a dezrădăcinării, alienării și hiperrealității, a creșterii importanței relațiilor cuaternare⁹ și a fantasmelor comunităților virtuale.

În mod paradoxal, globalizarea nu este un proces uniform, fie el pozitiv – integrativ sau alienant și dezrădăcinant¹⁰ creând o lume în care ruptura dintre semnificați și semnificanți e de nerezolvat, în care globalizarea este dublată de ironie și nefericire apatică într-un sistem al cinismului generalizat¹¹. Ea este însoțită de un proces concomitent de “localizare”, proces ce sparge semnificația totalizantă a termenului. Globală e și globalizarea, în sensul omogenizării, dar și localizarea, în sensul eterogenizării. Cele două procese sunt de obicei prezentate ca fiind doar aparent contradictorii. Importanța dată legăturii ascunse – complementaritate sau dialectică – între organizarea culturală și eterogenizarea culturală a dat naștere și unor neologisme: fragmegrare, ca rezultat al contopirii fragmentării și integrării și glocalizare, reunind globalizarea și localizarea, fapt care atestă incipiența conceptuală și factuală în care se găsește fenomenul în faza actuală. Cert este că lumea modernă merge spre o evidentă globalizare chiar dacă evul contemporan nu reflectă decât o dimensiune economică sau geopolitică.

Precizările teoretice enunțate anterior au avut menirea, ca în mod lapidar, să vă introducă în fenomenologia scolastică a globalizării. Din perspectiva celor enunțate poate reieși cu ușurință în evidență faptul

că globalizarea reiterează ideea unui stadiu inițial perfect, apăs R. Otto mitic, iar în sfera contractualismului modern o supoziție, deloc neglijabilă, a primordialismului de-construit modern. În clipa în care spun construcționalism modern mă refer la prefața de la tratatul ilustrului meu dascăl Pr. prof. dr. N. Neaga “Hristos în Vechiul Testament” care spunea că în sânul tuturor culturilor etnice există ceva din revelația primordială.

Totuși, acest excurs teoretic are menirea de a evidenția două elemente fundamentale pentru dezvoltarea ulterioară a demersului nostru:

- a) evidența relațiilor cuaternare;
- b) dinamismul global oferă elementele necesare cunoașterii cheii accesului la o bună înțelegere a acestui fenomen excepțional. El ne dă posibilitatea să dialogăm spre a realiza comunio-ul liturgic, spre reactivarea vitalității termenului patristic de oikoumene. Este, în fapt, vorba despre trezirea dintr-un vis, dintr-o iluzie în fapt de comunicare-transcendere liturgică.

2. Religie unică sau sincretism?

Dl. Ilie Bădescu încerca să ne sugereze faptul că “Noua Europă s-a născut la cele două etaje ale timpului european, astfel că în secolele XVI-XVII s-a afirmat, cu toată noutatea lui, Occidentul, iar în secolul XIX s-a afirmat Orientul european, însă numai până la istmul ponto-baltic, dincolo de care se menținea, în vechea lui configurație imperială, spațiul rusesc”¹². Principiul invocat în restaurarea Noii Europe a fost acela al legitimității etnoistorice, combinat cu legitimitatea postimperială¹³, încât ceea ce s-a întâmplat cu și în Europa se arată a fi fost radical diferit de ceea ce s-a petrecut mai târziu în Africa postcolonială, de pildă. În acest sens, se cuvine să consemnăm că Trianonul este o

capodoperă europeană, la care au conlucrat popoare și elite euro-americe, în frunte cu acel mare om providențial care a fost președintele de atunci al Statelor Unite ale Americii, Woodrow Wilson¹⁴, deci actul în sine are o transparență de concept al globalizării.

Abia Ialta a resuscitat un “procedeu” imperial pentru *procesele teritoriale*, astfel că ce-a rezultat după al doilea război mondial, a fost o nouă *reîmpărțire* a Europei.

Prin urmare, după Malta, *procesele teritoriale* ar trebui reluate după modelul de *dinainte de Ialta* nu de *dinaintea Trianonului*, pentru că dacă *deconstrucția Europei* răsăritene ar fi împinsă sub pragul istoric al Trianonului, ar însemna *să fie* atacate toată filosofia juridică și toate postulatele care-au stat la bază *Europei organice reînnoite*, adică a Europei ultimilor patru sute de ani. Mai precis, ar însemna să coborâm în timp înainte de 1600, în războaiele etno-religioase care au zguduit atunci lumea Europei în pragul modernității sale, și din care Europa n-a putut ieși decât prin *înnoirea* de la Westfalia¹⁵.

Dacă în *nord* n-ar persista cele două mari *tendințe* protoimperiale, rusă și germanică, *Europa nova* ar triumfa definitiv și în Răsărit.

Pe de altă parte, procesul teritorial al nașterii Europei unificate pare agravat de resuscitarea Panideilor și a Internaționalelor rebele, care, pe fondul jocului mondialist al SUA își permit “inițiative” ce n-au legătură cu nici una dintre “proiectele metropolitane” active în lume și nici cu Unificarea Europei¹⁶. Această analiză pertinentă eludează în cea mai mare parte orice element care frizează cu religiosul. Este adevărat că d-l I. Bădescu analizează critic opera lui Dughin, dar a vorbi despre patru sute de ani din istoria Europei fără să punctezi aspectul său creștin este cel puțin deranjant. Peter Kosolowski în lucrarea *Imaginer l’ Europe* afirmă cu claritate faptul că spiritualitatea creștină este europeană, că pe acest lung eșantion cronologic ceea ce conferea

unitatea Europei era creștinismul, numai de la finele secolului al XIX se va vorbi sub imperiul iluminismului de alte structuri spirituale specifice spațiului european. Dar acestea se consumă în sfera tentativelor de creare a unor noi forme de religii.

Lumea occidentală și, după ea, la un anume interval, și restul Europei, s-au îndepărtat de creștinism în mod progresiv. *Forțele* teribile care au *deviat* Europa de la *linia creștină* au îmbrăcat forma unor blocuri *psihomental* profunde, un fel de formațiuni noologice care au nutrit, pe toată durata existenței lor, năzuința secretă de a prelua “conducerea” lumii, a-i impune direcția de înaintare, pulsul și tiparele de organizare a vieții individuale și colective.

Asemenea conglomerate au fost, pe rând, *umanismul renascentist, raționalismul postrenascentist, individualismul, iluminismul, materialismul* (cu varianta *naturalismului*), *istoricismul, utilitarismul, intelectualismul, liberalismului, socialismul (marxismul)*. Și, în fine, cel mai rău și mai agresiv dintre toate: *ateismul*.

Suntem pe poziția de a defini, iată, conglomeratul pozitivist care s-a născut în mediul culturii occidentale, a “crescut” în atmosfera acesteia, spre a dobândi un rol predominant în cadrul ei, în secolul al XVIII-lea, când a și început expansiunea sa în celelalte arii ale planetei și pe restul continentelor mai apoi. Acest conglomerat este o formațiune psihomentală sau noologică care s-a separat progresiv de religie, fără a rupe legăturile cu aceasta decât în secolul al XIX-lea și al XX-lea, când a îmbrăcat o formă para-religioasă, nutrind orgoliul de a-l înlocui pe Dumnezeu și a instaura în locu-I entități precum: Rațiune, Istorie, Materie, Evoluție etc¹⁷.

Conglomeratul pozitivist, ca formațiune noologică, n-a triumfat de la început asupra culturii religioase (în speță, asupra valorilor sufletești). A existat în Occident o lungă perioadă de încercări pe linia unei sinteze noi între religie, marea tradiție a hermetismului și noua

orientare spirituală din care se va naște conglomeratul pozitivist. Aceste încercări de a realiza o nouă sinteză au culminat, ne spune Eliade, în secolul al XVII-lea. Eșecul unei atare sinteze va aduce triumful definitiv al Conglomeratului pozitivist.

Secolele XVII-XVIII reprezintă, în viziunea lui M. Eliade, epoca „ultimei mari creații religioase” a Europei. “Ce extraordinară pleiadă de savanți, filozofi, medici - de la Paracelsus și John Dee la Comenius, I. A. Andrew, Ashmole, Fludd, Newton - și toți visau desăvârșirea omului occidental printr-o reformă a educației, implicând o *renovatio* radicală a creștinismului și o *nouă metodologie științifică*. *Idealul lor era holistic*, ca al lui Pitagora și Platon, sau al științei chineze, adică implica *omul întreg*.”

Efortul lor de a integra tradiția creștină, hermetismul alchimic și gândirea științifică (în primul rând matematica, mecanica, astronomia), speranța lor de a salva bisericile creștine de provincialism și războaie fratricide și de a fonda un nou tip de educație - toate aceste proiecte, sinteze, nostalgii, alții le consideră drept ultima creație religioasă a Europei occidentale, cu atât mai anevoie de judecat cu cât a fost sugrumată în germene¹⁸.

Cel ce va voi să înțeleagă cum s-a petrecut această suprimare va trebui să cerceteze secolul al XVIII-lea. Acum s-au petrecut câteva evenimente care au răsturnat axul acelei “ultime creații religioase occidentale”, un ax care “năzuise” să reorganizeze toată cultura (primul holism eurocreștin), așezând într-o nouă sinteză tradiția creștină, gândirea științifică și hermetismul alchimic.

Un prim eveniment al mării separări a constatat în ridicarea raționalismului la rang de religie separată, nouă, “religia Rațiunii”¹⁹. Astfel, ceea ce nu reușiseră ereziile ariene în primul mileniu reușeau acum sectele de intelectuali care visau la o “republică savantă” (a

“intelectualilor”) separată de Comunitatea creștină și de “religia inimii”²⁰.

În felul acesta, știința era separată de Religia creștină (deci de Tradiția Creștină) și astfel se produce prima ruptură majoră între Tradiție și Modernism (“vechi” și “nou”).

A doua mare pseudoreligie de tip sectar (tot ceea ce separă, ceea ce provoacă fragmentări, și excluderi, poartă numele de sectarism) a fost aceea care a valorizat para-religios viitorul (eshatologie istoricistă) și a respins astfel orice recurs la Trecut (Tradiție). Cu aceasta, valoarea Hermetismului, care așeza știința în vecinătatea secretelor păzite spre a fi conservate, adică în Trecut, a fost contestată în mod radical și astfel s-a produs ce-a de a doua mare ruptură, aceea între Hermetism și știință. Hermetismul alchimic n-a mai putut contribui la modelarea “spiritului științific” modern (care a avut cu totul altă configurație). Această nouă religie sectară a fost religia Progresului și a Evoluției.

Al treilea mare eveniment al rupturii a fost Revoluția franceză. Ea a făcut o repetiție generală cu privire la un joc social și un model de societate alcătuite pe temeiul scenariului introdus în cultura Europei de cele două mari *Biserici sectare* (centrate pe “religia” rațiunii și pe cea a “progresului”) pe care s-a rezemat “Republica Savantă” a Intelectualilor secolului al XVIII-lea.

Scenariul sectar inițiasse deci o nouă tendință în istoria Europei, în care se împletiseră forțe destul de puternice pentru a sugruma ultima creație religioasă a Europei Occidentale și a impune astfel separarea științei de religie și a amândurora de tradiția hermetică.

Din aceeași tendință au ieșit deopotrivă ultima burghezie europeană, știința ultimului pozitivism european, parlamentarismul politic segregționist (care a respins orice altă formă de parlament), utopia cosmopolită a intelectualilor. Prima reacție majoră contra acestei stări sectare s-a manifestat în cultura din

perioada interbelică. Aceasta a reînăunurat seria experiențelor holistice de integrare a științei și filosofiei cu religia și de a recupera, pentru cadrul culturii academice, în sens profund, religia. Din nefericire, conglomeratul culturii sectare, pozitivist-atee, a reprimat-o în intervalul de după război prin cea mai neeuropeană formațiune sectară dintre toate, prin marxismul antihristic, antiteist.

Modernismul Europei este, în întregimea lui, expresia acestui Conglomerat al Pozitivismului sectar care *a suprimat ultima mare creație religioasă* europeană a secolului al XVIII-lea. Mișcarea europeană new-age-istă a redeschis seria și tendința către un Nou Holism. Din nefericire, cel de-al treilea New-Age, cel californian, a consemnat o nouă victorie a Bisericilor sectare, care au reușit să alunge din acest proces exact Tradiția creștină și astfel, ceea ce fusese menit să conducă la mult râvnita sinteză a secolului al XVII-lea a eșuat.

Ne așteptăm, deci, ca secolul care a început să fie integral unul al războaielor împotriva religiei creștine și a bisericilor sale, războaie dirijate de ultimele zguduiri ale conglomeratului pozitivist, izvorâte din impasul lui, ca o consecință a acestui impas și întreținute ca o diversiune menită să păstreze iluziile deșarte ale ultimului pozitivism parareligios din istoria Europei²¹.

Avem de a face cu multiple manifestări de creare a unei religii unice și sincretist secularizante. Ceea ce vrem să înțelegem noi prin globalizare este în fapt un *civitas Dei*, împărăția lui Dumnezeu instaurată în creație. Cum se realizează aceasta, dincolo de exegezele patristice, rămâne încă un vis care odată expus în cuvinte ia note profund scolastice.

3. Geopolitica creștinismului european și teoria “perechilor spirituale”

“Lumea ortodoxă e înrudită spiritual cu Răsăritul, iar catolicismul e un fenomen pur occidental”, afirmă Dughin. Formulările teologice care stau la baza schismei din 1054 comportă elemente cu caracter geopolitic. Roma, susține Dughin, “a respins învățătura Sfinților Părinți despre Imperiu, care nu este un aparat laic administrativ supus autorităților bisericești, cum voiau Papii, ci un *organism soteriologic* tainic, care participă activ la *drama eshatologică*” în calitate de “piedică în calea Antihristului” și ca organism al salvării universale.

Deși aparent din 1054 a fost definitivat dualismul geopolitic al ecumenei creștine și ambele lumi au mers fiecare pe drumul său, totuși cele două lumi sunt de fapt una: *lumea creștină*, cu diferențe *confesionale*, dar cu un substanțial câmp dogmatic comun.

Biserica ortodoxă nu s-a identificat cu *Imperiul* niciodată. Ierarhii au putut fi siliți să se “supună” întrucâtva, dar cuvântul Mântuitorului e clar: “Împărăția mea nu e din lumea aceasta”. Iar în Evanghelia lui Ioan, Iisus le spune ucenicilor: “Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Și nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo, căci, iată, Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru” (Ioan, 17, 20-21). Este un alt argument contra ideii despre imperiu ca organism soteriologic, așa după cum îl gândea Dughin.

Părintele Galeriu spune că în genere, Occidentul și Orientul au funcționat spiritual prin *perechi* nu prin *opuși*. În primul mileniu, Sf. Maxim Mărturisitorul și Papa Martin al Romei au pregătit formula dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic din 680 referitoare la cele 2 *naturi și voințe unite* în persoana divino-umană a lui Iisus; Papa și-a sfârșit viața în exil, iar Sf. Maxim Mărturisitorul i s-a tăiat limba și mâna dreaptă.

În perioada contemporană, subliniază P. pr. C. Galeriu, o altă “pereche”: Rudolf Otto și Mircea Eliade, istorici ai religiilor, care au evidențiat rolul *sacralului* ca fundament al naturii și devenirii umane (ambii au reîndreptat *axul* spiritual din răsturnarea lui freudo-marxistă).

În sec. XX, marii teologi Dumitru Stăniloae și Karl Rahner, cu “teme dogmatice dătătoare de speranță pentru dialogul dintre cele două Biserici, Ortodoxă și Romano-Catolică”, ilustrează o altă pereche spirituală în și prin care s-a afirmat complementaritatea și nu opoziția geopolitică a celor două Europe.

În fine, o altă pereche este tocmai cea ilustrată de către Sf. Grigore Palama (1296-1359) și Sf. Toma d'Aquino.

Metoda “perechilor spirituale” utilizată în “geopolitica creștinătății europene” îi aparține Pr. Prof. Ctin. Galeriu²² și credem că oferă un real reper de identificare a interferențelor doctrinare și spirituale existente în Europa creștină, mai cu seamă în Europa dialogului teologic.

Cu toate acestea trebuie recunoscut faptul că începând cu Petru cel Mare în Rusia și cu Pacea de la Westphalia în Occident se schimbă peisajul geopoliticii spirituale a Europei. Accentul se mută, în Rusia, de pe instituția Patriarhatului (desființat) Moscovei spre *Sinodul* (înființat la Petersburg). Linia laică și cea eshatologică se despart. În Occident modelul catolic tradițional lasă loc consolidării *statelor națiuni*. În sec. al XIX-lea, lupta pentru independență națională face din popoarele sud-estului popoare de concurență între tendința rusofilă și tendința fanariotă.

În acest spațiu de *inter-confinii* au trebuit să se descurce țările române. Acestea au folosit alte liniamente: uniația, statul creștin voievodal, cosmologia euharistică (liturghia cosmică) sau “creștinismul cosmic”

fără “stat soteriologic”. Formula lui Petru cel Mare va altera “doctrina poporului ales” și soteriologia celei de-a treia Rome (interesele politice devin predominante față de cele religioase); factorii religioși sunt folosiți mai mult ca pretext pentru manevre politice. Apare o formulă concurențială la cea “petrinică” și anume formula “movileană” de “confluență” a diverselor spații europene nu de “confinii” între acestea. Petrinismul și movileanismul sunt două *doctrine sociologico-politice* reprezentative ale ortodoxiei în chestiunile relațiilor occidental-răsăritene: una merge spre “pseudo-morfoză” (petrinismul), cealaltă spre sinteză (movileanismul). Această distincție a fost operată, întâi, de istoricul Dan Zamfirescu²³.

4. De ce fel de concepție despre globalizare avem nevoie?

Conceptul de globalizare a ieșit din perioada sa de glorie în analizele științelor sociale, chiar dacă abundența menționărilor sale în cărți și reviste ne-ar putea face să credem altceva. Dar o privire mai atentă ar observa că adeseori termenul e menționat mai degrabă pentru a fi criticat sau că referirea la el se face ca la ceva deja epuizat – găsim discuții despre „post-globalizare”, sau „sfârșit al globalizării”. Termenul a fost definit în moduri diferite, toate punând accentul pe un proces cumva atotcuprinzător, generat și susținut de unul sau o combinație dintre următorii factori: economie (relații financiare și comerciale), politică (o interdependență tot mai strânsă în relațiile internaționale), cultură și comunicații (aflăm despre și suntem influențați de lucruri aflate la mare distanță de noi, în termeni atât spațiali cât și temporali), mediu înconjurător (avem de-a face cu riscuri globale și ar trebui să reacționăm cu măsuri globale)²⁴.

Antropologul britanic Roland Robertson este unul dintre primii cărturari care au subliniat nu doar că globalizarea este un fenomen cu o istorie mult mai veche decât se presupune în mod curent, și care a fost, realmente, remarcat și examinat de către teoreticienii din științele sociale de o bună bucată de vreme, dar și că trăsătura esențială a globalizării, la sfârșitul secolului 20, pare să fie „universalizarea particularului și particularizarea universalului”²⁵. Universalul și particularul sunt cele două componente ale unei „formule culturale globale”, care trebuie văzute și tratate împreună, ca fețe ale aceleiași monede.

Detaliile modului în care funcționează relația dintre globalizare și localizare sunt descrise cu acuratețe de antropologul român Gheorghiță Geană²⁶, care afirmă că fenomenele de „etnicitate” și „globalizare” nu sunt antagonice, așa cum se presupune adesea, ci dimpotrivă, sunt „processe complementare ale echilibrului dinamic atât de necesar lumii contemporane”. Ele sunt explicate prin două perechi de concepte, ce descriu realitățile sau procesele ce sunt inerente și fundamentale pentru lumea modernă: cultură / civilizație și individuație / comunicare. Astfel, între etnicitate și globalizare se stabilesc raporturi similare cu cele care se stabilesc între cultură și civilizație, întrucât „etnicitatea se bazează în special pe categoria faptelor aparținând culturii, în timp ce globalizarea se înscrie în categoria de fapte aparținând civilizației”²⁷. Principiul individuației din scolastica medievală (*principium individuationis*), definit prin formula „un grup de elemente care au în comun câteva calități esențiale vor ținti să devină o singură entitate” este utilizat pentru explicarea etnicității, pe când principiul opus – *principium communicationis* – dă seama de procesul globalizării: „orice entitate care și-a dobândit propria identitate tinde, mai devreme sau mai târziu, să vină în contact cu alte entități similare”²⁸.

Conflictele ultimului deceniu al secolului 20 pot fi înțelese, într-o asemenea interpretare, ca reversul unui proces de globalizare pe care aş prefera să-l numesc *modernizare*, întrucât consider termenul mult mai complex, şi care a afectat regiunea în ultimul secol şi jumătate. De ce au avut loc exact în acest moment asemenea fenomene de localizare conflictuală? Cred că răspunsul ar putea fi acela că, dincolo de o anumită influenţă externă ce trebuie recunoscută ca atare, dar care nu trebuie, totuşi, supraestimată, motivul principal are de-a face cu ceva ce în teoria relaţiilor internaţionale este numit „suprapunere” (*overlay*): condiţiile normale dintr-o arie sunt blocate, sunt îngheţate pentru o vreme de dominaţia unei superputeri (sau de relaţiile dintre două sau mai multe mari puteri) şi ele îşi reiau statutul şi evoluţia fireşti odată ce „suprapunerea” dispare. Războiul Rece a fost exact o astfel de situaţie de suprapunere, şi nu doar din punctul de vedere al relaţiilor politice şi militare inter-statale, ci şi din perspectiva dezvoltărilor interne, a definiţiilor culturale şi identitare ale diferitelor comunităţi din regiune²⁹.

Aceasta ne arată că pentru zona estică teoria globalizării suferă de o eroare fatală, aceea că a fost construită dintr-o perspectivă strict occidentală, astfel că este o teorie occidenal-centristă ce descrie expansiunea lumii *occidentale* moderne asupra restului lumii ; iar după acest război rece nu cred că estul mai doreşte vreo idee de dominaţie. Punctul de plecare al procesului de globalizare este întotdeauna localizat în Vest, iar restul lumii este absorbită sau incorporată progresiv, mai mult sau mai puţin pasiv, în acel tip de realitate. Ceea ce trebuie făcut de către intelectualii din regiunea estică a Europei este să schimbe perspectiva: chiar dacă utilizează concepte şi teorii occidentale, conţinuturile trebuie să fie locale, analiza trebuie să pornească de la realităţile locale, de la contextul local – iar apoi rezultatele cercetării pot fi comparate şi corelate

cu cele ale analizei occidenal-centriste. Este necesară însă o nouă „situaţie”, asumarea unei perspective „emice” asupra lumii răsăritene.

Această nouă situaţie este aşteptată din partea celor care ocupă acum aula europeană. Ei ar putea să se folosească de teoria primordialismului construit, realizată în chiar casa promovării ideii de globalizare. Mă refer aici la H. Kohn³⁰, A. Smith³¹, care în lucrările lor vorbeau despre faptul că *primordialismul* ar deriva din interpretările de tip organic date naţiunii, ce este văzută ca fiind înrădăcinată în *rudenie*, *etnicitate* şi în *bazele genetice ale existenţei umane*. În cazul în care acesta nu este suficient, se poate recurge la *perennialism* care consideră că cel puţin naţiunile, chiar dacă nu naţionalismul, au existat de-a lungul întregii istorii cunoscute, dar nu fac parte din ordinea naturală. Naţiunile sunt văzute ca actori colectivi “pereni”, dar nu naturali sau primordialii.

Pe lângă faptul că aceste două paradigme explicative fac să apară două mari tendinţe în înţelegerea unor concepte esenţiale ale ştiinţelor sociale, cum ar fi: naţiune, identitate naţională, naţionalism, stat naţional etc. una din ipotezele acestei lucrări e că ele ne oferă un acces diferenţiat asupra unor matrici de construcţie şi/sau reproducere culturală prin intermediul modelării imaginarului social.

Un loc important în remodelarea imaginarului social îl are memoria colectivă fiindcă aceasta a fost un factor important în constituirea naţiunilor moderne şi ea pune una dintre problemele majore ale abordării primordialiste ce se încadrează astfel în lunga tradiţie a sociologiei comprehensiviste. Această problemă este cea a înţelegerii percepţiilor, sentimentelor şi a activităţilor indivizilor în definirea şi trăirea identităţii naţionale³².

Existenţa unui nucleu al memoriei colective în chiar centrul naţiunilor moderne explică apariţia a trei

componente vitale ale națiunii, greu de explicat dintr-o perspectivă modernistă:

1. tendința, nevoia de regenerare ce se bazează pe memoria unei epoci de aur naționale și pe existența unor personalități exemplare;
2. sentimentul unei misiuni colective și a unui destin național ce presupune existența unei tradiții teritorializate³³;
3. sentimentul existenței unei autenticități naționale strâns legată de problemele amintirii și a uitării în comun de care vorbește Renan în faimosul său eseu despre națiune³⁴.

Depinde, așadar, la care primordii se opresc cei-mult europenii când se gândesc la cuprinderea în globalizarea lor și a Europei estice. Cert este că pentru noi globalizarea poate să se realizeze în planul socio-economico-politic și informațional dar în structuri etnonaționale și religioase conforme libertății divine revelate. O globalizare a lumii prin cucerirea ei pentru Evanghelie. Dar și aceste exprimări pot fi amendate de nuanțe fundamentaliste. Și iată de ce:

5. Cum arată Europa azi? Voi utiliza o structură demografic religioasă preluată din Kosolovski³⁵. În anul 1992, din cele 320 de milioane de bărbați și femei viețuitori în cele 12 State ale UE 62,3% erau catolici; 21,8% erau evanghelici și anglicani; 3,2% ortodocși; 1,75% musulmani; 0,4% evrei. Aceeași situație privită pe statele componente ale UE ne arată că: Italia, Spania, Portugalia, Irlanda, Belgia și Luxemburg au cca. 90% catolici; Franța 80% catolici și 1,4% protestanți; Danemarca 98% luterani; Grecia 98% ortodocși, acestea fiind singurele state omogene confesional. Lor li se adaugă acum România cu un procentaj apropiat.

Reconfigurarea confesională determinată de lărgirea granițelor spre est face ca în Europa să se întâlnească trei module spirituale: cel creștin, cel islamic și cel iudaic.

Elementul comun forte este concepția monoteistă. Dialogul interreligios ar putea exploata în sensul apropierei celor trei religii întreolaltă, stadiul actual nu reflectă vreun eveniment extraordinar în acest sens. Dar, pe lângă aceste trei tipologii spirituale Europa deține și o bună reprezentativitate a credințelor orientale. Punctul de întâlnire-dialog cu acestea este constituit de mistică și de conceptualizarea filosofică încorporată în ambele mistici și doctrina energiilor.

În acest caz, despre ce fel de globalizare se poate vorbi în spectrul religios european astăzi?

Punctul de plecare în acțiunea de identificare a modelului posibil de globalizare pentru spațiul european cred că este cel care afirmă existența în cadrul tuturor formelor de religie a unor elemente certe din revelația primordială. Oarecum am putea spune că suntem adepții “legăturilor primordiale”, ai “primordialității construite”. Aceasta ar însemna că zona maximă de interferare spirituală este determinată de două noțiuni religioase fundamentale: concepția despre Dumnezeu și Revelația divină – ca singură cale de accedere la cunoașterea lui Dumnezeu, care pot fi însumate în tema generală a Sacralului. Religiiile orientale nu pot fi incluse toate în acest tip de interferare. Cele două noțiuni lansează în câmpul discursului religios o temă comună: unirea creaturii cu Creatorul, acea “unio mystica”. Pe această temă s-a scris și în literatura de specialitate românească. Aș aminti doar două nume: D. Abrudan³⁶ și Felicia Waltman³⁷.

Dupa fixarea contactului dialogic pot fi abordate doua directii de relationare tematica interreligioasa:

1. Direcția doctrinar – morală;
2. direcția de dialog practic, de analiză comparată a ritualisticii religioase.

Și în acest sector au fost făcuți pași semnificativi cel puțin pentru secțiunea creștin-iudaică.

Așadar, putem spune că, dacă în țărâmul economic și politic se poate vorbi despre uniformizare posibilă, pentru țărâmul religios este prematur să se emită o asemenea pretenție. Aici cred că ar fi de preferat binomul: globalizare – localizare din care pot să se afirme în formă dialogică celelalte două : etnie – confesiune fără ca să se creeze în același organism juridic relații sau existențe antagonice.

Bibliografie:

1. Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.

Londra:

2. Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press

3. Barth, Fredrick 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Houghton Mifflin.

4. Barthes, Roland. 1997. *Mitologii* Iași: Institutul european

5. Bădescu, Ilie, Dungaciu, D., Baltasiu, R. 1996. *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*. București :Eminecu

6. Beck, Brenda 1978. *The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought*. în *Current Anthropology* vol.19, nr. 1: pp.83-88

7. Calhoun, C. 1992. *The Infrastructure of Modernity: Indirect Social Relationships, Information Technology and Social Integration* în H. Haferkamp și N.Smelser (editori), *Social Change and Modernity*, Berkely: University of California Press.

8. Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton, New Jersey :Princeton University Press

9. de Libera, Alain 1998. *Cearta Universaliiilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu*. Timișoara: Amarcord

10. Derrida, Jacques 1986, *Glas*, Lincoln, University of Nebraska Press.

11. Deutsch, Karl 1966. *Nationalism and Social Communication*. Cambridge, Mass. :Harvard University Press

12. Dungaciu, Dan 1996. *Națiunea și naționalismul în dezbateră europeană în Noua Revistă Română* serie nouă nr.6-7

13. Dungaciu, Dan 2000, “East and West in the ‘mirror of nature’ . Nationalism in Western and Eastern Europe – essentially different?”, în *Focaal*, Tijdschrift voor antropologie, nr. 35., pp. 171-192.

14. Durand, Gilbert 1998. *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. București: Univers Enciclopedic

15. Eliade, Mircea 1995. *Sacru și profanul*. București: Humanitas

16. Emerson, Rupert. 1960. *From Empire to Nation*. Boston

17. Geană, Gheorghică 1997. *Ethnicity and Globalization. Outline of a Complementarist Conceptualisation*. în *Social Anthropology* 5 (2): pp 197-20

18. Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books

19. Gellner, Ernest 1987. *Culture, Identity and Politics*. London: Cambridge University Press

20. Grosby, Steven 1994. . *The Verdict of History: the Inexpungeable Tie of Primordiality – a Response to Eller and Coughlan*. în *Ethnic and Racial Studies* vol. 17 nr. 1

21. Grosby, Steven 1995. *Territoriality: the Transcendental, Primordial Feature of Modern Societies* în *Nations and Nationalism* 5 (2): pp. 143-62

22. Grosby, Steven 1999. *The Chosen People of Ancient Israel and the Occident: Why Does Nationality*

Exist and Survive?. în *Nations and Nationalism* 5 (3): pp. 357-80

23. Handler, Richard 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press

24. Hobsbawm, E.J. și Ranger, T.E. (ed.) 1977. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press

25. Hutchinson, J. și Smith, A., D. (editori) 1994. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press

26. Johnson, Gary 1986. *Kin Selection, Socialization, and Patriotism: an Integrating Theory*. în *Politics and the Life Sciences* vol.4, nr.2

27. Kloos, Peter 2000. *The Many Faces of Globalization* (nepublicată)

28. Kohn, Hans 1945. *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan

29. Levy, R. 1984. *Emotion, knowing and culture*. În *Culture theory: essays on mind, self, and emotion* R. Shweder și R. Levine, 214-37. Cambridge: University Press.

30. Llobera, Josep 1994. *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford, Providence USA: Berg Publishers

31. Macpherson, C.B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press

32. Nairn, T. 1977. *The Break-up of Britain. Crisis and Neo-nationalism*. Londra

33. Plamenatz, J. 1973, *Two Types of Nationalism*. în Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*. Londra: Edward Arnold: pp. 22-36

34. Polanyi, K. 1967 *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Boston: Beacon Press

35. Renan, E. 1947. "Qu'est-ce-qu' une Nation?" în *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, vol.1, Paris

36. Ricoeur, Paul 1984. *Metafora vie*. București: Univers

37. Robertson, Roland 1995. *Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*. în: M. Featherstone, S.Lash & R.Robertson (editori), *Global Modernities*, London, Sage Publications, pp. 25-24.

38. Rosenau, James N. 1994. *New Dimensions of Security. The Interaction of Globalizing and Localizing Dynamics*, *Security Dialogue* 25 (3), 255-81

39. Rushton, Phillippe 1986. *Gene-culture Coevolution and Genetic Similarity Theory: Implications for Ideology, Ethnic Nepotism, and Geopolitics*. în *Politics and the Life Sciences* vol.4, nr.2: pp.144-48

40. Schutz, Alfred 1967. *Collected papers*. vol.IV The Hague: Kluwer Academic Publishers

41. Smith, A.D. 1996. *Memory and Modernity: Reflections on Ernest Gellner's Theory of Nationalism*. în *Nations and Nationalism* 2 (3) : pp.371-88

42. Smith, A.D. 1999 *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press

43. Sperantia, E. 1939 *Introducere în sociologie*, Cluj: Cartea Românească

44. Stewart, Charles 2002. *Erotic dreams and nightmares from antiquity to the present*. În *The Journal of the Royal Anthropological Institute* vol.8, no.2, pp.279-311

45. Tilly, C. 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press

46. Todorova, Maria 2000. *Balkanii și balcanismul*. București: Humanitas

47. Vattimo, G. 1992. *The Transparent Society*, Baltimore: John Hopkins University Press

48. Van den Berghe, Pierre 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press

49. Vermeulen, Hans și Cora Govers 1994 *Introduction*, în *The Anthropology of Ethnicity Beyond "Ethnic*

Groups and Boundaries". Hans Vermeulen și Cora Govers (editori), Amsterdam: Hel Spinhuis

50. Weber, Eugen 1966. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France*. London

51. Weber, Max 1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. vol.1, G.Roth și C.Wittich (editori) University of California Press

52. Young, Iris 1986. *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, în *Soc. Theory & Prac.*, vol.12, no.12

Note:

¹ Sandra Dungaciu, *Avatarurile teoriei globalizării...*, în Revista Geopolitica ro., p. 1 art.4.

² Kloos Peter, *The many faces of globalization*, 2000 apud Călin Cotoi, *Etnicitate, primordialitate și globalizare*, p.1 art.13.

³ C. Cotoi, *Art.cit.*, p.1.

⁴ Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

⁵ Ibidem.

⁶ R. Levy, *Emotion, knowing and culture*, în *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*, R. Shweder și R. le Vine, 214-37, 1984, Cambridge: University Press.

⁷ A se vedea în acest sens P. Kloos, *The many faces of globalization*, unde autorul ne vorbește despre regimul capitalist al piețelor, regimul monetar electronic, regimul guvernării globale, al dreptului internațional, al limbii engleze ca limbă mondială, a drepturilor omului, al feminismului, al conservării naturii, ca și posibile fețe ale globalizării în curs de realizare. Dar observăm că a lăsat pe dinafară secțiunea religioasă.

⁸ Călin Cotoi, *Art. Cit.*, p.1, citează pe Deleuze și Guattari, 1987.

⁹ C. Calhoun, *The infrastructure of modernity*, Berkley: University California Press, 1992.

¹⁰ A se vedea James Rosenau, *New dimensions of security. The interaction of globalizing and localizing dynamics*, Security Dialogue 23 (3): pp. 371-88 și Idem, *Turbulența în politica mondială. O teorie a schimbării și continuității*, Ed. Academiei Române, București, 1994. Aici autorul ne vorbește despre faptul că omenirea a intrat într-o perioadă politică postinternațională, care este marcată de turbulență la scară mondială. Sistemul mondial nu mai are ax și direcție, fluxurile sale sunt contradictorii, cu direcții care se răstoarnă axial de la un moment la cel următor, sporind incertitudinea și declanșând anomalii în cascade. De aceea, spunem noi, într-o astfel de lume globalizarea, cu tot aspectul său pozitiv, este un mit frumos ce susține o iluzie.

¹¹ C.C., *Art.cit.*, p.1.

¹² Spațiul rusesc, adică cea de a treia Romă. Vezi : Ilie Bădescu, *Al. Dughin, geopolitica Rusiei și geopolitica Ortodoxiei*, p. 1 of 11.

¹³ Ce înseamnă, mai riguros vorbind, "legitimitatea postimperială"? În esență aceasta se referă la totalitatea normelor de drept pe care s-a bazat *legitimitatea administrației interne* a imperiului, norme care se mențin și după ce imperiul s-a destrămat. Reafirmarea acestora ca temei al reorganizării teritoriale pe ruinele imperiului defunct reprezintă esențialmente legitimitatea postimperială. În general, după destrămarea unui imperiu, oricare ar fi acesta, apar "zone nedeterminate juridic", căci a dispărut vechea structură, iar aceste zone devin obiect de redefinire juridică. În procesul reorganizărilor "postcoloniale", în cazul marilor imperii coloniale europene, a fost formulată concepția conform căreia după dispariția imperiului ca întreg, părțile lui componente, pur administrative, capătă un statut juridic deplin. *Criteriile etnice, religioase și culturale sunt socotite secundare ori chiar ignorate în raport cu cele*

administrative și această particularitate este axul concepției privind legitimitatea postimperială

¹⁴ Ibidem, p.3

¹⁵ Cine vrea o Europă unită trebuie să înțeleagă un fapt, și anume că o Europă a “provinciilor” (“regiunilor”) ar fi o Europă a “protoimperiilor” care ar trezi toate “zonele nostalgice” ale fostelor imperii și în locul unei *Europe unificate* (scoasă din sciziparitatea comunistă) s-ar obține o Europă a “spațiilor autarhice”, a celor între trei și cinci Spații autarhice care, mai devreme ori mai târziu ar distruge-o definitiv, căci ar împinge-o în “conflictele interioare” ale “Marilor spații autarhice”, adică ar împinge-o într-un nou “război civil” (Nolte), din care abia a ieșit. Fiecare dintre metropolele acestor 3-5 spații autarhice ar pretinde controlul unei “sfere proprii de influență”, definită apoi drept “spațiu vital” regional.

Cele circa cinci mari spații autarhice ar fi cel austro-german cu o “*magister militiae*” în Ungaria, cel franco-german, cel anglo-american, cel ruso-balcanic, cel turco-balcanic și eventual, adăugate, cel italo-adriatic, greco-egeean (ca *subspațiu* în cadrul spațiului autarhic mediteranean) și hispano-iberic (tot ca subspațiu mediteranean). O astfel de Europă ar fi sfârșitul Europei, fiindcă Rusia s-ar afla în conflict cu subspațiul sudic în expansiunea ei spre mările calde, cu spațiul vestic în raport cu expansiunea acestuia spre Ucraina, Belarus etc. La rândul său Marele spațiu turco-balcanic s-ar afla în conflict atât cu Rusia cât și cu spațiul egeo-grecesc, iar mai spre nord, cu cel croato-german. Cel franco-german s-ar afla în conflict cu cel anglo-american și germano-austriac. Într-un cuvânt spațiul european ar fi, cu adevărat, un *spațiu de confinii* cum a fost *înaintea* păcii de la Westphalia, care a “pacificat” Occidentul pe lung termen. De la I. Bădescu, Art. Cit., p. 3-4.

¹⁶ Ibidem, p. 4 of 1. Din chestiunea doctrinei “legitimității postimperiale” vom reține că aceasta

reflectă tendința conducătorilor administrației postimperiale de a menține la putere elitele false care nu permit ascensiunea, în albia avântului național, a unor reprezentanți ai ierarhiei organice naționale. În Africa acest procedeu s-a bucurat de succes. Principiul “legitimității postimperiale” se aplică parțial și în fostele “republici unionale” ale fostei URSS, unde se află la putere “urmașii *administrației imperiale*”, “rămășițele structurii administrative unice, fărâmițate, formată în contextul sovietic imperial” (Dughin – Osnovî Geopolitiki, Moscova, 1997- apud IB). Această elită este înstrăinată de tradițiile național-culturale ale popoarelor lor și e orientată spre păstrarea dependenței politico-economice față de metropolă.

¹⁷ I. Bădescu, Insurecții religioase în secolul XX. Insurecția euxiniană, în Rev. Geopolitica, http://www.geopolitica.ro_insurectiireligioase.ib.htm, p. 3 of 12

¹⁸ M. Eliade, Jurnal, vol.II, Ed. Humanitas, 1992, p. 224.

¹⁹ I. Bădescu, Istoria Sociologiei. Perioada marilor sisteme, Galați, 1995.

²⁰ Idem, Art. cit., p. 3.

²¹ Ibidem, p. 3-4.

²² Pentru cele *Trei perechi spirituale*: “Vestitorul Ortodoxiei”, martie 2001, p. 16; sinteză a conferinței “Aportul Ortodoxiei la Europa Unită”, ținută la Nuremberg, 23 februarie 2001.

²³ I. Bădescu, Art cit, p.9-11.

²⁴ S. Dungaciu, *Avatarurile teoriei globalizării în Balcani*, <http://www.geopolitica.ro/avatarurile...sd.htm>.

²⁵ R. Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London, 2002, p. 100.

²⁶ *Ethnicity and Globalization. An Outline of Complementarist Conceptualization*, apud S. Dungaciu.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cesare Poppi în, *The Limits of Globalization. Cases and Arguments*, 1997, p. 285, argumentează că „globalizarea trebuie înțeleasă ca acea condiție în care strategiile localizante devin conectate sistematic cu preocupările globale” și adaugă că „ceea ce se globalizează este tendința de a accentua «localizarea» și «diferența», și totuși «localizarea» și «diferența» presupun tocmai dezvoltarea dinamicii mondiale de comunicare și legitimare instituțională”.

²⁹ S. Dungaciu, art. cit.

³⁰ Kohn, Hans, *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan, 1945.

³¹ Smith, A.D., *Memory and Modernity: Reflections on Ernest Gellner's Theory of Nationalism*, în *Nations and Nationalism* 2 (3)/ 1996, pp .371-88

³² A.D. Smith, *Myth and Memories of the Nation*, Oxford University Press, 1996, p. 383

³³ Ibidem și Steven Grosby, *The Chosen People of Ancient Israel and the Occident Why Does Nationality Exist and Survive?* în *Nations and Nationalism* 5 (3)/ 1999, pp. 357-380.

³⁴ E. Renan, *Qu'est-ce-qu'une Nation?* în *Oeuvres completes de E.Renan*, vol. I, Paris, 1947.

³⁵ *Imaginer l' Europe*, vol. collectif sous la direction de Peter Kosolovski, Du Cerf, Paris 1992, pp.180-83.

³⁶ *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, MA 1-3 , 1979, pp.59-190.

³⁷ Ocultarea în mistica iudaică, Humanitas 2002.



Sandu Frunza

Associated Professor,
Ph.D., Department of
Systematic Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.

Author of the books:

O antropologie creștină (1996), *Iubirea și transcendența* (1999), *Experiența religioasă în gândirea lui Dumitru Staniloae* (2001), *Fundamentalismul religios și noul conflict al ideologiilor* (2003). Editor of the books: *Filosofie și religie. O abordare multidisciplinară* (2001); *Pasi spre integrare. Religie și drepturile omului în România* (2004); *The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe* (2005).
E-mail: sfrunza@yahoo.com

Aspecte ale raportului dintre filosofie și esoterism în interpretarea lui Moshe Idel

Abstract: This text deals with Moshe Idel's perspective on the connections between Maimonide's philosophy and Abulafia's esoteric thought. Idel analyses their thinking under the aspect of their appearance, interrelation, and inner dynamics. Idel's analysis reveals that Maimonide's attempt to issue an esoteric book, one that would give back to Judaism a lost esoteric science, gave a particular impulse to the development of Jewish mysticism, and especially to the ecstatic Kabbalah. Maimonide attempted to transform philosophy into a mystic instrument of understanding the secrets of the Torah. This fact determined Abulafia to re-signify the Maimonidean thought and to integrate it into a limit experience of "unio mystica". In this context, several aspects concerning the arcanization and the super-arcanization of philosophical and mystical texts are discussed.

Filosofia și arcanizarea ei

Vom încerca să urmărim un aspect important în ceea ce privește relațiile dintre filosofie și gândirea esoterică, în speță cea a cabalei, într-un moment care pare să privilegieze o reconstrucție semnificativă a acestui raport. Pentru aceasta ne vom opri împreună cu Moshe Idel asupra unui moment decisiv în întâlnirea dintre filosofie și misticism. Moshe Idel ne atrage atenția asupra unei întâlniri definitorii pentru acest raport – cea dintre Maimonide, fondatorul aristotelismului evreiesc, și exegeții săi. În secolul al treisprezecelea în Spania se constată un efort special de redefinire a esoterismului prin trecerea de la studiul filosofic al *Ghidului răătăciților*, la o suită largă și variată de interpretări care pun în lumină dezvoltarea diferitor forme de cabala. O parte a cabaliștilor spanioli au interpretat opera lui Maimonide

Key words:

Moshe Idel, arcanization, Jewish philosophy, Kabbalah, Maimonide, Guide of the Perplexed, aristotelism, Abulafia, secrets of the Torah, esoteric, devekut

ca pe o sursă filosofică ce trebuie privită într-o manieră mai profundă, utilizând modalitățile specifice de abordare oferite de cabala. Ei propun o lectură secretă a *Ghidului rătăciților*, pe care Maimonide însuși o declara drept o operă esoterică¹. Procesul de secretizare a unei opere care este prin ea însăși esoterică este numit de Moshe Idel supra-arcanizare, iar secretizarea unei opere în general este numită arcanizare².

Complexitatea raporturilor pe care filosofia le întreține cu gândirea mistică, și în special cu cabala, este înfățișată de Moshe Idel prin trei poziții exemplare ale unor gânditori care încearcă să explice emergența misticii evreiești și să lămurească implicațiile pe care le au raporturile dezvoltate între Maimonide și cabală. O primă perspectivă adusă în discuție este cea afirmată de Graetz, în viziunea căruia cabala este o doctrină cu origine străină, ce nu are o bază preexistentă în tradiția iudaică și care a apărut ca o reacție la gândirea raționalistă a lui Maimonide și a succesorilor săi³. O altă concepție, mai apropiată de cea asumată de Moshe Idel este cea a lui David Neumark, care vede în cabală o gândire evreiască autentică, ce învinge într-o confruntare dialectică de lungă durată cu filosofia. Nașterea misticismului evreiesc, cabala, apare astfel ca o reacție la ascensiunea filosofiei evreiești așa cum este ea expusă în *Ghidul rătăciților*⁴. Cabaliștii par să iasă învingători din această controversă, ceea ce duce la un moment de declin al gândirii filosofice. Maimonide apare în această interpretare ca filosoful ce marchează sfârșitul perioadei clasice, în care domina gândirea filosofică. Ar fi vorba, așadar de o trecere de la gândirea filosofică clasică la cabala clasică⁵. Evaluările critice ale lui Moshe Idel conduc la concluzia că o poziție care face abstracție de filosofia maimonidiană în procesul dezvoltării cabalei este cea a lui Scholem. Scholem consideră că trendul mistic al cabalei s-a născut la interferența dintre gnosticism, transmis în cercurile evreiești de-a lungul

secolelor, și neoplatonismul filosofic așa cum apare el în versiuni medievale. Fără să excludă un posibil impact al controversei în jurul operelor lui Maimonide asupra dezvoltării cabalei, Scholem consideră că această dezbatere are mai degrabă o influență secundară⁶.

Moshe Idel aduce două corective celor trei tipuri de abordări menționate. Pe de o parte, afirmă că nu putem face abstracție de existența unui material precabalist în tradiția iudaică și chiar în textele iudaice clasice. Acesta nu era de natură gnostică, ci, dimpotrivă, există suficiente indicii că ar fi putut chiar avea influențe asupra materialului simbolic vehiculat de gnosticism. Pe de altă parte, i se pare dincolo de orice îndoială faptul că interpretarea filosofică raționalistă și naturalistă a temelor esoterismului iudaic este cea care declanșează în mod decisive critica virulentă îndreptată împotriva lui Maimonide⁷.

Exegeții lui Maimonide, printre care și Moshe Halbertal, evidențiază preocupările pentru esoteric ale lui Maimonide. Acesta avea la dispoziție două tipuri de practică a cunoașterii ezoterice. O metodă de scriere ezoterică, în care prin intermediul parabolilor și al cuvintelor echivoce sînt transmise cunoștințe și o tehnică orală, de transmitere a titlurilor capitolelor *Ghidului rătăciților* către o persoană inițiată. Halbertal constată că spre a fi în concordanță cu prevederile tradiției, care spun că despre astfel de lucruri nu se poate vorbi în prezența a două persoane, Maimonide își construiește cartea în forma țesăturii unor scrisori către ucenicul său, conjurînd cititorul să păstreze ascunse secretele *Ghidului*⁸.

Halbertal constată că Maimonide refuză să se situeze în continuitatea vreunei tradiții în ceea ce privește transmiterea sensului ascuns. Spre deosebire de cabaliști, care circumscriu descrierea secretelor Torei ca parte a unei tradiții străvechi, spre a evita orice controverse și rivalități, filosoful afirmă că tradiția ezoterică a fost uitată

și că el încearcă nu să o redescopere, ci să o recompună. Maimonide afirmă, totodată, că o dată cu moartea sa această știință esoterică este destinată să devină, la rândul său, parte a unei tradiții ezoterice pierdute. Totuși, Moshe Halbertal arată, cu gravitate dar și cu ironie, că pentru a nu lăsa să moară această tradiție, Maimonide încalcă restricțiile cu privire la păstrarea secretelor ascunse și le împărtășește unui singur inițiat. Lumea sensului unic în care Maimonide recuperează și transmite sensurile ezoterice este descrisă de Halbertal în felul următor: „tărîmul ezotericului facilitează integrarea a două lumi aparent contradictorii – sensul revelat al Scripturilor și contextul filosofic și științific în care se situează persoana rătăcită. Această contradicție este soluționată prin cercetarea sistematică a nivelului profund al textului, care încorporează problematici filosofice și științifice”⁹.

Această pendulare între esoteric și științific, între arcanizarea tradiției iudaice și explicarea sa rațională declanșează critici acerbe la adresa modului de filosofare propus de Maimonide.

Cum se explică faptul că filosofia lui Maimonide se află în mijlocul unei atât de puternice controverse, deși era un halahist de mare erudiție, și un filosof cu o exprimare precisă?¹⁰ Răspunsul lui Moshe Idel relevă noutatea radicală pe care interpretarea aristotelică o dădea iudaismului. Nimeni din cercurile filosofice evreiești ale vremii nu părea capabil să susțină concepții de natura celor expuse de Maimonide. Reinterpretarea raționalistă a tradiției ebraice făcută de Maimonide îi apare lui Moshe Idel ca o ruptură netă¹¹ ce stârnește o multitudine de critici, iar “această reacție a fost catalizatorul principal al cristalizării cabalei inițiale”¹². Datorită rupturii pe care o produce, concepția maimonidiană este percepută ca una revoluționară. O atitudine radicală a lui Maimonide este socotită faptul că filosoful medieval este primul care are curajul de a intra

într-o opoziție deschisă cu operele fundamentale ale vechiului misticism iudaic, justificînd că tradiția evreiască autentică a fost pierdută. El exprimă convingerea că, prin intermediul filosofiei lui Aristotel și a interpretărilor medievale ale gândirii acestuia, ar fi descoperit semnificația autentică a esoterismului ebraic. Avînd în vedere extraordinara autoritate a lui Maimonide, reacțiile nu au întârziat să apară. Păstrătorii tradiției esoterice străvechi au declanșat atitudini dintre cele mai variate și au propus exegeze multiple ce au dus în cele din urmă la constituirea curentului medieval al cabalei¹³.

Analizînd modul de raportare al misticilor față de filosofie, Idel ajunge la convingerea că nu filosofia ca atare este respinsă de cabaliști, ci doar încercarea filosofilor de a substitui interpretarea esoterică cu una rațională de tip aristotelic. Preocuparea lor esențială era aceea de a afirma diferența și chiar opoziția între exegeza de tip filosofic și cea tradițional evreiască¹⁴. În cazul concret al raportării la gândirea lui Maimonide era vorba în primul rînd de o critică a “esoterismului maimonidian” de pe pozițiile esoterismului tradițional.

Cabala promovează în acest context, o „controversă ponderată” între aspectele raționalizatoare și mistice în iudaism. Idel o numește ponderată deoarece nu a fost promovată o critică distructivă deschisă, ci mai degrabă a avut loc o reconstrucție teoretică ce reprezenta o alternativă bazată pe o tradiție îndelung dezvoltată și consacrată¹⁵.

Putem observa în această dezbatere de idei un efort de arcanizare a tradiției iudaice prezent în opera lui Maimonide. În același timp, o parte semnificativă a tradiției mistice realizează în mod sistematic o supraarcanizare a gândirii lui Maimonide, în special a filosofiei dezvoltată în cuprinsul *Ghidului rătăciților* ce se dorea încă de la început o carte esoterică. În felul acesta, filosofia devine un instrument mistic de cunoaștere, chiar în condițiile în care ea este practică

în limbajul raționalist al aristotelismului arab și evreiesc. Totodată, gânditori de primă mână din contextul cabalei dezvoltă o doctrină mistică în limbajul aristotelic propus de Maimonide, transformând mistica într-un mod de filosofare și de cunoaștere a lui Dumnezeu, pe baza continuității unei tradiții străvechi, și dînd filosofiei propriul ei drept la existență de sine.

Maimonide și filosofia ca dimensiune esoterică

Prin sublinierea proceselor de arcanizare pe care le realizează cabaliștii asupra *Ghidului rătăciților*, Idel încearcă să evidențieze că demarcațiile între filosofie și misticism sînt tot atît de neclare în iudaism, cum sînt și în alte religii. Există mulți cabaliști care consideră cabala ca fiind filosofia interioară¹⁶. Așa cum pentru Maimonide filosofia este menită să păstreze ascunse secretele inaccesibile maselor și să facă accesibil esotericul doar unei elite. Este motivul pentru care Maimonide relatează că *Ghidul rătăciților* este o carte ezoterică și că ea se adresează doar celor care au ajuns pe o anumită treaptă de inițiere în taina textelor sacre. Metoda de interpretare alegorică pare să fie în acest caz singura capabilă să ierarhizeze diferitele niveluri de înțelegere a textelor în funcție de cititorul căruia i se adresează.

Analizînd această ierarhizare a transmiterii cunoașterii, Moshe Halbertal constată că la Maimonide apare nu numai distincția între o elită și masele largi, ci și o diviziune în cadrul elitei, între elita tradițională ce interpretează legea și Talmudul și elita ce are acces la învățătura esoterică a Torei. În felul acesta, Maimonide postulează existența unei elite căreia îi este accesibil ezotericul. Ea are menirea de a facilita integrarea

culturală prin încorporarea în explicațiile experienței religioase a unor concepții filosofice, care nu reprezintă nimic altceva decît dimensiunea esoterică a Torei. Această stratificare a elitelor și a maselor își pune amprenta și asupra teoriei cu privire la limbaj. Existența unui dublu sens este corelată de Halbertal cu existența unui dublu limbaj care face posibilă adresarea, prin intermediul aceluiași cuvinte, unor tipuri de public diferite. „Cercetarea concepției esoterice a lui Maimonide scoate la iveală faptul că tocmai noțiunea de esoterism, limitele și argumentele sale își au sursa în același cadru cultural căruia îi atribuie Maimonide propria sa învățătură ezoterică. Mai precis, Maimonide consideră doctrina ezoterică drept o unealtă care transgresează tradiția și similitudinile aristotelice musulmane; mai mult decît atît, întreaga sa concepție ezoterică și argumentarea încadrării acesteia în tradiția iudaică sînt văzute în termeni de tradiție filosofică”, scrie Halbertal¹⁷.

Această tradiție este rațională pentru că este mistică. Actul filosofării este tot atît de important ca și filosofia însăși deoarece discursul rațional aplicat tradiției iudaice presupune o practică esoterică de decriptare, dar și de ascundere a secretelor tradiției. Filosofia ține astfel de practica ce ne orientează în lumea secretului și a secretizării (arcanizării).

Istoricii ideilor îl plasează pe Maimonide în contextul cultural al filosofiei arabe unde exista un tip de reflecție numită *falsafab*, iar adepții ei erau numiți *faɣlasufs*. Ei credeau că raționalismul aducea forma celei mai înalte religii și propunea o noțiune de Dumnezeu mai desăvîrșită decît cea a dumnezeului revelat în scripturi¹⁸.

Karen Armstrong situează convingerea maimonidiană că religia iudaică este întemeiată pe principii raționale ferme sub influența acestei filosofii, îndeosebi în forma oferită de Ibn Rushd sau Averroes¹⁹. Analizele lui Maurice-Ruben Hayoun²⁰ se concentrează și ele pe această tendință a lui Maimonide de a reformula în termeni

filosofici natura revelației iudaice, preluând în mod critic filosofia lui Aristotel cu intenția de a pune în echilibru datul tradițional și revelat cu datul filosofic și revelat. Întregul efort maimonidian are la bază convingerea că aristotelismul reprezintă forma desăvârșită a gândirii. Pornind de aici, gânditorul evreu depune eforturi susținute de a ajunge la o convergență între comentariul alegoric și interpretarea filosofică a tradițiilor evreiești. Nu întâmplător Maurice-Ruben Hayoun afirmă că Maimonide are „o idee filosofică despre Dumnezeu și îi sacrifică multe pasaje biblice ce nu se potriveau cu ea”,²¹ în ciuda afirmației că filosofia nu poate să ajungă la date contrare revelației deoarece filosofia și religia au o finalitate comună. Acest raport strâns între filosofie și religie îi pune pe exegeți în dificultate atunci când încearcă să distingă în mod clar în gândirea lui Maimonide fundamentele filozofice de cele teologice: „el a îmbinat foarte strâns datul rațional cu cel tradițional sau revelat ... Hotărât să facă din iudaism o religie luminată, Maimonide a săpat adânc la temelia ambelor categorii, ale revelației și rațiunii, spre a ajunge să demonstreze că ele se confundă, constituind pînă la urmă o entitate”²².

Exegeții scrierilor maimonidiene, și în special cei ai *Ghidului rătăciților*, relevă credința lui Maimonide, pe de o parte, că filosofia reprezintă o parte ezoterică a credinței iudaice și ea trebuie dezvăluită doar unei elite filozofice. Pe de altă parte, interpretarea alegorică a scripturilor trebuia promovată pentru oamenii de rînd, spre a-i ajuta să nu cadă în antropomorfism atunci când se raportează la Dumnezeu și chiar pentru a avea accesul la nemurire. Maimonide este cel care, pentru prima oară în gândirea iudaică, ajunge să fixeze un set de reguli, un cod de 13 articole de credință care să asigure acel „minim de cunoaștere” la care trebuie să ajungă orice adept al iudaismului. Această „marturisire de credință” expusă în *Comentariu la Mișna* ar cuprinde: “1) existența lui Dumnezeu, 2) Unitatea lui Dumnezeu; 3)

Noncorporalitatea lui Dumnezeu; 4) Eternitatea lui Dumnezeu; 5) Interdicția de a sluji altor Dumnezei; 6) Existența profeției; 7) Moise a fost cel mai mare dintre profeți; 8) originea divină a Torei, 9) Validitatea eternă a Torei; 10) Dumnezeu cunoaște faptele oamenilor; 11) El îi judecă pe oameni potrivit acestora; 12) Dumnezeu va trimite un Mesia; 13) Învierea morților”. Stabilirea unui asemenea set de „credințe corecte” duce la un dogmatism care nu a existat niciodată în tradiția anterioară lui Maimonide. Este și motivul pentru care, în ciuda autorității exercitată de gândirea sa în secolele următoare, nu a reușit să se impună ca atare nici în epocă și nici mai târziu. Acest dogmatism religios este perceput ca ceva cu totul străin, inexplicabil și incompatibil cu tradiția hermeneutică a iudaismului. Julius Guttman pune acest dogmatism pe seama intelectualismului filosofic practicat de Maimonide²³.

Intelectualismului filosofic practicat în *Ghidul rătăciților* viza depășirea credinței religioase naive și îmbrățișarea unor convingeri religioase raționale, care să antreneze metodele riguroase ale logicii și ale discursului de tip științific. De aceea, Zev Harvey subliniază faptul că nu e deloc întâmplător că *Ghidul rătăciților* se constituie ca o adresare a lui Maimonide către un student care rămîne perplex în fața constatării existenței unui conflict între iudaism și știință sau filosofie. Deoarece acest context oferea lui Maimonide un bun prilej să desfășoare o largă argumentație în sprijinul ideii că prin înțelegerea solidarității reciproce dintre legea divină și cercetarea rațională poți să rămîi fidel deopotrivă bibliei și tradiției iudaice, pe de o parte, și științei și filosofiei, pe de altă parte²⁴.

Reflecțiile lui Maimonide au stîrnit o mare varietate de interpretări.

Urmînd structura argumentativă a filosofului medieval, Maurice-Ruben Hayoun constată că trăirea dumnezeului personal a lui Avraam se șterge progresiv

în favoarea conceptului de divinitate, a dumnezeului filosofilor. Aceasta nu implică însă vreo diminuare a credinței sau religiozității, deoarece potrivit lui Maimonide putem iubi doar ceea ce cunoaștem, iar cunoașterea presupune să studiem Fizica și Metafizica lui Aristotel²⁵.

Dintr-un unghi diferit este abordat Maimonide de Moshe Halbertal, care subliniază importanța și rolul dimensiunii esoterice. Halbertal arată dublul rol al ezoterismului în corelație cu viața socială și politică. Pe de o parte, dându-i filosofului posibilitatea de a-și formula opiniile într-un limbaj dual accesibil doar celor inițiați²⁶, ezoterismul îl protejează pe filosof și filosofia sa „de batjocura multimilor care nu îl pot înțelege... apără filosoful de mâna de fier a autorității religioase, care îl consideră distructiv și periculos”. Pe de altă parte, ezoterismul protejează pe cei din mulțime într-un proces de tănuire deoarece „expunerea la filosofie a vulgului sau a oricăror persoane neinițiate în procesul științific educațional îi va conduce pe aceștia către pierderea credinței, din moment ce vor fi incapabili să înțeleagă adevărul și, prin urmare, îl vor distorsiona”²⁷. Esoterismul apare astfel ca „o barieră în calea demistificării”²⁸.

O poziție ce privește fenomenul în întreaga sa complexitate este cea adoptată de Moshe Idel. Deși vorbește despre Maimonide ca despre creatorul aristotelismului evreiesc, Moshe Idel consideră că filosoful „scrie într-o manieră criptică, într-un stil platonician, asupra unor subiecte aristotelice, pe care le proiectează în categoriile rabinice ale gândirii esoterice”²⁹.

Interesul lui Moshe Idel este îndreptat spre un Maimonide care oferă un cadru pentru dezvoltarea unei filosofii a naturii și a unei metafizici neoaristotelice, marcată de câteva influențe neoplatonice, care servesc ca un punct de plecare pentru o intensificare a vieții religioase ce duce în cele din urmă la o experiență mistică³⁰.

Critica gândirii maimonidiene și recuperarea esotericului în gândirea cabalei

Afirmațiile privind moartea tradiției esoterice și utilizarea filosofiei ca instrument esoteric de către Maimonide nu putea să nu întâmpine critici dintre cele mai nuanțate. Atenția lui Idel se îndreaptă spre o critică deschisă cum este cea a lui Nahmanide, care evidențiază existența unei tradiții transmise „gură către gură”, accesibilă doar celor mai pioși dintre evrei. Se constată astfel existența unor secrete ce nu pot fi deduse nici din textul biblic și nici nu pot fi identificate cu motive din opera lui Aristotel sau supuse interpretării filosofice, care are pentru cabaliști „aparența artei magice și a vrăjitoriei”³¹. Pe acest fond, Moshe Idel constată o dezvoltare a tradiției esoterice determinată de reacția pe care o au cabaliștii față de încercarea de a inventa o alternativă la esoterismul antic. Ei erau convinși că orice legitimare poate fi conferită doar de interpretarea tradițională. Prin urmare, „divulgarea tradiției autentice” reprezenta în opinia lor „cel mai bun antidot la eroarea intelectuală a lui Maimonide”³².

Deși în centrul controversei dintre perspectiva maimonidiană și cea a cabaliștilor stau temele esoterice legate de „relatarea Carului sau relatarea Genezei”, divergențele perspectivele au o paletă foarte largă. Una dintre debaterile căreia Moshe Idel îi acordă o importanță deosebită este cea în jurul comandamentelor. Moshe Idel arată că în viziunea cabaliștilor comandamentele trebuie integrate unei viziuni holistice, în care acestea sînt corelative sefiroților. Astfel, orice punere în discuție a structurii teosofice atrage după sine diminuarea semnificației profunde a comandamentelor. Aceștia oferă o interpretare teurgică în care nu numai că se afirmă o corespondență între

lumea sefiroților și cele 613 comandamente, ci se vorbește și de o practică teurgică în care comandamentele sînt concepute ca instrumente ale puterii pe care cabaliștii o au în a influența dinamica divină. Moshe Idel ne amintește faptul că ideea centrală în hermeneutica teurgică este că activitatea umană poate să producă schimbări în domeniul divinului, al supranaturalului. Pe o asemenea convingere se dezvoltă o întreagă literatură de interpretare esoterică a comandamentelor divine. Moshe Idel acordă o importanță sporită în emergența și dezvoltarea acestor doctrine raportului mai mult sau mai puțin critic sau explicit pe care acești cabaliști îl întrețin cu interpretarea rațională a lui Maimonide, pe care o consideră ca provenind din surse străine de gîndirea iudaică.

Evaluînd această polemică, Moshe Idel arată că “aparitia istorică a textelor cabalistice în Provence și în Spania este parțial un răspuns dat de teologii evrei, aflați în posesia mai vechilor tradiții esoterice, la afirmația lui Maimonide conform căreia esoterismul evreiesc este constituit din adevăruri raționale... Operele sistematice ale lui Maimonide, care presupun că tradițiile esoterice evreiești au fost pierdute și că el le-a redescoperit, i-au obligat pe cabaliști să cristalizeze elementele tradițiilor esoterice pe care le cunoșteau și să le reformuleze într-un sistem mai coerent. Acest sistem, care este în general o interpretare teosofico-teurgică a surselor evreiești clasice, nu a acceptat niciodată teologia lui Maimonide, sau concepția sa asupra comandamentelor”³³.

Însă, chiar printre cabaliști, și cu atît mai mult în curente diferite ale cabalei, întîlnim o multitudine de atitudini și interpretări. Adept al nuanțelor, Moshe Idel arată că, în timp ce cabala teozofică și teurgică trădează un tip de mentalitate religioasă profund diferită de cea a lui Maimonide, cabala extatică prezintă o strucutră intelectuală și o relație diferită în raport cu gîndirea “marelui vultur”. Ca atitudine exemplară în această

orientare, Moshe Idel ne oferă atitudinea lui Abraham Abulafia, pentru care studiul textelor cabalei reprezenta o etapă de trecere dinspre gîndirea filosofică înspre experiența mistică. Cabala limbajului și *Ghidul rătăciților* al lui Maimonide sînt temelia pe care Abulafia va construi edificiul cabalei extatice. Potrivit lui Moshe Idel, Abulafia se afla în fața a două maniere de studiu al *Ghidului*: una care ia în calcul existența unei dimensiuni cabalistice în opera lui Maimonide; și o alta, specifică succesorilor filosofului, care îi atribuie propriile lor concepții, dînd astfel o proastă înțelegere a filosofiei maestrului. Abulafia a optat pentru cea dintîi metodă și a construit o interpretare a *Ghidului* prin prisma elementelor care fac din acesta o operă cabalistică. O afinitate cu această metodă de interpretare observă Moshe Idel în cazul lui Gikatilla, ucenicul lui Abulafia, care relevă o dublă posibilitate de valorizare a *Ghidului rătăciților*: în perspectiva unei interpretări metaforice valide a Bibliei sau a unei percepții de tip cabalistic mai elaborate. Pentru Moshe Idel, acceptarea existenței a două căi de interpretare a *Ghidului rătăciților* poate fi corelată cu cele două atitudini divergente: cea a cabalei teosofico-teurgice – care consideră că avem de a face cu o operă suspectă care are implicații periculoase; și cea a lui Abulafia – care credea că o descifrare tot mai adecvată a exegezei maimonidiene a textului biblic conduce la înțelegerea sensului spiritual al *Ghidului rătăciților*, care relevă caracterul său cabalistic. În acest fel, textul maimonidian este văzut ca un intermediar care “permite spiritului uman să treacă de la percepția simplistă a unui text la o experiență spirituală”³⁴. În cazul lui Abulafia, Moshe Idel propune “o concepție care vede în *Ghid* o etapă necesară pentru elevarea sufletului uman de la un tip “simplist” de religie, bazată pe o înțelegere simplă a textului biblic, pînă la o religie “filosofică”, ce alegorizează aspectele nefilosofice ale religiei și în cele din urmă la o religie mistică eliberatoare, ce vizează un

“misionarism” extatic și uneori chiar experiențe de *unio mystica*³⁵.

În cazul de față termenul “mistică” este corelat de autor cu un efort uman ce vizează realizarea unei experiențe spirituale. În analizele lui Moshe Idel la textele lui Abulafia ne rețin atenția cele două “chei ale inteligenței”: una propusă de Maimonide prin exegeza alegorică, și o alta care vizează gnoza numelui divin înțeles ca o chintesență a întregii substanțe lingvistice. Ele necesită o metodă toraică specifică de interpretare. O asemenea metodă presupune combinarea literelor și a secretelor lor și poate duce la atingerea nivelului iluminării prin intermediul Intelectului agent. Astfel, metoda toraică lingvistică este și o tehnică mistică ce implică experiența unei relații speciale între subiectul experienței și entitățile superioare. Idel constată că, urmînd o asemenea metodă, Abulafia se considera a fi comentatorul perfect al lui Maimonide deoarece reușise să îmbine moștenirea esoterică a textelor acestuia cu experimentarea revelațională a interpretării lor³⁶.

Din analizele lui Moshe Idel putem constata că în formularea doctrinei sale privind “unio mystica”, Abulafia folosește o terminologie maimonidiană: “fuziunea totală dintre intelectul uman și cel divin este exprimată prin intermediul principiului aristotelic conform căruia, în momentul procesului cognitiv, cunoscătorul se identifică în totalitate cu ceea ce este cunoscut”³⁷.

Raportarea pozitivă a lui Abulafia față de Maimonide este percepută ca fiind o contribuție importantă la cultivarea unei atitudini pozitive față de opera acestuia în rîndurile reprezentanților cabalei extatice. Însă, Moshe Idel afirmă că deși terminologia celui mai important cabalist al acestei școli este una maimonidiană, totuși, influența lui Maimonide își pierde treptat impactul asupra acestui curent al cabalei. Idel fixează rolul lui Maimonide sub două unghiuri de incidență diferite.

Maimonide apare în cazul cabalei teosofico-teurgice doar ca un reper în raport cu care tradiția esoterică se structurează, printr-o situare alternativă în fața unui mod străin de gîndire. În cazul cabalei extatice impactul gîndirii maimonidiene este unul de profunzime; sînt afectate aici atît limbajul cît și semnificațiile de profunzime ale viziunilor formulate de această școală de gîndire.

Ca o atitudine generală, însă, Moshe Idel constată că în cazul gînditorilor mistici care își încep activitatea intelectuală sub influența lui Maimonide, putem sesiza o tendință treptată de a se îndreapta spre speculația teosofică sau neoplatonică, cultivînd o atitudine critică deschisă față de aristotelismul maimonidian.

Cele două atitudini diferite față de Maimonide sînt pentru Moshe Idel rezultatul afirmării a două tipuri diferite de metafizică: gîndirea teosofică era preocupată de natura celor 10 sefiroti, situați dincolo de cele 10 intelecte separate care jucau un rol central în metafizica maimonidiană; gîndirea teosofică respinge metafizica lui Maimonide considerînd că filosofia aristotelică vizează un domeniu care este inferior lumii sefirotice.

Raporturile ambigue ce se instituie între diverse școli de gîndire medievală, și în special între filosofie și gîndirea religioasă, sînt ilustrate de Idel cu gîndirea lui Abulafia. El este un adept al gîndirii extatice care se simte foarte apropiat de Maimonide, deși prin resemnificările spirituale, mistice, ale schemei aristotelice se îndepărtează de metafizica acestuia. Locul pe care îl ocupă filosofia putea fi revelat de faptul că aristotelismul medieval maimonidian era în primul rînd un sistem descriptiv, care propunea “lucrările lui Aristotel ca fiind textele principale ale unui *curriculum* ideal, al cărui scop este o percepere indirectă a atributelor lui Dumnezeu prin intermediul contemplării naturii.”³⁸ Modul în care cabaliștii utilizau filosofia pentru a recupera esoterismul ca dat al tradiției este evidențiat de

doctrina lui Abulafia, care era prescriptivă și aducea “tehnici elaborate ce permit obținerea experiențelor mistice încă în această viață, experiențe care, deși sînt clar non-maimonidiene, pot fi înțelese în termeni maimonidieni”³⁹.

Arcanizare și experiență profetică la Abraham Abulafia

Deși Maimonide utilizează esoterismul în opera sa, Idel consideră adecvată afirmația lui Schlomo Pines potrivit căreia Maimonide nu este un mistic. Sugestive în acest sens sînt analizele lui Moshe Idel care pun în evidență cîteva din elementele care disting abordarea lui Abulafia de cea a lui Maimonide: 1) accentul pus pe salvarea iminentă; 2) conceptul unei filosofii unitive; 3) rolul limbajului și al problemelor lingvistice.⁴⁰ În ciuda faptului că se considera cel mai maimonidian dintre maimonidieni, Abulafia se îndepărtează de viziunea lui Maimonide prin exacerbară acestor elemente.

1) Idel tratează opera celor doi gînditori în două perspective diferite. Maimonide desfășoară o operă arheologică; Abulafia propune o deschidere eshatologică. Moshe Idel privește *Ghidul rătăciților* ca pe o operă orientată spre trecut, o operă arheologică ce aduce la suprafață secretele pierdute. În susținerea interpretărilor sale, Idel angajează afirmațiile lui Maimonide potrivit cărora esoterismul, așa cum este el descris în opera sa, este rezultat al propriei sale reconstrucții; că o astfel de restaurare era reclamată de faptul că în condițiile exilului secretele au fost pierdute. Idel constată că filosoful medieval nu ne spune care este metoda redescoperirii acestora, dacă se bazează pe o lectură atentă a textelor biblice sau a fost desprinsă din textele rabinice ce tratau și subiecte esoterice. Maimo-

nide afirmă pur și simplu că doar el poate să refacă linia pierdută a transiterii secretelor Torei. Demersul lui Maimonide “este unul exegetic, care are repercusiuni importante pentru atitudinea contemporanilor săi față de Iudaism, care pot găsi o perspectivă interesantă, în special pentru inteligența evreiască ce a fost expusă la forme non-iudaice de teologie și filosofie.”⁴¹

Spre deosebire de interpretările date de filosof, pentru Moshe Idel interpretările secretelor Torei propuse de Abraham Abulafia au loc într-o stare specială de conștiință, sub presiunea iminentei mîntuirii. În procesul acestei mîntuirii, care este deopotrivă personală și națională, Abulafia însuși pare ca propriul său Mesia și ca Mesia comunității. Descifrarea secretelor Torei oferă o experiență mîntuitoare⁴².

2) O deosebire esențială – pe care Idel o descoperă nu numai între Maimonide și Abulafia, ci și între gîndirea filosofică și gîndirea mistică în general – apare în ceea ce privește modul de a percepe fenomenul *unio mystica*. Moshe Idel observă că în timp ce gîndirea maimonidiană limita știința umană la domeniul mundan și prin aceasta ajungea la concluzia că ființa umană nu poate cunoaște natura lui Dumnezeu, Abulafia vorbește despre posibilitatea transformării intelectului uman în Intellect Agent în timpul experienței mistice⁴³. Această viziune este formulată de Abulafia chiar în comentariile sale asupra *Ghidului rătăciților*.

Exegeții lui Maimonide au atras atenția că accentuarea teologiei negative trimite la un soi de mistică aflată dincolo de raționalismul filosofic. Karen Armstrong a sesizat chiar faptul că pentru Maimonide profetia este superioară filosofiei deoarece profetul are o cunoaștere în care conlucrează perfect elementul rațional și cel imaginativ.⁴⁴

Sînt sugestive în acest sens analizele lui Dan Cohn-Sherbok care aduce în discuție o tipologie umană propusă de Maimonide, care împarte oamenii în trei

clase: 1) înțelepții și filosofii, care au foarte dezvoltate capacitățile raționale, însă au o imaginație insuficient dezvoltată; 2) oamenii de stat, politicienii, care au o imaginație foarte dezvoltată dar au un intelect deficient; 3) profeții, al căror intelect este bine dezvoltat și care au o imaginație perfectă⁴⁵.

Acest statut aparte al profetului și al profeției a fost bine surprins de Alan F. Segal⁴⁶ atunci când releva faptul că deși Tora a fost dată ca un dar special poporului evreu, ca un dar special al profeției perfecte, în perspectivă maimonidiană toți cei care studiază și practică prevederile legii se pregătesc să devină profeți: „participăm la profeție în măsura în care ne perfecționăm potențialitățile”⁴⁷. Acest lucru se are în vedere atunci când se afirmă că profeția este o sinteză a facultăților intelectuale și imaginative, iar îngerul profeției este identificat cu Intelectul agent. Astfel, Segal constată că Maimonide ajunge la o regândire originală a iudaismului printr-o înțelegere rațională (diferită de cea prezentă în islam sau în creștinism unde rațiunea și credința sînt ierarhizate și trebuie să cedeze, în formule diverse, una în fața celeilalte) în care „rațiunea și revelația sînt procese identice și ambele sînt același lucru cu puterea prin care Dumnezeu creează și menține universul”⁴⁸.

Moshe Idel arată termenii în care la Maimonide și la Abulafia apare psihologia profeției: „profeția presupune coborîrea unui influx, cert de natură intelectuală, întîi asupra intelectului uman și apoi asupra capacităților imaginative. .. Abulafia conferă intelectului controlul activității imaginative.”⁴⁹

Lucrurile devin mai clare dacă ne amintim analizele lui Maurice-Ruben Hayoun care arată că pentru Maimonide Dumnezeu este în același timp intelect, inteligență și inteligibil; este ființa cu existență necesară, cauza primă, forma universului și intelectul prim⁵⁰. Analizînd teoria maimonidiană a intelectului, Maurice-Ruben

Hayoun arată că trebuie să vorbim de 1) *intelectul hylic*, ce dă omului măsura sa de ființă rațională capabilă să vegheze la perfecțiunea corpului datorită aspectului său practic și la perfecțiunea sufletului datorită aspectului său teoretic; 2) *intelectul în act* care aduce procesul tripartit al abstracției, conceptualizării și înțelegerii spre o înțelegere unică prin care însuși intelectul hylic este actualizat; 3) *intelectul agent*, conceput ca agent al lumii sublunare, el face ca intelectul hylic să treacă de la potență la act; 4) *intelectul dobîndit* cel la care omul ajunge atunci când realizează deplina sa maturitate și se poate contempla pe sine. Acest intelect este privit ca fiind legătura unică și autentică între om și Dumnezeu. Intelectul activ accentuează elementul de universalitate, cel dobîndit aspectul individualității, ele se află însă într-o năzuință comună, modelată moral și conexată cu împlinirea Legii. Astfel ar trebui să înțelegem cu Maimonide că legătura dintre om și Dumnezeu poate fi întărită doar printr-o constantă preocupare în vederea apropierii și a iubirii lui Dumnezeu⁵¹.

Idel arată că terminologia aristotelică este extrem de importantă deoarece ea a furnizat conceptele pentru ceea ce era numit “unire intelectuală” cu Dumnezeu. Din epistemologia aristotelică, potrivit căreia intelectul și inteligibilul formează o unitate în actul cognitiv, se dezvoltă mai apoi concluzia logică ce presupune că “actul intelectual în care Dumnezeu este obiectul intelectului uman corespunde cu ceea ce e cunoscut ca unire mistică”⁵². Aceasta atrăgea după sine o asimilare a limbajului filosofic aristotelic în vederea constituirii terminologiei mistice.

În ciuda limbajului aristotelic, comun cabaliștilor și filosofilor, Moshe Idel arată că Maimonide, deși acceptă că *imitatio dei* poate fi obținută în viața terestră, în domeniul practicii umane, respinge posibilitatea de a se realiza o unire a omului cu divinitatea atît timp cît ființa umană este încă în această existență⁵³. O poziție

asemănătoare este susținută și de Gershom Scholem atunci când demonstrează că în unirea cu Dumnezeu se păstrează diferența ontologică. Spre deosebire de Scholem care consideră că în experiența mistică se păstrează o permanentă distanță între om și Dumnezeu, Moshe Idel aduce dovezi textuale ale cabaliștilor care arată că pentru mistici există o “*unio mystica* supremă” în care nu se mai poate face distincție între cele două entități ce se unesc⁵⁴.

Astfel, autorul nostru constată că în timp ce Maimonide subliniază în mod accentuat distincția dintre intelcția umană și cea divină, concepția abulafiană promovează un panteism intelectual. Moshe Idel explică situația paradoxală în care Abulafia afirmă apropierea sa de gândirea lui Maimonide prin faptul că acesta o interpretează printr-o grilă raportată la propriile sale experiențe spirituale. Pe această bază se consolidează convingerea lui Abulafia că opera lui Maimonide nu este doar o etapă intermediară între spiritualitatea biblică și experiențele sale spirituale, ci, în același timp, o operă ce recuperează cele 36 secrete pierdute pe care misticul le poate dezvălui prin interpretare.

Pentru a explica tipul de experiență pe care Abulafia o propune ca unire mistică, Moshe Idel apelează la termenul *devekut* care în cabala extatică desemnează unirea individualului cu divinul. Acest termen este folosit pentru a arăta că există experiențe în care se susține că sufletul este unit cu sufletul universal; că sufletul suferă o transformare care e descrisă de mistici și de filosofi ca o conversie a individualului într-o entitate universală⁵⁵. Astfel, ni se relatează că unirea cu totalitatea este descrisă de Abulafia în termeni maimonidieni ca o unire între o entitate individuală care este intelectul agent cu o entitate universală numită într-un limbaj ambiguu tot intelectul agent. Această ambiguitate este socotită de Idel ca fiind un rezultat al dublei naturi a intelectului activ. Idel consideră că la Abulafia conceptul

de universalizare este legat mai degrabă de intelect decât de suflet. În acest sens se constată în rîndul realităților create trei tipuri de ființe: 1) intelectul care este fragmentar dar în același timp și universal și indivizibil; 2) sufletul care deși este indivizibil, este totdeauna parțial și niciodată universal; 3) trupul care este și fragmentar și divizibil. Ceea ce ne apare aici ca deosebit de important este faptul că în acest raport de individualizare și universalizare, organul mistic fundamental este intelectul.⁵⁶

3) Idel constată că supraevaluarea intelectului este însoțită și de o supraevaluare a limbajului. Limbajul și intelectul se întîlnesc la Abulafia într-o tehnică mistică menită să ducă la o intensificare a vieții spirituale, la experiențe extatice care induc stări profetice. Așa cum am mai amintit, aceste stări profetice sînt indicatori ai unui status Mesianic⁵⁷.

Dorind să adîncească distincția dintre modul filosofic și cel mistic de abordare, Moshe Idel arată că pentru Maimonide limbajul joacă un rol important în comunicare, dar nu are nici un rol în domeniul contemplației sau în cel al intelectului. La Abulafia, însă, limbajul este parte a tehnicilor mistice, care vizează experiența și interpretarea⁵⁸.

De altfel, Moshe Idel arată că uneori Abulafia „întrebuințează tehnicile nu pentru a atinge o stare de uniune mistică cu divinul, ci pentru a primi revelații care au fost descrise drept conversații dintre puterile mistice și cele angelice care reprezintă imagini metaforice pentru *Intellectus Agens*, un intelect de natură spirituală desprins de materie și care joacă un rol important în gnoseologia filosofică iudaică precum și în anumite tradiții mistice din Evul Mediu”⁵⁹.

Moshe Idel ne dă imaginea radicală a utilizării mistice a limbajului, arătîndu-se că Abulafia merge pînă acolo încît ajunge să conceapă *Ghidul rătăciților* ca pe o combinație de litere din care prin tehnici hermeneutice,

și cu sprijinul tradiției care transmite cele 36 de titluri ascunse ale capitolelor *Ghidului*, se poate ajunge la dezvăluirea tuturor secretelor Torei⁶⁰.

Întregul efort depus de Abulafia trebuie privit ca o modalitate de resemnificare a tradiției prin arcanizarea unui text filosofic, care la rândul său era preocupat de secretizarea și în același timp de demistificarea tradiției iudaice. O manieră de a explica cum se dezvoltă acest raport este dată de Moshe Idel atunci când pune în evidență dezvoltările în plan exegetic aduse de confruntările dintre codul alegoric adoptat de filosofi și codul simbolic impus de către cabaliști⁶¹.

O altă manieră explicativă presupune părăsirea alegoriei filosofice obișnuite și instrumentarea unei concepții în care „numai înlăuntrul limbajului este posibil să se găsească soluții ale sensului”⁶². Totodată, cabaliștii par să fi găsit soluția pentru trecerea la eliminarea tuturor confruntărilor în planul exegetic afirmând că „trebuie să se priceapă că toate interpretările duc spre același principiu esențial: dobândirea unei experiențe mistice”⁶³.

În același timp, nu trebuie să scăpăm din vedere importanța pe care o acordă Moshe Idel confruntării dintre filosofie și scripturi în cultura europeană, fapt ce poate fi regăsit sub forma unei conștiințe a unei tensiuni creatoare⁶⁴ și în gândirea iudaică. Filosofia evreiască se naște tocmai la punctul de convergență, confruntare și interpelare reciprocă a tradiției religioase și a creației filosofice.

Note:

¹ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, în *Revue de Metaphysique et de Morale*, No 4/1998, p. 498.

² Moshe Idel, *Radical Hermeneutics: From Ancient to Medieval, and Modern Hermeneutics*, în *Atti dei convegni lincei, Convegno Internazionale sul tema: Ermeneutica e critica*, Academia Nazionale dei Lincei, Roma, 1998, pp. 165 și urm.

³ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, traducere de Mihaela Frunză, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 8.

⁴ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 495.

⁵ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., pp. 8-9.

⁶ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 496.

⁷ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 10.

⁸ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, traducere de Roxana Havrici, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2004, p. 85.

⁹ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, ed. cit., p. 85-86. “Maimonide introduce concepția conform căreia ezoterismul e un mijloc de a integra filosofia în tradiție” (p. 87).

¹⁰ Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, Ed. Nemira, București, 2000, p. 336.

¹¹ Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, ed. cit., p. 338.

¹² Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 13.

¹³ Ibidem.

- ¹⁴ Ibidem.
- ¹⁵ Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, ed. cit., p. 339.
- ¹⁶ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 497.
- ¹⁷ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, ed. cit., p. 69.
- ¹⁸ Karen Armstrong, *A History of God. From Abraham to Present: the 4000-year Quest for God*, Mandarin, London, 1996, p. 198.
- ¹⁹ Idem, p. 226.
- ²⁰ Maurice-Ruben Hayoun, *O istorie intelectuală a iudaismului*, Ed. Hasefer, București, 1998, pp.7-8.
- ²¹ Idem, p. 108.
- ²² Idem, p. 118.
- ²³ Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism. The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosensweig*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1964 (5724), pp. 178-179.
- ²⁴ Warren Zev Harvey, *Maimonide (Moise)*, în *Enciclopedia Universalis*, tome 11, pp. 525-526.
- ²⁵ Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide*, PUF, Paris, 1987, p. 35.
- ²⁶ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, ed. cit., p. 72: "Ezoterismul facilitează diviziunea muncii, condiție esențială a activității filosofului. Democratizarea cunoașteri sau universalizarea spiritului filosofic ar conduce la distrugerea lumii; astfel, pentru a asigura continuitatea existenței filosofului și a filosofiei, acest spirit trebuie să fie accesibil doar ezotericilor".
- ²⁷ Moshe Halbertal, *Ezoterism și exoterism. Restricțiile misterului în tradiția iudaică*, ed. cit., pp. 69-70.
- ²⁸ Idem, p. 77.
- ²⁹ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 112.

³⁰ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 501.

³¹ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 16.

³² Idem, p. 21.

³³ Idem, p. 31.

³⁴ Idem, p. 50.

³⁵ Idem, p. 51.

³⁶ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 54. Asupra influenței lui Maimonide asupra lui Abulafia vezi și Moshe Idel, *Mesianism și mistică*, Ed. Hasefer, București, 1996, pp. 20 și urm.

³⁷ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 64.

³⁸ Idem, p. 70.

³⁹ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 70.

⁴⁰ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 499.

⁴¹ Idem, p. 499.

⁴² Idem, p. 500.

⁴³ Idem, p. 518.

⁴⁴ Karen Armstrong, *A History of God. From Abraham to Present: the 4000-year Quest for God*, Mandarin, London, 1996.

⁴⁵ Dan Cohn-Sherbok, *Jewish Philosophy*, p. 88.

⁴⁶ Alan F. Segal, *The Jewish Tradition* in Willard G. Oxtoby, *World Religions. Western Traditions*, Oxford University Press, Toronto, Oxford, 1996.

⁴⁷ Alan F. Segal, *The Jewish Tradition* in Willard G. Oxtoby (ed.), *World Religions. Western Traditions*, Oxford University Press, Toronto, Oxford, 1996, p. 92. "O dată cu capacitatea umană de a gândi, oamenii beneficiază de providența lui Dumnezeu. În măsura în care oamenii își folosesc capacitățile lor raționale, Dumnezeu este capabil să îi perceapă ca individualități și să le conducă acțiunile." (p. 91).

⁴⁸ Alan F. Segal, *The Jewish Tradition*, op. cit., p. 93.

⁴⁹ Moshe Idel, *Golem*, Editura Hasefer, București, 2003, p. 180.

⁵⁰ Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide*, ed. cit., p. 42.

⁵¹ Maurice-Ruben Hayoun, *Maimonide*, ed. cit., pp. 83-88. Astfel, despre intelectul dobândit putem citi în *Ghidul răătăciților*, I, 31: “Ți-am arătat deja că acest intelect care se răspîndește asupra noastră din partea lui Dumnezeu este legătura care se răspîndește între noi și el. Depinde de tine fie să întărești și să controlezi această legătură, fie să o slăbești și să o diminuezi puțin cite puțin, pînă la a o desface. Această legătură nu poate fi întărită decît dacă o folosim pentru a-l iubi pe Dumnezeu și pentru a ne apropia de el, așa cum am arătat; ea se slăbește și se diminuează cînd îți ocupi gîndirea cu ceea ce este înafara lui. Trebuie să știi că, chiar dacă ai fi omul cel mai învățat în metafizica adevărată, dacă îți întorci gîndul de la Dumnezeu și te ocupi cu totul de mîncarea ta sau de alte afaceri necesare, ai rupt această legătură ce există între tine și Dumnezeu și tu nu mai ești el, după cum nici el nu mai este cu tine... Iată de ce oamenii superiori nu folosesc decît foarte puține momente pentru a se ocupa de alte lucruri decît de el...”

⁵² Moshe Idel, *Cabala. Noi perspective*, ed. cit., p. 70.

⁵³ Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, State University of New York Press, Albany, 1988, pp. 1-31.

⁵⁴ Moshe Idel, *Maimonide și mistica evreiască*, ed. cit., p. 84.

⁵⁵ Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, ed. cit., p. 28.

⁵⁶ Moshe Idel, *Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism*, în Moshe Idel and Bernard McGinn (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam. An Ecumenical Dialogue*, The Continuum Publishing Company, New York, 1996, pp. 31-32.

⁵⁷ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 503.

⁵⁸ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 508.

⁵⁹ Moshe Idel, *Cabaliștii nocturni*, traducere de Ana-Elena Ilinca, Ed. Provopress, Cluj-Napoca, 2005, p. 10.

⁶⁰ Moshe Idel, *Abulafia's Secrets of the Guide: A Linguistic Turn*, loc. cit., p. 518.

⁶¹ Moshe Idel, *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*, Ed. Polirom, Iași, 2004, p. 303.

⁶² Idem, p. 362.

⁶³ Idem, p. 369.

⁶⁴ Idem, p. 438.

Ideology, Empirical Sciences, and Modern Philosophical Systems

Abstract: This paper examines the role of ideology in the emergence of the empirical sciences and the evolution of philosophy. It argues that the orientation of the religious ideology, Christianity, at the epistemological and ontological levels was very instrumental in the emergence of the empirical sciences in the area dominated by the culture of the Western (Latin) church. This claim is demonstrated by an analysis of the theoretical and methodological orientation of pre-Christian Europe, the epistemological and other philosophical values sponsored by Christianity, as well as a comparative analysis of other cultural regions where such philosophical values did not exist.

The paper then explores the evolution of philosophy after the emergence of the empirical sciences. It points out that the progress of philosophy along rational lines and the generation of knowledge thereof is not equivalent to embracing the method of the empirical sciences (scientism), but rather is a rediscovery of the rational attitude bearing in mind the context in which it has to operate.

1. Introduction

The purpose of this paper is to show the impact of Christianity as a religious ideology on the development of the empirical sciences, and the influence of the latter on modern philosophical systems. In order to achieve this aim we shall first look at the relationship between science and philosophy generally. To begin with, empirical science is a way of doing philosophy, particularly what was once known as natural philosophy: the study of physical nature – as distinct from what was known until the 19th century as moral philosophy - the study of human beings, society and related matters. It was the discipline of natural philosophy and the departments of natural philosophy that became, by the 18th, 19th centuries, the disciplines and departments of physics, chemistry, and biology; some of the departments in the oldest European universities provide evidence for this.

J.C. Achike Agbakoba

Senior Lecturer, Ph.D.,
Department of Philosophy,
University of Nigeria.

Author of the books:

The Theories of Mind: a
Case for Interactionism
(2001); Philosophical
Issues in Development
(2003).

E-mail:
jocagbakoba@yahoo.co.nz

Key words:

ideology, science, epistemology, ontology, values, Christianity, modern philosophy

2. 1 The Emergence of the Empirical Sciences: The Dominant Epistemic Outlook and Methodological Paradigm in Ancient and Medieval Europe

The movement from natural philosophy to the empirical sciences or rather the establishment of science as the dominant way of (and at the moment more or less the only credible way of) doing natural philosophy involved profound changes in philosophical outlook and methodological assumptions. Prior to the scientific Revolution, contrary to what some people may think, the empirical sciences did not exist. The formal sciences – that is, the mathematical sciences of arithmetic, algebra, geometry, and logic existed. These date back to remote antiquity, to Egypt and Mesopotamia, but the formal sciences were until the time of Galileo – the inventor of the method of the empirical sciences – primarily a tool for mystical and magical procedures. William Sahakian says in this regard that: “[Galileo’s], mathematical theory of motion, which represented a decisive advance over Bacon’s method of inquiry, grew out of his use of empirical Pythagoreanism, i.e., the application of mathematical to empirical facts about motion. Galileo had taken the laws of nature and placed them in a universal mathematical form; he had composed an ideal construction of them, i.e., a rational principle. He was enabled thus to resolve the age-old problem of the ancient Greeks regarding Being and Becoming; he was successful in applying the principle of Plato and Democritus to Becoming (the changes occurring in nature). Thus, the world is indebted to Galileo for correcting the vagaries of Empiricism by means of mathematical calculation, replacing the sterile Pythagorean number philosophy of the Humanistic period with an empirically valid mathematical theory.”¹

It is important to clearly show the intellectual frame of mind in Europe before the Scientific Revolution (the rise of the modern empirical sciences). Lynn Thorndike has clearly demonstrated that the view developed and spread by scholars, such as Dr. White in his *Warfare of Science and Theology* which states that magic and a magical anti-scientific turn of mind that was prevalent in Medieval Europe was introduced by Christianity and was a deviation from the scientific and anti-magical attitude of the ancients, is very false. In his *Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, Thorndike clearly shows that pre-Classical and Classical European societies and Medieval and Renaissance Europe were redolent with magic and the magical world-view at both the popular and scholarly levels. Whatever science there was during these periods existed side by side with was subsumed under magic and the magical outlook. The magic and magical outlook in Medieval Christendom was largely inherited from pre-Classical and Classical times. The following passages will give an overview of Thorndike’s arguments and demonstrations in respect of the above points:

“Pliny, [the Roman Historian], gives evidence that many of the intelligent men were coming to doubt a large part of the superstitious beliefs and observances once universally prevalent, and he himself makes a brave effort to assume a critical and judicious attitude, yet his work contains a great deal of magic...”²

“He [Pliny] declared that Pythagoras, Empedocles, Democritus and Plato had learned the magic art abroad and had taught it on their return.”³

“Towards magic, as he understood it, Plato’s attitude seems to have been sceptical, though perhaps not confidently so. He maintained that persons acquainted with medicine and prophets or diviners were the only ones who could know the nature of poisons which worked naturally, and of such things as incantations, magic knots

and waxen images; and that since other men had no certain knowledge of such things, they ought not to fear but to despise them. He admitted, however, that there was no use in trying to convince most men of this and that legislation against sorcery was necessary. He himself occasionally mentioned charms or soothsaying in a matter-of-fact way.”

“Whatever Plato’s opinion of vulgar magic, his view of nature was much like that of primitive man. He humanized material objects and materialized spiritual characteristics. For instance, ...he affirmed that the liver was designed for divination, and was a sort of mirror on which the thoughts of the intellect fell and in which the images of the soul were reflected, but that its predictions ceased to be clear after death. Plato spoke of the existence of harmonious love between the elements as the source of health and plenty for vegetation, beasts and men. Their “wanton love” he made the cause of pestilence and disease. To understand both varieties of love “in relation to the revolutions of the heavenly bodies and the seasons of the year is,” he tells us, “termed astronomy.” This suggests that he believed in astrology – in the potent influence of the stars “divine and eternal animals, ever abiding” The “lower gods,” of whom many at least are identical with the heavenly bodies, form men who, if they live well, return after death each to a happy existence in his proper star.³ The implication is, though Plato does not say so distinctly, that the stars influence human life.”⁴

“Aristotle’s doctrine was similar. Windelband has well expressed his view:

The stars themselves were... for Aristotle beings of super human intelligence, incorporate deities. They appeared to him as the purer forms, those more like the deity, and from them a purposive rational influence upon the lower life of the earth seemed to proceed – a

thought which became the root of mediaeval astrology.”⁵

“In closing we may, however, sum up very briefly those elements, which we selected as combining to give a fairly faithful picture of the belief in magic, which then prevailed among educated people. Native superstitions from which science had not yet wholly freed itself; much fantastical and mystical lore from Oriental nations; allegorising and mysticizing in the interpretation of books – which in Philo went to the length of a belief that all knowledge could be secured by this means; a portrayal of nature which attributed to her many magic properties and caused medicine to be infected with ceremony and to be based to some extent on the principle of sympathetic magic; a widespread and often extreme belief in astrology; a speculative philosophy which was often favourable to the doctrines of magic or even advanced some itself; and the system of Neo-Platonism in especial, with which we may associate the view – prevalent long before Plotinus, however – that everything in the universe is in close sympathy with everything else and is a sign of coming events – these were the forces ready at the opening of the Middle Ages to influence the future.”⁶

Thorndike shows that the magic and the magical outlook of Medieval and Renaissance Europe came, largely, from pre-Classical and Classical times. He does not, however, show the ideological basis of the method of the empirical sciences that exists today, which was an innovation that involved the employment of a demystified mathematics. This demystification involved a de-coupling of mathematics from its union with the intuition-based understanding of reality, such as Pythagoreanism, which held that “the whole world is, and that the life of man ought to be harmoniously ordered in accordance with mathematical principles; nay more, that such principles are living things and that numbers are the essence of the

universe,”⁷ and, consequently, that numbers could be used to “move heaven and earth,” as in numerology, astrology, and even in curing diseases, etc. This demystified mathematics was then combined with empirical observation.⁸

This new coupling was founded on the philosophical assumption that the universe operated (that is, that movement and transformations occurred in the universe) in definite measures, rates, and relations. The universe and the things in it are not spiritual, spiritualizable, or psychic entities, nevertheless they operated rationally in a manner that can be set out in mathematical formulae. The ancients on the other hand were bogged down with the view that if the universe or any thing in it operates rationally, then it must have a soul. The realisation that this need not be so (which appears to be based to some extent on the notion of a transcendent creator or creative principle that created the universe and the things in them, endowing them with laws of operation and allowing them to operate according to such guiding laws), the combination of a non-spiritual rationalisation of the universe with empirical observation, is the great achievement of Galileo. The method of the empirical sciences that thus arose is not shown by Thorndike to be the product of the ideological outlook of Christianity, but an examination of the elements of the ideological basis of Christianity will show this. We shall now proceed to demonstrate this point.

2.2 The Ideological Basis of the Transformation of the Dominant Epistemic and Methodological Paradigm of Ancient and Medieval Europe

Let us proceed in this section by first pointing out some background facts that should be appreciated:

1. There are three sources of knowledge or information: the senses, reason, and intuition.
2. These three sources can be enhanced to gain information that they would not have ordinarily gained. For example, the senses can be enhanced with telescopes, microscopes, stethoscope, etc. Reason can be enhanced by the study and methodic application of logic and mathematics. Intuition can be enhanced by various forms of divination, séance, etc.
3. Every culture, in the effort to gain more knowledge, develops and/or utilizes one or a combination of these sources of knowledge in an enhanced form.
4. Various arts come under the classification magic; we may however classify them according to the function they perform: curative (the various procedures, concoctions, etc., that are meant to cure disease/illness); preventive/protective (the various procedures, etc., meant to ward off attacks of diseases, enemies, etc.); offensive (the various procedures meant to inflict harm of a physical or psychological nature on persons, used for the purpose of retribution, as tactical weapons in conflicts, etc.); informative (the various procedures – such as divination and séance - used in trying to obtaining information about the past, present and future). Magic, therefore, in ancient and contemporary times, provides solutions and the promise of solutions to problems and needs in a situation where there is no apparent alternative or when the alternatives do not seem promising. People are forced to cling to these in the hope of survival, hence the great attachment of people to magic in pre-modern times, an attachment borne of desperation (and so making people susceptible to deception and charlatantry). An important point arises when we note that Plato, seeing the credulity and dread of people with respect to magic, suggested legislation against sorcery: he recommended the death

sentence for a prophet or diviner who brings mischief on a citizen through sorcery, and a penalty or fine (to be determined by a court) in the case of laymen.⁹ In making these recommendations, Plato brings an important element of the epistemic development of human beings to the fore: namely, that legislation is required in order to prevent human beings from utilizing a source of information/knowledge they find useful either for beneficent or malevolent purposes. If a source of knowledge is not desirable, although it is useful, then legislation is needed to prevent people from using such resources and to make them rely on and develop alternative sources. This judgement that a source of knowledge as undesirable even though it may be useful can only be made on moral/ideological grounds. Now, Plato, as well as other intellectuals of his time, practiced magic, as Thorndike pointed out. This shows the very strong attraction of the practical value of magic; for it appears that though reason and science will provide better solutions to problems and needs in the long run, in the short run they had little to offer, and people generally preferred short term solutions that were readily available. In such a situation, intellectuals (priest, philosophers, etc.) and their clients were not going to let go of magic and hence direct their energies and attention to the development of science and reason. In this regard, it should be noted that many philosophers, from Xenophanes on, expressed a strong disapproval of magic on epistemological and other grounds, but they did not actively seek to overthrow the magical worldview and the culture that had grown in and around it. They acquiesced with it at some level (Xenophanes, for example, accepted attributing knowledge to the gods, such knowledge as can only come of intuition, which he otherwise rejects as a source of knowledge), and they also practiced magic as we have seen. The legislation against the intuitive sources of information/knowledge, which is necessary for the development of reason and science, was not made by the

Greeks or any other ancient culture, except the Judeo-Christian culture.

5. Before the establishment of the methodology of the empirical sciences came into being, which as Sahakian pointed out above combines rational (reason) and empirical (sensory) procedures in an enhanced form, European philosophers, like those of the rest of the world, were exploring and utilizing other combinations. The most common approach combined intuition and reason, hence the dominance of mystical and magical procedures. It was Christianity, and particularly the Latin Church, which changed the dominant magical epistemic climate. The process was long in the making. To understand it we have to look back to Judaism and Moses.

Moses legislated against divination, séances, and other esoteric ways of gathering knowledge; he allowed only unsolicited revelation and direct communication with God. Christians adopted this Mosaic epistemic outlook. Let us look briefly at how the Mosaic epistemic outlook was worked out in practice. The Mosaic epistemic legislation was very difficult for Jews to live by in practice, especially in the pre-exilic times. There was constant struggle between those who tried to keep to the Mosaic epistemic law and those who wanted to adopt the practices of neighbouring nations, which were against the Mosaic laws. It can be said generally that the prophets were the champions of the Mosaic epistemic law, while many kings (with the exception of David and two or three of the kings of the Southern Kingdom), the nobles, and a large section of the populace were against the Mosaic law. Many of the kings also persecuted the prophets on account of their opposition to the epistemic path the kings had taken. Post-exilic Jews were more faithful to the Mosaic epistemic law, however, after the dispersal following the failure of the Jewish resistance and the destruction of the temple in 70AD, Jews in the

centuries that followed developed the Kabala, a theocentric sort of gnosis. A discussion of the reason behind the emergence of this sort of mysticism is outside the scope of this paper; however one may note that it appears to be connected with their acceptance of some non-rational dimensions in their otherwise rational understanding and conception of the Supreme Being.

Christians took over the Mosaic epistemic law and apparently fared well in respect to adherence until Constantine made Christianity the state religion of the Roman Empire. When Christianity became the state religion, it had to struggle to maintain adherence to the Mosaic epistemic law among a populace and a culture that had hitherto depended on those practices that it prohibited. The struggles of Christianity and its adherents can be gleaned from many sources: Stephen Skinner, for instance, asserts that the Church hierarchy was well into believing in the influence of stars and planetary bodies on the health and activities of human beings.¹⁰ Thorndike affirms the same: "In 1305, for instance, when certain cardinals urged Pope Clement V to return to Rome, they reminded him that every planet was most powerful in its own house... Aquinas, chief of the medieval theologians, accepted astrological theory, except as limited by human free will, and further admitted that most men make little use of their liberty of action but blindly follow their passions, which are governed by the stars. Among other great medieval churchmen and canonists, d'Ailly and Gerson both believed that God signified important events in advance through the stars, and d'Ailly made some astrological predictions himself. Astrology was much taught in the medieval universities, and was regarded as the climax of mathematics and as an essential part of medicine."¹¹

A clear Christian interpretation appears here: the allowance of freedom of the individual to change or control his\her destiny. This is because it is important for

Christianity that a human being be judged according to how much he\she has sought communion with God on the basis of freedom and personal responsibility. This freedom raised the individual and his/her destiny above the beings and operations posited in the magical worldview inherited by Christianity. This can be regarded as a Christian synthesis and a clear sign that a Christianised European culture had started to evolve.

A very crucial element in the evolution of a Christian European culture, one which has direct relevance to our topic, is the establishment of what we may call a formal church (ecclesiastical) epistemological methodology censorship in the Medieval period. The Church in this regard developed an institution for, among other things, ensuring conformity to the Mosaic epistemic legislation – the determination of whether the sort of knowledge and the methodology, procedure or practice of gaining such information\knowledge contravenes Mosaic law and consequently should be prohibited and/or punished, or passes the test of Mosaic law and thus should be allowed to thrive. This epistemological censorship was open in the sense that it allowed any method, procedure, or practice that was not prohibited; it did not prescribe any method, procedure, or practice to be followed by all; consequently it allowed for innovation in methodology and competition among methodologies and their champions. This epistemological censorship produced three main results:

1. It served to discourage\prevent people from using and developing magic, divination, and most other sources for gaining information that depend on the enhancement of the intuition.
2. It set out a rough outline of acceptable methodological procedures and epistemic standards.
3. It allowed and even encouraged competition among methodologies and methodological innovation.

The case for the above developments in Western (Latin) culture is further buttressed when we look at developments in the regions under the influence of the Eastern Church and those under the influence of Islam. The Eastern Church was affected by its early subordination to the State; the Church's assumed responsibility to censor the methodology and information available to its members under these circumstances is bound to be tied up with the interests of the kings and emperors. These were inclined, per force of their office, needs, and circumstances, to patronise magic; the reservations of the ecclesiastical leaders in such a situation come to naught. For example, it does not seem likely that a monk like Rasputin could have existed in the court of any ruler under the ecclesiastical authority of the Roman Catholic Church.

Islam, on its own path, did not take over the Mosaic epistemic law as did Christianity, which grew directly out of Judaism. According to Wan Mohd Nor Wan Daud, "basically, there are two sources of knowledge that the Koran recognises, revelation (wahy) and human reason (aghl)... The angels and certain humans such as the mother of Moses were inspired to do specific acts that were historically decisive, but in both cases they neither carried any Divine message nor prophecy nor laws..."¹² Wan Daud further points out that sense perception and the veracity of empirical facts are the necessary basis for the proper functioning of reason.¹³ In the work of angels that do not carry a message, prophecy, or law from the Supreme Being, there is a lot of room for magical works, especially the benevolent type. The Koran is against malevolent magic (sorcery) (Surah 2:102 and Surah 20:69). However, it nowhere legislates against divination. In speaking of the trustworthiness of the revelations of the prophet Mohammed, the Koran states that people pay little attention to the words of a soothsayer: Surah 49:40: "Most surely, it is the word brought by an honoured

Apostle," Surah 49:41: "And it is not the word of a poet; little is it that you believe," Surah 49:42: "Nor the word of a soothsayer; little is it that you mind," Surah 49:43: "It is a revelation from the lord of the worlds."¹⁴ This does not in any way amount to a prohibition of soothsaying, a particular form of divination, or of divination generally, or poetry for that matter. It describes the people's attitude towards soothsaying, which could change if, for example, they begin to have high levels of accuracy in soothsaying. On account of this openness, it was practised without censorship. Many forms of soothsaying developed. According to Skinner, in the Islamic world "the main forms of divination include Kibana, djafr, fa'l, ihhitilad, tabir (Oniromancy), and of course raml, more precisely al-khatt biraml tabir has always been the most popular, followed by raml."¹⁵ It should be noted that raml is said to have been brought to the world by the angel Gabriel who "first appeared before Idris (the Arabic name for Hermes Trismegistus) and taught him the art of geomancy".¹⁶

Other cultures, such as Hinduism, Buddhism, Confucianism, and traditional African cultures, similarly did not prohibit intuitive/mystical sources of knowledge. Indeed many including the traditional African culture encouraged it.

Given the above illustrations, it appears that elements of the Judeo-Christian religious ideology are necessary in accounting for the apparent fact that the empirical sciences, both in their methodology and the philosophical assumptions that underpin these, arose and gained dominance in the Judeo-Christian culture of the West. One may also mention, in support of the key role of legislation against magical sources of information, that Islamic culture accommodated Greek philosophy better when it first encountered it than did Western culture, which first destroyed it, and had to gain it afresh, some five centuries later, via the Islamic world

(Moslem Spain). Yet the Islamic world did not rise above the science of Aristotle. This correlation between the suppression of the intuitive/mystical/magical methods of gaining information and the rise of the empirical sciences not only operates at the epistemological level but also at the social and human level. For, apparently, the best intellectuals are drawn to the initiative methods, just as Plato and other Greeks were, because of the immediate practical solutions it offers, thereby making those who are most likely to generate methodological and theoretical breakthroughs in the sciences unavailable

Finally, it should be noted the Church censorship was not self-consciously done for the purpose of creating knowledge; and so was not clearly defined and oriented toward this purpose. Consequently, it was open to abuse. This came out clearly when Galileo, through the method of the empirical scenes he had created, arrived at knowledge that questioned the beliefs of the churchmen. The method of Galileo ordinarily would pass the censorship of the Church, but the censors on account of prejudice, etc., did not accept the knowledge that it produced. So the methodological epistemic censorship of the church was abused by way of extending it from the justifiable task of ensuring that scholars did not employ or develop intuitive procedures – divination, science, magic, etc. (this does not imply any justification of the excesses of the Inquisition) - to censoring knowledge regardless of the acceptability of the methodology behind it.

Fortunately for science, this abusive form of censorship occurred mainly in the Catholic area; in the Protestant areas, scientists were free. The Protestant hierarchy had rightly recognized that there was nothing wrong in their procedures and that the Church had to adjust to knowledge generated by an acceptable procedure rather than suppress the knowledge and procedure.

3. The Impact of Science on Modern Philosophical Thought

What then is the impact of triumphant science on modern times? From the methodological stand point, the application of reason and the senses to arrive at inter-subjectively acceptable facts received a great boost; for many, it became the only form of acceptable knowledge. In philosophy, this attitude, which was championed by the positivists, gave rise to the belief that science had come to replace philosophy generally or that science was the only way, or the best way, of doing philosophy. August Comte was one of the positivists who championed this view. For him knowledge progressed from the religious to the metaphysical philosophical stage and then to the scientific stage. Consequently, all areas of study had to be subjected to the scientific method: anything that cannot be so subjected is not worth learning. It is partly in this spirit that philosophers founded the various disciplines of the social sciences – Economics, Sociology, Political Science, and Psychology.

A group of positivist philosophers known as logical positivists tried to extend and deepen the positivist view. They argued that any statement that was neither analytic nor synthetic in an empirical sense - that is, verifiable empirically – was meaningless. So, metaphysical, ethical, and aesthetic statements were meaningless. They said this in order to eliminate metaphysics, aesthetics, ethics, religion, etc., from the sphere of knowledge and the intelligible, and to show that the only source of knowledge was empirical – because for them analytical statements that depend on reason for their validity and truth, independent of experience, provide only tautological truths;

knowledge about matters of fact cannot come from them. Analytic statements, and consequently reason, served to set up a framework that will enable human beings make correct observations. They are at the service of empirical procedures and observation.

One clear impact of science from the above was the near triumph of empiricism. Since the empirical sciences had been successful and the validity/truth of their claims depended ultimately on observation (as was supposed at the time), then empirical observation was the surest way, if not the only way, of gaining knowledge. The empiricists were trying to show that they were right after all.

Secondly, given the role of reason as seen in mathematics and logic in the empirical sciences, reason should be seen as a servant of empirical procedures, since reason, on which philosophy depends, cannot produce any knowledge on its own, but has been shown to be of service in guiding empirical procedures in science. Therefore the only role of philosophy in generating knowledge is that of the handmaid of the sciences. Philosophy has now moved from the position of the handmaid of theology, which was assigned to it by the scholastic philosophers, to that of being the handmaid of the empirical sciences. This attitude gave rise to many 19th and 20th century schools in philosophy, notably analytic philosophy, ordinary language philosophy, common sense philosophy, logical positivism, etc., especially in the Anglo-Saxon (English Speaking) world. These schools saw the task of philosophy as analyzing and clarifying the meaning of words, statements, beliefs, etc., employed in science and everyday life. Philosophy has no business in generating new knowledge simply because it cannot.

Philosophy responded to this scientism in a number of ways. The argument of the logical positivists was shown to be erroneous: science was shown to rest on

metaphysical assumptions, such as the view that reality is at least partly material and is open to mathematical interpretation.

Grievous problems were encountered in extending the methods of the natural sciences to the study of human beings. Most notably, human events are not repeatable as are other natural events in the world of animals and inanimate matter. Human beings create and recreate their world through their conscious effort; they have a capacity for auto-transcendence, that is, for transcending any contemporaneous situation with self-consciously formulated goals. Thirdly, they can manipulate any study directed against them in order to produce distorted results (the Hawthorne effect, as this is generally known).

Fourthly, human beings function with insight, foresight, wisdom, ingenuity, etc., which involve the interpretation of their world - the past, present, and future - an exercise that involves going beyond empirical facts. All of these make the study and utilization of the empirical method inadequate in respect to human beings. In response to these problems the method and perspective of hermeneutics was developed, especially in continental Europe, by such philosophers as Schleiermacher, Dilthey, Ricouer, and Foucault. This movement tried to show that the study of humans should proceed by way of interpretation of facts, texts, cultures, history, etc. Hermeneutics has its problems, including the issue of finding a universal standpoint for interpreting all cultures and making cross-cultural comparisons, and the question of the hermeneutic circle. However, it has at least helped to bring back meaning and significance in philosophy, in restoring speculation and conjecture in philosophy and removing the sort of sterility imposed on philosophy by positivists and analytic philosophers.

It should be noted that apart from bringing about a number of philosophical schools, no serious philosopher, regardless of his/her school of thought, would dis-

regard science in his/her philosophical scheme. Science has brought a number of useful things to philosophy in general, ranging from facts about the cosmos – indeed cosmology as a major branch of metaphysics now has astrophysicists as its cutting edge researchers - the biological sciences provide useful facts via genetics, and physical anthropology supplies information about the nature of man that throws light on such issues as determinism and freewill. Perhaps more importantly, epistemic and methodological assumptions and attitudes, such as the observations about the rationality of science displayed in what Popper describes as conjecture and refutations, provide a model of auto-correction that scholars can adopt and adapt in other forms of study. In addition, the tentativeness of scientific truths has helped wean philosophy of the search for absolute indubitable truths, and has led it to settle for incremental objective truths as in science.

In conclusion, I should say that the empirical sciences have had enormous impact on modern philosophy, and that there is a strong but indirect impact on philosophy of the ideological basis out of which science grew. Contemporary Philosophy needs to examine this ideological basis thoroughly in order to come to a better understanding of itself and in order to develop a paradigm(s) for better knowledge and understanding in a world of increasing globalization.

Notes:

¹ William Sahakian, *History of Philosophy*, Harper Collins Publishers, New York, 1968 pp. 129-130.

² Lynn Thorndike, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, The Columbia University Press, New York, 1905, p. 54.

³ Ibid., pp. 57-58.

⁴ Ibid., pp. 60-61.

⁵ Ibid., p. 61.

⁶ Ibid., p. 110.

⁷ Ibid., p. 59.

⁸ Ibid.

⁹ Plato, *Laws*, Book xi, p. 933.

¹⁰ Stephen Skinner, *Terrestrial Astrology; Divination By Geomancy*, Routledge and Kegan Paul, London, 1980, pp.120-127.

¹¹ Lynn Thorndike, Op. Cit., pp. 11-13.

¹² Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Concept of Knowledge in Islam*, Mansel Publishing Limited, London, 1989, p. 83.

¹³ Ibid.,p. 84.

¹⁴ *The Qur'an*, Translated by M.H. Shakir, Tahrike Tarsile Qur'an, Inc, Elmhurst, New York Fifth U.S. Edition, 1993.

¹⁵ Stephen Skinner, Op.Cit., p. 30.

¹⁶ Ibid., pp. 19-20.

Epistemologia Tractatus-ului

Ionel Narita

Associate Professor,
Ph.D., West University of
Timisoara, Romania.

Author of the books:

Logica generală (1995);
Prelegeri de filosofie
(1995);
Analiza logică: Frege si
Wittgenstein (1997);
Curs de epistemologie
(1997); Elemente de
logica stiintei si
epistemologie (1997);
Istoria stiintei (1998),
Curs de filosofia
limbajului (1999, 2000);
Logica schimbării
(2000); Gnoseologie
(2001); Cantor si Godel
(2003)

Abstract: Wittgenstein accepts the linguistic hypothesis about science according which science is the corpus of significant propositions. The epistemological problem can be divided into the problem of demarcation and the problem of justification. The answer to the demarcation problem consists in a criterion for significant propositions. Wittgenstein proposes a syntactical criterion. A proposition has sense if it is composed of elementary propositions and logical operators. The domains that contain senseless propositions must be excluded from the scientific field. Wittgenstein's solution to the justification problem consists in the hypothesis of identity between tautology and necessary truth. In this way, the logical decision methods may be extended to the epistemological decision. Wittgenstein's epistemological conclusion is that only mathematics and logic (but not physics) are justified, because their propositions are tautologies.

Se numesc *întemeiate* acele cunoștințe față de care certitudinea noastră este *justificată*. Relativ la o cunoștință oarecare agentul cognitiv are o anumită *atitudine*, care merge de la neîncredere, până la certitudine. De exemplu, cineva poate manifesta neîncredere pentru cunoștința că 'Socrate a fost un personaj real' și să aibă certitudinea că 'Marte este planetă'. Evoluția cunoașterii omenești a dovedit că de multe ori certitudinile sunt înșelătoare, încât cunoștințe considerate certe sau sigure au fost eronate. De pildă, multă vreme, oamenii au avut certitudinea că 'Soarele se rotește în jurul Pământului', dar ulterior acest lucru s-a dovedit eronat. Datorită prezenței erorii, se pune întrebarea dacă există vreun mijloc prin care să stabilim care certitudini sunt corecte, adică, dacă există vreun mijloc de a *justifica* acele cunoștințe care ne apar certe? Altfel spus, există vreun mijloc sau criteriu de *decizie epistemică*?

Key words:

Wittgenstein,
epistemology,
philosophy of science,
demarcation,
justification

Scepticismul susține că un asemenea criteriu nu există, iar oamenii trebuie să accepte situația că este imposibil să aibă certitudini justificate sau cunoștințe întemeiate. Un asemenea răspuns are consecința imposibilității acțiunii, de unde, singurul comportament rațional al omului este abținerea de la orice acțiune. De bună seamă că o astfel de urmare este dificil de acceptat, de aceea, filosofii au propus variate soluții prin care să înfrângă scepticismul, cel puțin parțial.

În tentativa de a da un răspuns problemei epistemologice, Wittgenstein acceptă identificarea cunoașterii întemeiate cu *știința*, așa încât problema ‘cum sunt posibile cunoștințele întemeiate?’ se reduce la problema ‘cum este posibilă știința?’. Ipoteza fundamentală pe care o admite filosoful austriac asupra științei este cea *lingvistică* sau *propozițională*, potrivit căreia ‘știința este alcătuită din *propoziții cu sens*’. (T4.11). Teoria științifică este un sistem de asemenea propoziții legate între ele prin conectori logici care conservă calitatea de propoziție cu sens. Adică, dacă două propoziții cu sens sunt legate prin conectori logici, se obține o nouă propoziție cu sens. Teoria științifică este, prin urmare, o propoziție cu sens complexă.

Urmând ipoteza propozițională asupra științei, problema epistemologică se descompune în două noi probleme:

1. cum recunoaștem propozițiile cu sens, singurele care fac parte din corpul științei?
2. cum recunoaștem propozițiile pentru care certitudinile noastre sunt justificate?

Prima dintre acestea se numește *problema demarcației*, iar a doua constituie *problema justificării*.

Pentru a rezolva problema demarcației, Wittgenstein pornește de la teza că propozițiile cu sens sunt cele care sunt capabile să ia valori de adevăr și reciproc. Prin urmare, condițiile de sens ale unei propoziții se reduc la

condițiile pentru ca propoziția să aibă o valoare determinată de adevăr.

O propoziție complexă, adică o propoziție care are în componența sa alte propoziții, are sens dacă valoarea sa este *funcție* de valorile propozițiilor componente. Să presupunem că $q = \langle p_1, p_2, \dots, p_n \rangle$ este o propoziție complexă alcătuită din propozițiile p_i . Dacă valoarea compusei nu este funcție de valorile de adevăr ale componentelor urmează că, pentru o combinație de valori de adevăr ale componentelor, compusa fie nu are valoare de adevăr, fie este atât adevărată, cât și falsă. În primul caz, compusa nu are sens deoarece nu are valoare de adevăr, iar în al doilea, din nou nu are sens deoarece nu are o valoare *determinată* de adevăr. Drept consecință, pentru ca o propoziție complexă să aibă sens, este necesar ca, pentru orice combinație de valori de adevăr ale componentelor, acea propoziție să ia o singură valoare de adevăr, adică, trebuie să existe o funcție de la valorile de adevăr ale componentelor la valoarea compusei.

Descompunerea unei propoziții cu sens în propozițiile cu sens componente trebuie să aibă un sfârșit, altfel s-ar ajunge la regresie la infinit sau la consecința că propoziția dată nu are o valoare determinată de adevăr. Astfel, pentru a exista propoziții cu sens, trebuie să admitem că există un nivel ultim al propozițiilor alcătuit din propoziții cu sens care nu mai pot fi descompuse în alte propoziții. Acestea sunt numite de către Wittgenstein *propoziții elementare*. (T4.21). Criteriul de sens pentru o propoziție compusă este să fie decompozabilă în propoziții elementare care să aibă, la rândul lor, sens. Wittgenstein descrie această relație spunând că o propoziție este *funcție de adevăr de propoziții elementare*. (T5).

De fapt, o asemenea situație este impusă de *principiile logicii*, pentru că, dacă o propoziție compusă

nu ar avea valoare de adevăr, ar fi încălcat principiul terțului exclus, pe când, dacă ar fi atât adevărată cât și falsă, compusa ar încălca principiul noncontradicției. Rezolvarea problemei demarcației este pusă de filosoful austriac sub imperiul principiilor logicii.

În acest fel, problema demarcației se reduce la a determina un criteriu de sens pentru propozițiile elementare. Prin acesta trebuie să se răspundă la întrebarea ‘de ce propozițiile elementare au valori determinate de adevăr?’ Pentru a explica de ce propozițiile elementare iau valori de adevăr, Wittgenstein adoptă *principiul corespondenței biunivoce* între propozițiile elementare și stările de lucruri: ‘fiecărei propoziții elementare îi corespunde o stare de lucruri și reciproc, fiecărei stări de lucruri îi corespunde o propoziție elementară’. (T4.26) Atunci când o stare de lucruri are loc, adică atunci când devine *fapt*, propoziția corespunzătoare este adevărată, iar propozițiile elementare pentru care stările de lucruri corespunzătoare nu se realizează, rămân false. (T4.25). Prin urmare, o propoziție elementară ia valori de adevăr sau are sens în virtutea faptului că ei îi corespunde o stare de lucruri și numai una.

Dacă o propoziție are valori de adevăr diferite în diverse împrejurări, atunci propozițiile elementare componente își schimbă valoarea de adevăr. Nu pot exista stări de lucruri în relație cu propozițiile complexe, ci numai stări de lucruri care corespund propozițiilor elementare.

Criteriul de demarcație pentru propozițiile elementare este existența unei stări de lucruri corespondente. Un asemenea criteriu nu este operațional, adică nu poate fi utilizat efectiv pentru a determina dacă o expresie este propoziție elementară, deoarece ar presupune cunoașterea prealabilă a stărilor de lucruri. Un asemenea deziderat ar fi accesibil numai

subiectului cognitiv imaginat de Laplace, în stare să cunoască stările tuturor punctelor materiale din Univers.

Pentru formularea unui criteriu eficient de demarcație, să observăm că stările de lucruri sunt, de fapt, aranjamente de lucruri. O stare de lucruri nu poate conține altceva deoarece în realitate nu există decât lucrurile. Lucrurilor, la nivelul limbajului le corespund *numele* lor. Wittgenstein înțelege prin lucruri, *lucruri denumite*, adică ceea ce corespunde numelor din limbaj. Deci, pentru ca unei propoziții elementare să-i corespundă o stare de lucruri și numai una, propoziția elementară trebuie să fie un aranjament de nume. (T4.22). Numai unei expresii care constă dintr-un anumit aranjament de nume îi corespunde o stare de lucruri și numai una. Această stare este aranjamentul corespunzător al lucrurilor denumite de numele care alcătuiesc propoziția. Prin urmare, o propoziție are sens dacă este un aranjament al tuturor numelor din limbaj.

S-a obținut astfel un criteriu *sintactic* de demarcație, dar care, nici el nu poate fi utilizat, deoarece asemenea propoziții elementare care ar conține toate numele unui limbaj nu ar putea fi exprimate, necesitând un timp nedefinit. Limbajul folosește un artificiu pentru depășirea acestei dificultăți, introducând expresii finite, diferite de nume, care au menirea să substituie părți din aranjamentele de nume. De pildă, propozițiile:

$$1. \quad p = \langle a_1, a_2, a_3, a_4, \dots, a_n, \dots \rangle$$

$$2. \quad q = \langle a_2, a_1, a_3, a_4, \dots, a_n, \dots \rangle$$

diferă numai prin ordinea primelor două nume.

Partea lor comună poate fi înlocuită printr-o expresie pe care o numim *relație* (R), așa încât cele două propoziții devin: $p = Ra_1a_2$ și $q = Ra_2a_1$. În general, o expresie, pentru a fi propoziție elementară, adică pentru a avea sens, trebuie să aibă forma ‘Rxy’, unde R este o relație, iar x și y sunt nume. (T4.24; T3.1432).

Wittgenstein propune, astfel, un criteriu sintactic de demarcație. Propozițiile elementare le recunoaștem prin aceea că au structura 'Rxy', iar celelalte propoziții trebuie să fie analizabile în propoziții elementare și conectori logici.

Prin introducerea noilor expresii în interiorul limbajului apare tendința *realistă* de a le trata la fel cu numele, adică de a considera că și relațiilor le corespunde ceva în realitate, analog lucrurilor. În urma unei asemenea analogii sunt construite expresii care au, în loc de nume, relații drept argumente. Asemenea expresii nu spun nimic despre lucruri, ci au pretenția de a spune ceva despre relații (sau proprietăți, clase, valori etc.), dar, în acest fel, lor nu le corespund stări de lucruri. Mai mult decât atât, lor nu le corespunde nimic existent în realitate, deoarece în mod real există numai lucrurile, așa cum s-a văzut, nu și relațiile sau proprietățile. Urmează că asemenea expresii nu pot lua valori de adevăr, adică nu au sens și trebuie excluse din corpul științei, neavând valoare cognitivă. Numai acele expresii sunt propoziții care exprimă ceva despre lucruri, celelalte trebuie excluse. Numai despre lucruri se poate vorbi cu sens, iar despre orice altceva trebuie să se tacă. (T7).

În acest fel, trebuie să excludem din sfera discursului cu sens și implicit, din sfera științei, toate expresiile, toate teoriile și toate disciplinele care au pretenția de a vorbi despre altceva decât despre lucruri. Wittgenstein ajunge să respingă nu numai ca neîntemeiate dar și ca fără sens, estetica, etica, metafizica etc. În corpul științei rămân științele naturii, în speță fizica, deoarece propozițiile acesteia vorbesc despre lucruri, apoi matematica și logica, deoarece prin propozițiile lor sunt *exprimate* relații între lucruri. Propozițiile acestora nu vorbesc despre relații, ci exprimă relații. În general, așa cum vom vedea, propozițiile logicii și matematicii nu

vorbesc despre nimic. Dar, deoarece nu vorbesc despre ceva inexistent, ele continuă să aibă sens, adică să rămână în corpul științei.

Rezolvarea problemei justificării se rezumă acum la a stabili care dintre aceste discipline conțin propoziții certe în mod justificat, care discipline cu sens sunt și întemeiate. Pentru ca certitudinea privind adevărul unei propoziții să fie justificată, acea propoziție trebuie să fie adevărată în chip necesar. O propoziție al cărei adevăr este contingent poate fi și falsă, așa încât nu avem nici un motiv să fim siguri de adevărul ei. Putem *crede* că propoziția respectivă este adevărată, dar nu încapă loc pentru certitudine.

Dacă ținem seama de aceste observații, problema justificării sau problema deciziei epistemice se poate reduce la problema deciziei modale, rezolvabilă prin mijloacele logicii. Condiția necesară și suficientă pentru ca certitudinea privind adevărul propoziției *p* să fie justificată este ca *p* să fie adevărată în chip necesar, adică să fie adevărată în orice condiții, sau, altfel spus, să fie adevărată pentru orice combinații de adevăr ale propozițiilor componente. Prin urmare, o propoziție este cu necesitate adevărată atunci când aplicând procedeele de decizie logică (de pildă, chiar procedeul descris în *Tractatus*), (T6.1203), pentru orice valori de adevăr ale argumentelor funcția de adevăr corespunzătoare ia numai valoarea 'adevărat'. Asemenea propoziții sunt *tautologiile*.

Am obținut rezultatul că numai tautologiile îndeplinesc condiția pentru a fi întemeiate. Tautologiile au sens, deoarece sunt funcții de adevăr de propoziții elementare. Chiar dacă tautologiile nu se referă la obiecte, ele nu cad sub incidența *Tezei 7*, deoarece nu se referă nici la iluzoriile relații. Tautologiile nu spun nimic despre lume, (T5.431; T6.21), ele numai *arată* structura lumii (din acest motiv, Wittgenstein le consideră *pseudo-*

propoziții (T6.2)). Știința nu este în măsură să ne ofere cunoștințe certe despre lume, ci numai despre structura ei. La fel, tautologiile sunt, după cum reiese din aplicarea metodelor de decizie logică, necesar adevărate, așa încât îndeplinesc atât criteriul de demarcație, cât și cel al justificării. În schimb, celelalte propoziții adevărate, pe care le numim *factuale*, chiar dacă au sens, nu sunt necesar adevărate.

Rezultatul investigațiilor epistemologice ale *Tractatus*-ului este că numai acele discipline științifice sunt întemeiate care sunt alcătuite din tautologii, respectiv, logica și matematica. În schimb, fizica rămâne neîntemeiată. Astfel, Wittgenstein ajunge la o concluzie care îl apropie de Hume și-l îndepărtează de Kant. El admite un scepticism parțial sau moderat. Motivul unei asemenea poziții epistemologice este identificarea necesității cu tautologicul. Oricine face această identificare ajunge la concluzia că numai tautologiile sunt certe în mod justificat și că numai acele discipline științifice care apelează la tautologii sunt întemeiate. Opțiunea acestor epistemologi poate fi reprezentată prin următorul tabel privind raportul între valorile logice și cele modale ale propozițiilor *adevărate*:

valori logice	tautologii	factuale
valori modale	necesare	contingente

(Propozițiile adevărate la Wittgenstein)

Tentativele de a întemeia fizica, înțeleasă ca disciplină factuală, pornesc de la modificarea acestor relații între valorile logice și modale, admițându-se posibilitatea unor propoziții factuale necesare:

valori logice	tautologii	factuale
valori modale	necesare	contingente

O asemenea strategie a fost propusă de către Kant. Acesta împarte propozițiile (sau *judecățile*) adevărate în analitice și sintetice, după cum conținutul predicatului explicitează conținutul subiectului sau adaugă ceva nou acestuia și în propoziții *a posteriori* și *a priori*, după cum provin din experiență sau nu. Clasele analitic - sintetic se suprapun peste valorile logice ale propozițiilor adevărate, iar diviziunea *a priori* - *a posteriori* este corespondentă valorilor modale. A spune că există propoziții factuale necesare este totuna cu afirmația că există *propoziții adevărate sintetice a priori*.

clasificarea	analitice	sintetice
kantiană	a priori	a posteriori
valori logice	tautologii	factuale
valori modale	necesare	contingente

(Propozițiile adevărate la Kant)

Dificultatea care apare este imaginarea unor metode de decizie modală care să permită recunoașterea propozițiilor factuale necesare. În cazul lui Wittgenstein, deoarece necesarul se suprapune peste tautologic, metodele de decizie logică servesc și pentru determinarea propozițiilor necesar adevărate. De această dată, însă, este nevoie de elaborarea unor metode de decizie modală nelogice. În acest scop se poate apela la psihologie, sociologie, istoria științei sau chiar la bunul Dumnezeu, dar există propoziții adevărate factuale necesare, sau sintetice *a priori*, în terminologia kantiană?

În loc să dea o teoremă de existență, Kant recurge la exemple; într-adevăr, dacă ar reuși să arate că există măcar o propoziție adevărată care este sintetică *a priori*, înseamnă că această clasă nu este vidă. Bunăoară, așa procedează Kant pentru a arăta că în interiorul

matematicii se găsesc propoziții sintetice *a priori*, oprindu-se la propoziția ‘ $7+5=12$ ’. În acest scop, filosoful german recurge la raționamente disjunctive:

Orice propoziție adevărată este sau analitică sau sintetică.

(M1) $7+5=12$ este adevărată.

(m) $7+5=12$ nu este analitică.

(m1) $7+5=12$ este sintetică.

Orice propoziție adevărată este sau *a priori* sau *a posteriori*.

(M2) $7+5=12$ este adevărată.

(m) $7+5=12$ nu este *a posteriori*.

(m2) $7+5=12$ este *a priori*.

de unde decurge:

‘ $7+5=12$ este sintetică *a priori*’.

Cele două raționamente sunt corecte, dar adevărul premiselor este îndoielnic.

Premisele majore (M1 și M2) sunt adevărate datorită clasificărilor kantiene ale propozițiilor adevărate. Adevărul premise minore (m1) este stabilit de Kant arătând că în conceptul de ‘ $7+5$ ’ nu este conținut conceptul de ‘ 12 ’, așa încât nu poate fi vorba de analiticitate. Pentru a dovedi adevărul minorei (m2), Kant face apel la coincidența dintre necesitate și *a priori*. Deoarece propoziția respectivă este necesară, înseamnă că nu poate fi *a posteriori* deoarece ‘necesitatea nu poate fi scoasă din experiență’ (CRP, p. 59). (Aici este prezent un oarecare cerc vicios deoarece se urmărește demonstrarea tocmai a *necesității* propoziției (a caracterului *a priori*)).

Mai rămâne problema minorei comune (m). Fără a ști că ‘ $7+5=12$ ’ este adevărată, concluzia raționamentului nu poate avea loc, deoarece majora se referă la propoziții adevărate; am avea de-a face fie cu un raționament inductiv, fie cu o premisă falsă. Dacă adevărul propoziției ‘ $7+5=12$ ’ ar putea fi stabilit prin calcul, ar însemna că aceasta este *analitică*, adică s-ar

contrazice premisa (m1). Dacă adevărul ar putea fi stabilit empiric, am avea de-a face cu o propoziție *a posteriori*, contrar celor presupuse în premisa (m2). Urmează că adevărul propoziției ‘ $7+5=12$ ’ nu poate fi stabilit nici analitic (prin calcul), nici empiric; atunci cum știm că o asemenea propoziție este adevărată? Ar trebui să existe o a treia cale, pe lângă analiză (sau calcul, raționament) și experiență, cale pe care Kant o numește *intuiție*, dar nu precizează cum anume operează intuiția, așa încât este dificil să o considerăm ca mijloc de decizie epistemică.

Însuși Kant, atunci când încearcă să explice cum ajungem la adevărul propoziției ‘ $7+5=12$ ’ spune: ‘Eu iau mai întâi numărul 7, și ajutându-mă, pentru conceptul de 5, de degetele mâinii mele ca intuiție, adaug atunci una câte una la numărul 7, ..., și *văd* (subl. noastră) rezultând numărul 12’. (CRP, p. 60). Oare prin ce diferă intuiția de experiență, dacă apelează la degete și, în final, rezultatul operației este ‘văzut’? În plus, dacă rămânem la o definire negativă a intuiției, ca non-analiză și non-experiență, există situații cel puțin ciudate de intuiții, cum ar fi propozițiile adevărate dobândite de la alții sau propozițiile care sunt considerate adevărate întâmplător. De pildă, cineva care nu a văzut niciodată o balenă, în urma lecturii unei cărți, ar susține propoziția adevărată ‘Balenele nu sunt pești’. Acest adevăr nu a fost dobândit prin experiență și nici nu este analitic, atunci să fi intervenit intuiția? Apoi să presupunem un adevăr dobândit printr-o alegere întâmplătoare, fără nici un raționament și fără nici o experiență specifică, între o propoziție și negația ei. Cineva alege la întâmplare una dintre acestea, care se nimerește să fie adevărată. În acest caz, intuiția să însemne dobândirea cu totul întâmplătoare a adevărului? Vedem că tendința lui Kant de a psihologiza procesele cognitive prin introducerea unui al treilea mecanism, care este intuiția și care nu se supune analizei logice, conduce la situații absurde. Prin

urmare, Kant nu ne convinge că propoziția '7+5=12' ar fi un adevăr sintetic *a priori*.

Alt argument a lui Kant este că, dacă toate propozițiile matematicii ar fi analitice (dacă asupra lor s-ar decide numai prin calcul), s-ar ajunge la regresie la infinit. De aceea, măcar axiomele matematicii trebuie să fie sintetice *a priori*. Epistemologia lui Wittgenstein contracarează o asemenea obiecție, prin aceea că, pentru a determina adevărul unei tautologii, nu este nevoie de axiome, ci numai de decizie logică. Dacă matematica este alcătuită din tautologii, nu apare regresia la infinit, căci, pentru orice propoziție matematică se poate decide prin mijloacele logicii, fără a invoca alte propoziții matematice. Kant nu reușește să demonstreze că propozițiile adevărate sintetice *a priori* există.

Eroarea diferitelor tentative de întemeiere a științei, inclusiv a lui Wittgenstein, este de a căuta atingerea idealului întemeierii absolute. Aceasta se bazează pe ipoteza că ar exista propoziții necesar adevărate în chip absolut, ori se poate argumenta că necesitatea nu poate fi decât relativă. Chiar tautologiile nu sunt necesare decât relativ la principiile logicii și la convențiile de limbaj. De pildă, propozițiile cu structura 'p Ú p' sunt tautologii numai dacă se acceptă o anumită matrice de adevăr pentru conectorul disjuncției. Dacă pentru acesta s-ar construi o altă asemenea matrice, expresia dată ar înceta să mai fie lege logică, iar propozițiile în cauză să mai fie tautologii, deci n-ar mai fi necesare. Astfel, caracterul tautologic sau necesar al oricărei propoziții, vedem că este dependent de convențiile lingvistice și de operațiile logico-lingvistice pe care le efectuăm. Numai prin admiterea unui asemenea concept, relativ, de necesitate, putem avea speranța să soluționăm problema epistemologică.

Bibliografie:

- Bilgrami A.: *Belief and Meaning: The Unity and Locality of Mental Content*, Basil Blackwell, Oxford, 1992.
- Blanshard B.: *Reason and Analysis*, Open Court, La Salle, 1964;
- Granger G.G.: *Ludwig Wittgenstein*, Senghers, Paris, 1969;
- Kant I.: (CRP) *Critica rațiunii pure*, IRI, București, 1994;
- Kant I.: *Prolegomene*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987;
- Marga A.: *Cunoaștere și sens*, Ed. Politică, București, 1984;
- Narița I.: *Analiza logică: Frege și Wittgenstein*, Delabistra, Caransebeș, 1997;
- Wittgenstein L.: (T) *Tractatus logico-philosophicus*, Humanitas, București, 1995.

Monotheistic Monarchy

Abstract: In the first part of this text, the author attempts to demonstrate that sacral kingship might, in anthropological terms, be regarded an Elementary Form of socio-political life; not an autonomous elementary form, but one falling under the category of rulership. The reference to the anthropological notion of Elementary Forms renders virtually irrelevant the rigidity with which categorical distinctions are made between polytheistic and monotheistic kingship, as well as any civilisational divisions that might be imagined between Orient and Occident. The second part of the text provides an illustration of these presuppositions, the author taking several examples from the history of monarchy – both in the Western World and in the Arab World.

“[die Kultur ist] recht ei-gent-lich die fromme und or-dnende, ich möchte sagen, begütigende Ein-be-ziehung des Unge-heueren in den Kultus der Götter.”
Thomas Mann

“Eine politisch-religiöse Feier-lichkeit hat einen un-endlichen Reiz. Wir sehen die irdische Majestät vor Augen, um-geben von allen Sym-bolen ihrer Macht; aber in-dem sie sich vor der himm-lichen beugt, bringt sie uns die Gemeinschaft beider vor die Sinne. Denn auch der ein-zelne vermag seine Ver-wandt-schaft mit der Gott-heit nur dadurch zu be-täti-gen, dass er sich unterwirft und anbetet.”
J. - W. von Goethe

I should like to state at the very beginning my conviction that sacral kingship, in its variety of forms and representations one of which is monotheistic kingship,

Aziz al-Azmeh
Professor, Ph.D., Central
European University,
Budapest, Hungary.

Author of the books:
Ibn Khaldun in Modern
Scholarship (1981), An
Essay in Reinterpreta-
tion (1982), Arabic
Thought and Islamic
Societies (1986), Islam
and Modernities (1993),
Muslim Kingship (2001).
E-mail:
azizalazmeh0@yahoo.com

Key words:

sacral kingship,
monarchy, monotheism,
Elementary Form,
anthropology, history,
caliphate

might in anthropological terms be regarded an Elementary Form of socio-political life: not an autonomous elementary form, but one falling under the category of rulership, of sovereignty in the sense given to the term by Georges Dumézil, without this necessarily entailing the adoption of his trifunctional model which Le Goff saw to be eminently fitting for medieval Europe. Like all other Elementary Forms for the representation of human sociality, this is one of an historical, mutable character which was central to the political and religious life of virtually all polities — not the least paradigmatic of which is the history of ancient Egypt — prior to the great transformation that overcame us all beginning with the seventeenth century. It is an Elementary Form in which sovereign and deity are related by manners and degrees of identification and mimesis. At one extremity of this spectrum of possible relations, full identity ontologically understood is expressed in epiphany, transsubstantiality and consubstantiality; At the other extremity, the relationship is expressed in terms of a variety of mimetic strategies comprehended by the figures of apostolate, prophecy, and priesthood, or by the altogether more nebulous and spectral — but nevertheless effective — tropes of representation, such as “the shadow of God on earth”, a trope that goes at least as far back as the Assyrians and was later to be so important in discourses on Muslim kingship.

I do not alas have the opportunity here to discuss why sacral kingship should be such an Elementary Form, or why Hocart in his famous work was moved to assert that: “We have no right, in the present state of our knowledge, to assert that the worship of gods preceded that of kings ... Perhaps there never were any gods without kings, or kings without gods”¹: This is a matter that would take us into a discussion of psychoanalytic, social-psychological, and anthropological theories that recall names such as Sigmund Freud, Emile Durkheim, Pierre

Clastres, René Girard, Rudolf Otto, and many others. The lack of space here is particularly unfortunate for me, as I do so much wish to think through that most compelling tautology implied by Durkheim’s (and, before him, Feuerbach’s) conception of the sacred as an irreducible form of societal self-representation², as something not amenable to specific formulation apart from its relationship to its profane contrary, indeed as “a category of the sensibility” or “a veritably immediate datum of consciousness”³. I will therefore have to rest content with asserting that sacral kingship was a constant motif in all royalist and imperial arrangements that spanned the entire œcumenical expanse of Eurasia from the very dawn of recorded history until modern times, a vast perspective in which the primitive republicanist image of Rome or of Athens seems aberrant, paltry and inconsequential, if indeed this image of republicanist purity, of the splendid childhood of rational political man, has any historical credibility or verisimilitude.

Before going any further with the comparative perspective, a few prefatory words on sacrality will nevertheless be in order. Sacrality, like kingship, expresses principally a relationship articulated in dominant transcendence; there is a striking degree of resemblance between epithets applied to Christ and those applied to Hellenistic and Roman emperors, such as *epiphaneia* and *parousia*, with reference to the solemn arrival of the emperor. Sacrality denotes irreducible removal, a structure of irreducible polarity and subordination, an hierarchical instance beyond hierarchy, a self-referential purity beyond purity and impurity as normally perceived, an irreducible potency (such as the logos) incommensurate with any gradations of power. Nevertheless, transcendent sacrality may and often does substantively disseminate lower beings, like kings, or may cast its potent shadow upon them; it is not, like Aristotle’s supreme being, only a passive instance of self-reflection and self-

referentiality, but is rather related in dominance in a manner that is rather Platonic, or, better, Neo-Platonic, acting by energetic emanation. Eliade was perfectly correct in maintaining that Plato was “the outstanding philosopher” of primitive mentalities, mentalities which, he proposed, are not confined to so-called primitive peoples⁴. From this statement a number of implications may be drawn, not the least important of which, for my purpose, is that this relationship, articulated in the transcendent dominance of the sacred, is one in which the structure of the cosmos, like that of political society under royal aegis, is articulated by diminishing degrees of mimetic capacity.

I will be more specific. To these diminishing degrees of mimetic capacity correspond greater degrees of pollution, of adulteration with materiality, with humanity increasingly more common and soiled. Yet this structure of continuous passage across degrees and ways of commensurability — from self-identity through to shadowy reflections, as I indicated — is nevertheless governed by an irreducible categorical distinction, indifferently distinguishing, in parallel, God from man and king from subject, and relating God and king together in a common distinction from the common run of humanity in such a way that Louis IX of France could state that “li rois ne tient de nului, fors de Dieu et de lui”⁵.

I am perhaps anticipating too much by this direct reference to St. Louis in the thirteenth century, for the complex history of the relationship between gods and kings is a very long one, and is yet remarkably constant. This is not a history that I might reasonably hope to sketch before you on this occasion. What I wish to suggest to you are some considerations on the constant motifs involved in enunciations about oecumenical sacral kingship, which connect deity and king by relations of emanation, analogy, genealogy, metonymy, figuration, and apostolate, all of these involving functional parity be-

tween king and god in their common functional capacity as demiurges of order, cosmic and human. In the mundane world, this parity realised by mimesis, by rhetorical or substantive participation in the common terms held by both of them: limitless energy, boundless majesty, and absolute virtue.

Let it be said at this stage that I have used the word “enunciations” quite deliberately, as the enunciations of kingship I have in mind, albeit largely discursive, are also iconographic, ceremonial, ritual, and magical, all of these equally performing the function of crystallising royal energy in tangible and transmissible forms, crystallising it in virtually immobile formal and formulaic moulds, most visible in iconography, that freeze out history, politics and society and render complete the impeccability of kingship, immune from pollution, and reflecting it in the verbal, iconographic, and ceremonial cultivation of the impeccable majesty attaching to the royal person.

Before I start reviewing some relevant historical material I should add the following caveats: I do not mean to imply that all enunciations about kingship are sacral, nor do I by any means wish to imply that all such enunciations rest by necessity upon the full realisation of the despotic potential latent to them. Not all impeccable sacred emperors in Baghdad and Constantinople enjoyed the limitless power or deployed the boundlessness of energy attributed to them, and the heightened hallucinatory character of enunciations concerning the sublimity of the imperial office did not often tally with political realities: witness, for instance, the conjunction of *vox dei* and *vox populi* in the acclamation of Byzantine emperors by their assertive and demanding armies. Witness also the receipt by overpowering Muslim princes (such as the saljuqs and the Buyids) of their investiture with almost absolute rule in Baghdad in the course of humiliating ceremonials before Caliphs dependent upon their

bounty and protection (this might remind some of us of the relationship at certain points in time between the Basileus in Constantinople and Bulgarian and Serbian kings, of the conferment upon Clovis of an honorary Consulate, or of the so-called *Donatio Constantini*, only revealed as a fraud by Lorenzo Valla's argument from anachronism during the Quattrocento). Witness also the conjunction of divine unction and Frankish *esprit de clan* in Carolingian coronation ceremonies, and, of course the deliciously euphemistic vagueness of discourse on the term *potestas ligendi et solvendi*, so very important to the central legal conception Muslim kingship under the name of *abl al-hall wa'l-'aqd*, and in all cases a polite euphemism for king-makers who were by no means always polite — or consider, indeed, Queen Elizabeth II of Great Britain, reigning by Grace of God yet entirely subject to her Parliament and Prime Minister.

And finally, the reference to the anthropological notion of Elementary Forms with which I opened my talk militate against, and indeed render virtually irrelevant, the habitual rigidity with which categorical distinctions are made between polytheistic and monotheistic kingship, and by extension renders generically connected Byzantine, Muslim and Latin enunciations on sacral kingship, beyond any civilisational divisions that might be imagined in terms of a totemic geography of Orient and Occident or of Islam, Orthodoxy, and the West.

* * *

In close connection with the contention I have just made about the illusory character of certain categorical distinctions, arising from institutional academic inertia no less than from ideological and political exigencies is the main thesis that I wish to propose: Far from being

generically closed in any conceivable manner, monotheistic kingship in Late Antiquity and the Middle Ages, and beyond, is but a constellation of specific inflections within the more general phenomenon or Elementary Form of sacral kingship, just as monotheism is a specific theological and cultic inflection within the more general Form of the theological, political and social manifestations of divinity. For it might very well be asked whether the contrast between monotheism and polytheism is at all relevant to notions of divinity in general, quite apart from its interest to dogmatic theology and the history of religions. It might, further, be maintained that the notion of polytheism itself appears as a polemical notion arising from monotheistic self-definition, and is of doubtful systematic and analytical value, just as it could be maintained that there is little historical force in the deistic notion, much elaborated in the nineteenth century, that polytheism is a degenerate form of an original monotheism, or of Hume's theory (later taken up by nineteenth century Muslim reformers such as Afghani and Muhammad 'Abduh) that the history of religions is one of evolution from polytheism to monotheism⁶.

Be that as it may, it can be maintained that, in conceptual terms, transitions from sacral kingship of a polytheistic to one of a monotheistic profession of faith have generally been fairly smooth at the conceptual level, and required in general what we might characterise as adjustments in terms of rhetorical and sometimes institutional transferences. The christianisation of Germanic or Slavic polities are interesting cases. Of these one might almost randomly to select for consideration a relatively simple, local and clannish polity such as that of Anglo-Saxon England, we would observe a number of patterns supervening in the transition between pagan and Christian kingship which repeated developments in more complex and more central polities, most specifically that of the central areas of late Romanity.

Relationships of filiations as well as transference of capacity had related the supreme deity to these Germanic kings of England⁷, whose authority derived from their being sprung from Woden. Of the eight Anglo-Saxon royal genealogies that survive, seven record descent from Woden. With the christianisation of these kingdoms, at least one did not shed these memories, duly inscribed in an appropriate new register, as Aethelwulf of Wessex in the ninth century recorded Woden as the sixteenth descendent from Scalf, son of Noah, born on the Ark during the Deluge, and therefore a collateral cousin of Jesus Christ himself. In all cases, it seems that the authority of Christ, like that of kings, was understood as deriving from the force of descent, he being the Son of God, just as Aethelwulf's authority derived from his descent, and his status as the kinsman of Jesus, however distant.

Divine capacities were also transferred. God's charismatic energy, generically a supreme form of pure energy, passed on to humankind by way of the king's person — *miht*, *craeft*, *maegan*, corresponding to the *xwarra* of Irann gods and kings, often iconographically represented as a rayed nimbus or as a halo, and occasionally as a hand — was christianised as Grace, which is after all a manifestation of pure energy. To the heavenly monarchy of God corresponds the mundane dominion of the king who, like the christian God and like Woden and his subaltern associates before him, is the possessor, protector, governor and wielder, dispenser, and gift-giver, capacities altogether associated with the term *frea*, used equally for god and for king. *Giftstol* was the term used equally for altar and for throne. And while the Church destroyed the sacrificial king in a sacramental sense, they dubbed him *Christus Domini*, the Lord's Anointed.

More complex but conceptually analogous were developments in more central lands during Late Antiquity. The period witnessed a wholesale transference of the

powers and prerogatives of the many pagan gods to the unique — but nevertheless triune — Christian God and later to his Muslim cognate Allah, and their subordination under His exclusive preserve in a universe where they became demons or *jinn* — there was never a denial of the existence of these invisible powers, as any reading of Origen, and after him of Eusebius, Augustine, and other the Church Fathers, or of the Koran, would make clear. The irreducibility of the sacred is tidied up in monotheism by the ingathering of divine functions and energies, hitherto dispersed, and their allocation to one deity, thereby rendering the irreducibility of divinity indivisible, like the indivisibility of royal power. This matter is betokened by the transfer of attributes, epithets and names of energy, majesty, protection, destruction, and kingship, from one theological universe to another, such as the Greek translations of the Old Testament, in which Adonai becomes *kyrios*, a term used for various deities as well as emperors, and Shaddai becomes *Pantocrator*, and El Elyon becomes *theos hypsistos*, a name and celestial attribute habitually applied to Zeus⁸. Similarly, Christ and, after him, Constantine, took over wholesale the discursive and some of the iconographic attributes of Sol Invictus⁹. In an analogous continuity of reference to visible and invisible majesty in transcendence, this *theos hypsistos* just mentioned became, in the Koran, al-'Aliy, an exclusive epithet of Allah, as did al-'Aziz and many other terms derived from names of particular deities and from the attributes of Ba'l and El in Semitic religions, later being the occasion for philosophical theologies and theophoric names.

Quite apart from these rhetorical participations and cultic transferences, it must be stressed that late Roman religions had a pronounced henotheistic tendency that became, with time, fully-fledged monotheism under the combined impact of oecumenical empire, Stoic cosmopolitanism and Neo-Platonism. This henotheistic

streak, which was clearly evident in imperial Roman notions of kingship, can be usefully comprehended under what is called the Orientalism of the late empire. I hope it will be taken for granted that this Orientalism does not indicate the degeneration and adulteration of things purely Roman, whatever these may have been, but that it indicates rather the growth of Rome into imperial maturity, its de-provincialisation, at a time when the social, economic and geopolitical centre of gravity of the empire, and ultimately the imperial residences and the capital itself, moved eastwards. If origins and influences were to be sought, then these could safely be specified as the adoption under Hellenistic influence, especially that of the Seleucids, of imperial norms deriving ultimately from Achamaenean Iran. This is an influence which was felt quite early: long after the Athenians and the Macedonians and tyrants of Magna Graecia sought to emulate the political arrangements, the architecture, the manners of dress, and the pottery of the Achamaenean satraps in Anatolia; and long after Cyrus had been set up as an exemplary political figure by Xenophon and after both Plato and Aristotle had praised the political arrangements of the Iranians and the views of pagan political thinkers who thought of God on analogy with the King of Kings — long after these events, late republican Romans came to regard rulers, in the Seleucid manner, as the law animate, as *lex animata* or *nomos empsychos*. The term was to remain in use well into the Byzantine empire, exemplified most meaningfully and in complex ways by the imperial lawgivers Theodosius and Justinian¹⁰, and the question of whether the Roman Pope, as the canonical lawmaker, should not be above the law was to remain with latin Christianity well into the High Middle Ages. Rulers of imperial Rome were construed as the mimetic medium of divine virtue and reason; for all his scepticism about the exhibitionist tendencies and postures of Roman sovereigns, Plutarch himself con-

strued the just king as *eikon theon*, and Eusebius thought God the father to be related to Christ as the Emperor did to his own icon, an analogy taken up by the Cappadocian Fathers. Similarly, Philo regarded such a figure of divinity, in the person of Moses, as *nomos empsychos* and as *o orthos logos*¹¹ — and I quote Philo because his enormous influence was of special pertinence to Roman and early Christian conceptions of monarchy; his idea of cosmocracy and of the divine election of the Jews was transmuted from an idea restricted to a tribal collectivity not much interested in it, to an ecumenical and universalist idea of dominion.

It will have been noticed that much of the vocabulary thus used to enunciate kingship is philosophical, and I shall come to this matter presently. Yet there was a magical and mythological substructure to this philosophical elaboration, undertaken by figures such as Diotogenes, Stenidas, and Ecphantus, and in rather more abstract fashion by Themistius and Iamblichus, in terms of the late Neo-Platonic, late Stoic, and Neo-Pythagorean vocabularies which constituted the philosophical pillars of the Hellenistic and Roman worlds. There was a cultic infrastructure connected with the divine philosophical associations of royalty. Let it be remembered that Alexander sacrificed to Marduk in Babylon in his capacity as the last Achamaenean emperor and Apostle of the great deity, and in Egypt to his father Ra'. He was also, on his mother's side, descended from Poseidon and hence from Chronos himself, just as Julius Caesar, who set up for himself an empire-wide cult, hailed from the Iulii, descendants of Romulus, son of Mars: this was a divine connection so real that some legions of Augustus used missiles which bore the inscription "Divum Iulium", and defeated enemies were sacrificed at the altar of Divus Iulius. Not dissimilarly, the Egyptian Ptolemys were sons and daughters of Horus, and, following Seleucid practice, from the death of

Augustus in AD 14 to the burial in 337 of Constantine shortly after his baptism, 36 of 60 Roman emperors were apotheosised, as were many members of their families. That the emperors Domitian and Diocletian were termed *dominus et deus* is entirely characteristic of this mythological and cultic turn.

The cultic aspect is crucial: imperial cults — the aversion to which, as is well known, was the litmus-test for identifying Christians during the various Roman prosecutions — were instituted to render worshipful homage to the idea of universal empire personified by the emperor who, well into Byzantine times, sent a representation of himself or fully expected one to be made available by Roman governors or provincial citizens, a statue and later an icon, to the provinces in order to receive homage to his holy person, and by implication to the universal empire — an instance of civic religion according to Varro's well-known and analytically most serviceable distinction in Roman religions between the mythological, the physical, and the civic¹². There is a very complex history of this phenomenon, marked by episodic ebbs and flows, an effervescent variety of local forms and changes of taste for the divine among the emperors and the populace of Rome and the provinces, not the least significant of which was whether emperors regarded themselves as divine, after the Egyptian and the Seleucid fashion, or simply as sacred persons apostolically charged by divinity with the affairs of the world, after the manner generally — but not exclusively — prevalent among populations and states of the Near East. Whereas Diocletian, for instance, was dubbed *dominus et deus*, the Emperor Julian, harking back no matter how ambiguously to more classical ideas of *res publica*¹³, preferred to declare in his Epistle to the Alexandrians in 362 that the gods, and above all the great Serapis, had judged fit that he should rule the world¹⁴ — and that as a consequence Roman citizens must surrender to him the power that

emerges from them. There is not here the implication, as with Julian's correspondent Themistius, that the emperor was of divine origin, and no suggestion, as with Eusebius, that Constantine was powered by the Holy Spirit. — interestingly enough, the part of Themistius' Second Epistle concerning the divine origin of the king is absent from the Arabic translation of this text by Ibn Zur'a (d. 1056)¹⁵. Julian preferred instead a rather more humble, mimetic role with respect to divinity; as shepherd and father to men, a mere icon of divinity¹⁶, all of these attributes of Christ — though he on other occasions saw himself as the incarnation of Helios¹⁷, an ambivalence reflecting the incommensurateness of a process as yet incomplete. And while earlier Pagan thinkers like Celsus had regarded the denial of divine multiplicity to be an act of sedition because it derogated local gods and, by extension, Romanity itself, later times saw emperors setting up particular oriental deities as patrons of themselves and of the empire: Mithras for Diocletian, Serapis and Mithras for Julian, and Sol Invictus, identified with a variety of other deities, for a number of others (including Constantine).

Yet beyond this variety, there were elements of unity of direction, a development at once combined and uneven, which characterises the majestic swell of Late Antiquity, an emergent unity which calls up interesting and important questions of periodisation, of delimiting in a complex way a *très longue durée* of the sort proposed by Jacques Le Goff for the Middle Ages, which I cannot consider at present. Suffice it to say that Late Antiquity “decanted” — the expression is Le Goff's¹⁸ — the various legacies of Antiquity, Greek, Hellenistic, Roman, and Oriental, all of these most intimately and inseparably imbricated, and that, in so doing, tidied up the civilised world of the day in terms of the immanent trends, all interrelated, that constituted it: namely, monotheism, absolutism, and universalism.

We have available important studies of the conjunction between these three components, monotheism, absolutism, and universalism, most notably the older study of Erik Peterson¹⁹ and the recent work of Garth Fowden²⁰. Quite apart from any imputation of causality between monotheism and universalism, which Fowden²¹ has denied with reference to the restricted tribal polities of the Israelites, it is important to signal that the trend towards universalism, syncretistic or homogenising, is evident from the long history of attempts to set up universal empires — first by Cyrus, followed rather inconclusively by Alexander, on to the Romans following the *pax augusti* and continuing in claims to universality by the Byzantines and their tributaries and successors (copied in the West by ideas of the Holy Roman Empire and notions of *translatio imperii*), and reaching perhaps its most stupendous success under the Caliphate, which combined the geopolitical achievement of Cyrus with Constantine's dream of universal monotheism²².

Questions of causality apart, there can be little doubt that the crystallisation and the pervasive accentuation of divine kingship was closely allied to the universalist vocation of empire — what I have called the de-provincialisation of Rome — and that both were to a very large extent premised on a number of allied developments relative to the centralisation of provincial rule, the atrophy of civic structures and of *evgeretism*, and the ethnically and culturally homogenising policies of the empire, most saliently under the Antonines and the Severans. These processes ran parallel, and were always gradual: it is not often not often enough appreciated that Constantine was worshipped in his own lifetime, and addressed as *theos* in his new capital, or that in the fifth century Theodosius still set up *flamines* to his own cult in the provinces — the cult of the emperor was only brought to an official end under Valentinian²³ — and that overall polytheism and monotheism had boundaries

that were altogether porous. Both were elaborated in terms of a subordinationist theology that subjected local deities to a supreme deity, such as Jupiter, Sol, Serapis, or Mithras, local deities being represented by Celsus, for instance, as satraps of the supreme deity²⁴. In all, the coherence of the political tradition built around the cult of emperors gradually gave away to a coherence emerging from confessional religions, in such a way that ritual coherence gave way gradually to a textual, scriptural coherence. We should not underestimate the great moment of subordinationism with respect to the Emperor's standing relative to Christ: that he is Christ's figure rather than his epiphany, or that he is the *dynamis* of the Holy Spirit, is a serious matter which requires close anthropological and historical consideration which I cannot initiate now.

The central figure in this development was of course Eusebius²⁵, Bishop of Caesarea and Constantine's political theologian, whose thinking on matters that follow was to exercise important influences in both east (on John Chrisostom, among others) and west (on St. Ambrose)²⁶. Building at once on early patristic, late-Neoplatonic subordinationist metaphysics (corresponding to Varro's "physical" religion), on Biblical exegesis and most particularly on Origen's reclamation of Romanity in the context of salvation history (this was later expressed by Augustine in the West²⁷, in his conception of Rome as the Second Babylon, thus forming the centrepiece of God's design to conquer the world through her, and transposed by his acolyte Orosius²⁸ into a veritable theology of history, in a line that continues on to John of Salisbury²⁹ and to Dante³⁰), and finally on the willingness of the Church Fathers such as John Chrisostom "unblushingly"³¹ to place the emperor in the worldly role of God himself, once the empire appeared to have been won for Christianity. The result was the continuous claim on history for Christian typology, in which history "lapped over"³² into political philoso-

phy, and a conception of the emperor set in an universal and indeed a cosmic hierarchy premised on the transcendent and incommensurable removal of its apex — Christ the Pantocrator and his worldly analogue the Emperor, the earthly Autokrator — from what lies beneath. Both are equally participants, rhetorically and without regard to the dogmatic distinction between the two, in the common terms of energy and majesty, and both mirror each other in upholding the principle of monarchy: to the one monarch on earth corresponds the one monarch in heaven, an idea that was to be ceaselessly repeated alike by Byzantine and Muslim writers on politics. One medieval Muslim theologian indeed suggested that the best proof for the unicity of God was to be had by analogy with the uniqueness of **worldly** kingship³³.

Cosmic and worldly monarchy as the contraries of divine and political polyarchy³⁴ corresponds entirely in this scheme. But this very scheme in its monotheistic inflection renders doctrinally very difficult the identification of imperial monarchy with divinity or the consubstantiality of kingship with divinity. The quasi-divinisation of Byzantine emperors was attenuated and ritualised³⁵, being converted into sanctity, and what remain of such divinisation are figures, *eikones*, figures no less real and absolutist for being virtual: figures of mimesis, of emanation, of typology, and of magical contiguity between emperor and cosmocrator. I have already stated that what remains was rhetorical participation; and if we exclude Neo-Platonic elaborations of the imperial office by Eusebius, most particularly in his *Tricennial Orations* (esp. part 1), in terms of emanation from the divine *logos*, we are left only with figuration in which that which is doctrinally and theologically unthinkable and inexpressible is enunciated: this is figuration which acquires reality by repetition rather than through the theological justification which is barred to it, a figuration whose force derives from the illocutionary energy ac-

quired as language, highly formalised and allusive in instances such as this, is subjected to a diminution in propositional energy which is theologically beyond it.

I entirely agree with Gilbert Dagron's statement that, for Oriental Christians, sacerdotal royalty was neither an idea nor a theory, but rather a figure³⁶: the emperor as the ritual figure of *Christomimesis*, whose sites were iconography, ceremonial, metaphor and political etiquette, which enunciated the rhetorical participation of Christ and of the emperor in the common terms of energy and majesty, yielding a field of magical contiguity and the transference within this field of efficacious grace from God to the emperor. This was expressed in the conferment upon the Basileus of the epithet *biereus* by the Synod of Constantinople in 449 and the Council of Chalcedon in 451³⁷, and the application of the qualifier *théos* to all matters that pertained to the person of the emperor³⁸, including his icon, which is after all related to him in very much the same way as he related to God the Son, by figuration and magical participation³⁹. Thus the wide range of other qualifiers studied by Otto Treitinger⁴⁰: that the emperor is the like of God "in so far as this possible", that he is an emanation of the Trinity, the Trinity's elect, king in God and in Christ the eternal king. Thus also is the plastic extension of the emperor's mystical — indeed, mystagogic⁴¹ — personality, as frozen in ceremonial postures and mimetic tropes well studied by André Grabar⁴². And thus finally, by plausible magical exaggeration, was the divine unction received by the *porphyrogennetoi* while still in their mothers' wombs⁴³: magical exaggeration, but also a typological variation on the theme of the Immaculate Conception; it must not be forgotten that the kings of France from Clovis onwards were anointed with holy oil contained within a phial delivered to St. Remy by no less a being than the Holy Spirit, and that later the Virgin herself was

to deliver holy oil to Thomas à Becket for the anointment of English kings⁴⁴.

The imitation of Christ of which I have been speaking was not confined to mysteries, but extended to the very real ecumenical order whose lynch-pin was the Emperor, calling up, again typologically, the hierarchical order by means of which the cosmocrator orders the universe, just as ancient deities imposed order upon primordial chaos. The Emperor establishes and maintains *taxiarchia*, proper order, ritual and otherwise, in state, society, church and army⁴⁵. This order, as I have suggested, is located in the irreducible difference and generic disparity between God and man as between Emperor and his subjects, premised on a simple structure of subordination and superordination. It is as if subjects were enculturated by the presence of the king who, with his capacity for violence (and violence, as we learn from Augustine most especially, is a primary instrument for the imitation of Christ⁴⁶), alone remains within the realm of nature and outside the compass of culture which is guaranteed by his presence. Order is conceived after a Neo-Platonic fashion, in which hierarchy is presided over by an imperturable instance removed from it generically, in self-referential sacrality, energy in a state of pristine purity, beyond refrain or reciprocity yet regulative of all recall and reciprocity that create culture, marshalled by Christ and Emperor for the greater glory of God.

Last but not least, this charter for absolutism, often surreal and hallucinatory, was as I suggested wedded to a theology of history. Typology is not only a discursive device in which allegory moves along the axis of time, but also an intimation of magical participation, as with the icon, where the figure conjures up the presence of the type. It was not only deployed to figure Christ, but to figure also the dominion of Christ in the context of a salvation-historical scheme. In this scheme, imperial

Romanity was the universal premise of salvation within historical time. Byzantine as well as western emperors figured not only the timelessness of Christ, but the pre-history and history of his dominions. They were inheritors not only of the *pax augusti*, but also of veterotestamental kings⁴⁷, just as the Crusaders too were to see themselves as the true Israelites⁴⁸, and as the Church was the legatee and indeed the typological re-enactment of Noah's arc — although, as is very well known, conditions differed between Orthodoxy and Latinity on this score. Constantine was a Second David and Augustus, and several later Byzantine emperors were called a Second Constantine — similarly, Constantine's new capital was a Second Rome, and a Third was later to be declared in Moscow.

Without going into the vexed question of so-called Caesaropapism, the net result of the differences to which I have just hinted between ecclesiastical arrangements of the Orthodox and Latin churches, was that the separation in the West of Church and state, which led to the creation of an impuissant theocracy, while in Orthodoxy the unity of church and empire led to the history of a somewhat less interesting "war of positions"⁴⁹. The continuous assertion of the transcendent status of the emperor was perhaps most acutely expressed when, after the fall of Constantinople to the Ottoman Turks in 1453, the Sultan received the monk Gennadius in audience and granted him the insignia of the patriarchal office, including his staff and pectoral cross⁵⁰ — while the Sultan, though styling himself Caesar of the Romans, was not in a position to have himself anointed by the patriarch, and would not have wished to have arrogated to himself the sacerdotal aspect of the Basileus (which was achieved by at least one Crusader king of Constantinople), he was still the instance in political control of the Orthodox church, a fact which led to the emergence of Orthodox autocephaly everywhere. That apart, time permits me to

add only that the sacrality of medieval western kings and emperors was rarely formalised and infrequently ritualised, but was rather diffused, with variations over time, in a setting of sacrality which englobed these kings functionally ⁵¹, rather than being determined by their own sacral person, a situation which allowed the popes to have an aggressively profane notion of kingship. And though the basic flaw of the papal theory was that no pope managed to find “an emperor who would accept the subordinate role devised for him”⁵², the relationship was managed by piecemeal rapprochements until the central part of the Middle Ages, when as the *Sacerdotium* acquired a decided “imperial appearance”, the *regnum* managed to acquire only “a clerical touch” ⁵³.

So far, I have said precious little about Islam, and I propose to continue from where I left off with regard to this particular historical experience of monotheistic kingship. I have already said that the Muslim Caliphal regime had consummated the universalist trends of Late Antiquity and was the culmination of its tendential orientation. I have also said that, apart from the historical discussion, I am dwelling upon the enunciative form of what I have repeatedly described as an Elementary Form. Comparatism should be no means be confined to a genetic perspective, although I am nevertheless insisting that there is no crucial generic differentiation between Muslim kingship and forms of sacral kingship that preceded it.

The great Franz Cumont once stated that, at the turn of the fourth century, under the Roman Emperor Galerius whose Irannising predilections in matters of state were well-known, “ancient Caesarism founded on the will of the people seemed about to be transformed into a sort of Caliphate”⁵⁴. For all its rhetorical flourish, this is a statement of tremendous suggestiveness: it suggests that, polemics aside, a certain conceptual continuum relates the Caliphate as a form of sacral kingship

to trends immanent in Late Antiquity which it, in its own way, completed. This is entirely borne out by history, for it is indeed a fact that the regime of the classical caliphate recapitulated and accentuated these trends, forming itself as a specific inflection within them.

What was Islam, after all, but a recovery for monotheism of the last remaining reservation of ancient paganism, this being the Arabian peninsula, and most particularly its western part, from whence the ruling dynasties of the Islamic empire originated? Close scrutiny of the emergence of Islam will show that it recapitulated in the new linguistic medium of Arabic, now become a language of a universal high culture, the historical processes I have been describing whereby henotheism, subordinationist theology, and polytheism gave way to a universalist monotheism correlative with empire. And let it not be supposed that, for all its importance, it was the Koran that gave rise to the Muslim empires of the Umayyads of Damascus and the Abbasids of Baghdad: not only because the Koran is by no means the sum-total of the Muslim canon, and because for generating a concept of a polity it is but stony ground, but also because the Koran related to Muslim polities in much the same highly complex way as the Old and New Testaments related to Christian polities: as a quarry of quotations, examples, and exegetical occasions for the elaboration of concepts of public order that do not emerge from the texts, and when they do so, they do so only partially and to a large extent symbolically and genealogically (I use the latter term with reference to Pierre Bourdieu). The Koran was edited during a period which we might call palaeo-Islamic — a period which, I submit, lasted well into the eighth century, giving Muslim monarchs the leeway to toy with traditions in place, sometimes with ingenious playfulness, at a time when they had found themselves suddenly propelled to being masters of most of what mattered in the Late Antique world, from

Carcassonne to Tibet, in a period of very rapid transformation, and when the prospect of conquering Constantinople was still very tangible — a fact reflected in the rebuilding of the centre of their capital Damascus in the first half of the eighth century after a manner that resembled, typologically and hopefully, the centre of Constantinople⁵⁵.

Very much in the way we saw Orthodox politics displace matters of enunciating that which is doctrinally inadmissible for monotheism to the realm of hyperbole, we find that the relentlessly hubristic enunciations on the Caliphate find their proper place in the historical analogies and typologies that we find in historical works, in Belles-Lettres, *Fürstenspiegel*, panaegetic poetry, administrative manuals, epistolary and testamentary literature, coins, and official documents, and certain theological and philosophical works, no less than in the non-discursive media of ceremonial, architecture, courtly etiquette, emblematic, and caliphal biographies.

In all, kingship, by which is meant absolutism on analogy with the exclusive singularity of God in the cosmos and the indivisibility of His sovereignty, is construed as the form of artificial sociality. In this, the monarch-Caliph imposes culture, that is to say, order, upon humans, and maintains this cultural order by resort to instruments of nature, by the constant use of force and vigilance; for mankind is congenitally recidivist, always hankering after the war of all against all. This is generally premised on a pessimistic anthropology, perhaps most eloquently expressed in the statement by the last Umayyad caliphal secretary Yahyâ b. ‘Abd al-Hamîd al-Kâtib in the middle of the eighth century, that “evil inheres in men as fire inheres in a flint-stone”. Kingship — and prophecy — are the corrective. Like God, kings and prophets stand at the apex of a hierarchy of the Neo-Platonic type, of which they form no part, with respect to which they are transcendent, and with which they stand

in no reciprocity, for without absolute monarchy only chaos is conceivable. This theme of the Caliph as the demiurge of sociality — of culture — was particularly accentuated in Muslim discourses. The Caliph’s transcendence figures as an energy yielding a force which acts, by the violent means of nature, upon human nature in order to produce culture, but yet remains beyond this culture as a reserve of untrammelled nature ever producing and maintaining culture: The Caliph is the untameable tamer and the savage domesticator, continuously exercising the corrective primal violence with which chaos was subdued in primeval times, rather more in the mood of the *Enuma Elish* than that of Greek myths of creation. . This is reflected in the caprice of the Caliph and the precariousness of life around him — a caprice and a precariousness which repeat the transcendently narcissistic amorality of the supreme Koranic and Old Testamental deity.

The Abbasid caliphs of Baghdad, after the earliest period of their rule, enhanced the illocutionary power of this description by their absence, for they virtually never appeared in public, and remained instead in the fastness of their palaces, from whence they radiated the invisible sacredness and terrible energy of majesty, and within which they instituted palatine ceremonial of consummate elaborateness, splendour and solemnity, visually as grandiloquent as any ceremonial seen in Constantinople, and on occasion in deliberate competition with it — let us not forget the transplantation of many palatine and even bourgeois conventions and manners of dress and sumptuousness from Baghdad to Byzantium. The caliphal presence was often qualified as *muqaddas*, sacred, and called the Second Ka’ba; the Caliph’s face, rarely seen except by his private entourage, was very often qualified as luminous, in line with the light symbolism of Late Antique kingship with its solar associations.

The Caliph's palatine compounds were often treated as safe havens for lives and treasures in times of trouble, and Caliph's tombs in Baghdad were often venerated. Other magical and typological motifs abounded plentifully, for the caliphate was also the custodian of holy relics: the chosen ceremonial colour of the 'Abbasid Caliphs, black, supposedly the Prophet's, was the colour ceremonially worn by all public officials, and figured the Caliphate against the grain on their skin, with the difference that certain tissues were reserved for the Caliphs, as was red footwear. When Ibn Fadlan visited the Bulgars at the Volga Bend in the middle of the ninth century to forge an alliance against the Khazars, the Bulgar chief prostrated himself before the black cloak sent him from Baghdad, as did Saladin in Cairo more than three centuries later — just as they would, according to custom, have prostrated themselves before the Caliph's person, and just as Byzantines would have performed *proskynesis* before the imperial person and his icon. When in audience, the Caliphs from an uncertain and fairly late date would wear the Prophet Muhammad's Cloak (recently worn by Mullah Omar in Afghanistan — how it might have got to Central Asia I have no way of telling), and had beside them Muhammad's staff and before them the Koranic codex of 'Uthman, the third Caliph in succession to Muhammad — the Prophet's standard only surfaced in the sixteenth century, having been bought by the Ottomans in a Damascus market, and was for the first time displayed during a military campaign in Hungary. Ground on which Caliphs sat was hallowed, and letters received from them were boiled and the revolting liquid drunk, as it brought the drinker the Caliph's *baraka*, the benign *Fortuna* he commanded which, unlike the Roman *fortuna augusti*, had no cultic structure. Indeed, the pleasure and justice of the Caliph caused prosperity and plenty, by magical means quite apart from socio-economic considerations.

The Caliphate is therefore an almost primordial office, inscribing itself in a universal history of typology, and this is where political theory and historical theology meet. Adam was, according to the Koran, God's first Caliph (*khalifa*) on earth — his vicar, apostle, viceregent, legatee, and successor, if such could be conceived; he was, in sum, his figure. The Baghdad Caliphs like those before them were God's Caliphs as well as Caliphs of Muhammad, the Seal of the Prophets who inaugurated the last, universal phase in the history of the world. This history was regarded by Muslims generally as a vast typological drama in which Muhammad recapitulates all previous prophecies and politics and restores them to the original and pristine condition of that primordial religion which is Islam (echoes here of a tradition identified with Origen and Eusebius, but also with Late Antique notions of a Perennial Philosophy).

It is in one particular consequence of this double capacity that the distinctiveness of this Muslim inflection of monotheistic kingship lies: Caliphs were, first of all, instances of mimesis of the divine in their constitutive and preservative capacities and figures thereof, in the indivisible nature of their sovereignty. They are Caliphs of Muhammad in that they figure, in time, both his universalist historical enterprise and his election, which allows for the transmission of charisma through a dynastic line related to him by blood. Muslim Kingship in its Caliphal form represents God therefore at once directly and through the historical mediation of the Muhammadan fact — a fact both of historical theology and of dynastic genealogy. Unlike Byzantium, this is an election — and I remind you here of the *in vitro* unction of *porphyrogenetoi* — which does not involve the insinuation of the Holy Spirit into the bodies of unsuspecting empresses, although the mythological register takes a more ebullient form among the Fatimid Caliphs of Egypt and Syria (10th-12th centuries). They believed that mem-

bers of their dynastic line had pre-existed the creation of the world, in spectral form in which they persisted until the arrival of the appointed time for their successive personal incarnations as Caliphs. The Twelver Shi'ites supposed that the seeds of their individual Imâms had been physically extracted from Adam's body by God before time itself was created.

Last but not least — and this, as a totalising historical tendency, is the crux of the distinctiveness that I should like to convey to you, though in many disparate and unarticulated details many of its elements bear comparison with Byzantine kingship — the Caliphs were Muhammad's Caliphs in that they invigilated the application of his new dispensation, his *sharî'a*, which incidentally renders all thought of kings as *lex animata* inconceivable (except among the Fatimids). Muhammad is a universal historical figure not only because he completed the great universal cycle of prophecy, but because in so doing he at once absorbed and elevated prophetic history to its Adamic and Abrahamic beginnings.

I have said that the distinctiveness of the Caliphate within the possible structures of monotheistic kingship resided in the concomitance of both a direct and timeless relationship to God, and a relationship historically mediated through Muhammad, and that with respect to the latter, the Caliph was the guardian in his own time of Muhammad's dispensation. It was this last tendency that was accentuated with time, and most particularly with the extinction of the 'Abbadids after seven hundred years of continuous rule of varying power and extent, with the destruction of Baghdad by the Mongols in 1258 and the execution of the last Caliph. This nomocratic trend had existed for a long time among pietistic and legalistic circles which were resistant the sacral pretensions of the Caliphate.

Along with the rise of these circles into prominence as the Muslim priesthood — and I use the term 'priest-

hood" advisedly, in a sociological and not in a sacramental sense, although Muslim priests are of course also involved in practices of magical healing and mediation between individual and God and indeed of a logocratic sacramentalism, the Word of God being to them the only authentic sacrament — this priesthood acquired a strong institutional consistency from around the twelfth century, when the central lands of Islam were overcome with secular kingship, with so-called sultanism, which granted considerable independence in matters of doctrine, including doctrines of legal order, to this priestly corporation, to this "sodality" in the Weberian sense of the term. One very important result was that the three components of classical Muslim enunciations of kingship diverged: while these had previously been sited as contiguous discourses in the same courtly milieu, they now took over different institutional sites, with the Sultans being given many of the worldly prerogatives of the Caliphate, and several of their metaphorical connections with divinity as well, in a form that was highly attenuated in comparison with what had been the Caliphs': they were shadows of God and preserving energies, but not in general sacred presences. The prerogative of figuring the Prophet and his nomocratic dispensation, on the other hand, fell upon the priestly corporation, in conjunction with which the cult of the Prophet itself was royalised from the twelfth century onwards. With the displacement of Caliphal charisma to the priestly corporation and its endowment with the legalistic form of the *sharî'a*, came also the displacement of this royalist charisma exclusively to the equally absent figure of the Prophet, wherein resided henceforth the Elementary Form of sacral kingship. And whereas previously the Caliphate was a technical legal distinction within the larger concept of kingship, kingship — sultanism — was now shorn of the mimetic and genealogical prerogatives of the Caliphate. What emerged discursively after this dis-

person of royalist charisma was a genre of priestly writing on politics called *siyâsa shar`îya*, a form of legal and scripturalist writing on politics that came into its own in the thirteenth century, the outstanding European analogue to which is Bossuet's *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* some four centuries later.

What I outlined just now corresponds more or less to the picture commonly held of Muslim public order and of its Levitical legalism. But this, as I hope to have shown, was a development that required several centuries in order to detach itself from the heritage of Late Antique kingship, and, in the same movement, from sacral kingship itself, now transformed into a heathenish veneration of sheer sultanic power. It is this end-result which is probably most present to minds of readers today. Yet in all cases, a profound continuity persisted, and I can do no better than quote the great philosopher, theologian and astronomer Nasir al-Din Tusi, advisor to Hülegü during the siege and sack of Baghdad in 1258, speaking of the person who directs the affairs of the world with divine support: "Such a person", he said, in the terminology of the Ancients, was called Absolute King [*al-mata` al-mutlaq: autokrator*] ... the Moderns refer to him as the imam Plato calls him Regulator of the World [*al-mudabbir: oikonomos/begemon*"]⁵⁶.

Notes:

¹ A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, p. 7

² E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London, 1915, pp 423-4 and passim

³ R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris, 1950, p. 18

⁴ M. Eliade, *The Myth of Eternal Return*, New York, 1955, p. 34

⁵ J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 74

⁶ G. Ahn, " 'Monotheismus' - 'Polytheismus'. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen ", in *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof*, ed. Manfred Dietrich & Oswald Lorentz, Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1993, pp. 1-24 (*Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments*, Bd. 232), passim

⁷ For the following, see W. A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1970, pp. 9, 42, 46-7, 50, ff, 77, 251

⁸ H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge, Mass., 1948, vol. 1, pp. 12-13

⁹ Martin Wallraff, *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 2001 (*Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 32*)

¹⁰ J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 212 ff.

¹¹ G. F. Chesnut, *The First Christian Historians: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Paris, Editions Beauchesne, 1977 (*Théologie Historique*, vol. 46), pp. 134 ff., 144, 150

¹² Augustine, *De Civ. Dei*, vi: 5 ff.

¹³ F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, 2 vols. Washington D.C., Dumbenton Oaks, Centre on Byzantine Trustees on Harvard University, 1966, pp. 73 ff.

¹⁴ *Works of the Emperor Julian*, 3 vols., tr. Wilmer Cave Wright, London and New York: Heinemann and Macmillan, 1913 (*Loeb Classical Library*), vol. 3, p. 63

¹⁵ J. Croissant, "Un nouveau Discours de Thémistius", *Serta Leondiansa (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et des Lettres, Université de Liège, XLIV, 1930)*, p. 10

¹⁶ A. Cameron, *The Later Roman Empire*, pp. 131 ff.

¹⁷ W. J. Malley, Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria, Roma, Università Gregoriana, 1978 (*Analecta Gregoriana*, vol. 210. Series Facultatis Theologiae, Sectio B., n. 68), pp. 76 ff., 203

¹⁸ J. Le Goff, *The Birth of Purgatory*, Chicago, 1984, p. 12

¹⁹ *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935

²⁰ *Empire to Commonwealth*, Princeton, 1993

²¹ *ibid.*, p. 71

²² One scholar only has noted similarities between Byzantine and Muslim notions relative to this and some related questions: A. Vasiliev, "Medieval Ideas of the End of the World: West and East", in *Byzantion*, XVI/2 (1942-43), pp. 462-502; See in general G. Podskalsky, *Die Byzantinische Reichsideologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen und dem tausendjährigen Friedensreiche*, Munich, 1972

²³ See for instance: G. Bowersock, 'Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines', in *Dumbarton Oaks Papers*, 1997, 4 ff; Cameron, *Later Roman Empire*, 124 ff.

²⁴ Among others: H. Chadwick, "Introduction" to Origen, *Contra Celsum*, Cambridge, 1953, xvii ff.; Fowden, *Empire to Commonwealth*, 51

²⁵ Among others: T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass., 1981, passim; Peterson, *Monotheismus*, pp. 66 ff.

²⁶ Peterson, *Monotheismus*, pp. 82 ff.

²⁷ St. Augustine, *De Civ. Dei*, xviii:221

²⁸ *Adv. Haer.*, iii:8, vii:1, and passim

²⁹ *Polycraticus*, v:1

³⁰ *De Monarchia*, i: 9 f., ii: 4 ff.

³¹ A. Cameron, *Later Roman Empire*, p. 137

³² Chesnut, *The First Christian Historians*, p. 133

³³ All material pertaining to Muslim discourses are derived from A. Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, London, 1997

³⁴ Cf. Eusebius, in H. A. Drake, *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations* (University of California Publications: Classical Studies, vol. 15), Berkeley & LA, University of California Press, p. 87

³⁵ G. Dagron, *Empereur et prêtre*, Paris, 1996, p. 150

³⁶ Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 184

³⁷ A. W. Ziegler, "Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus", in: E. Koschmieder (ed.), *Festgabe für Paul Diels*, München 1953, 81-97, pp. 93-4

³⁸ Ahlweiler, *L'ideologie politique de l'empire byzantin*, Paris, 1975, p. 141

³⁹ Among others, St. John of Damascus, *On the Divine Images. Three Apologies against Those who attack the Divine Images*, tr. David Anderson, Crestwood, N. Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1980, passim

⁴⁰ *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihre Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena, 1938; 2nd ed., Darmstadt: Hermann Gentner Verlag, 1956, passim

⁴¹ *ibid.*, p. 128

⁴² *L'empereur dans l'art byzantin*, Paris, 1936

⁴³ Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 61

⁴⁴ J. Le Goff, "Introduction", to M. Bloch, *Les rois thaumaturgiques*, Paris, 1983, p. xvii; idem., "Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du Xe au XIIIe siècle", in A. Boureau & C.-S. Ingerflom (eds.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1992, p. 20

⁴⁵ Ahlweiler, *L'idéologie politique*, pp. 136 f.

⁴⁶ K. F. Morrison, *The Mimetic Tradition of Reform in the West*, Princeton, Princeton University Press, 1982, pp. 82-93

⁴⁷ Dagron, *Empereur et prêtre*, pp. 21 ff. and passim ; Le Goff, *Saint Louis*, pp. 388 ff.; J. M. Burns in idem (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1988, pp. 136 f.

⁴⁸ Among others, Le Goff, *Saint Louis*, p. 170

⁴⁹ Dagron, *Empereur et prêtre*, pp. 312 ff.

⁵⁰ S. Runciman, *The Fall of Constantinople*, Cambridge, 1990. pp. 155 ff.

⁵¹ M. Boureau, "Un obstacle à la sacralité royale en Occident. Le principe hiérarchique", in Boureau & Ingerflom (eds.), *La royauté sacrée*, pp. 29 ff.

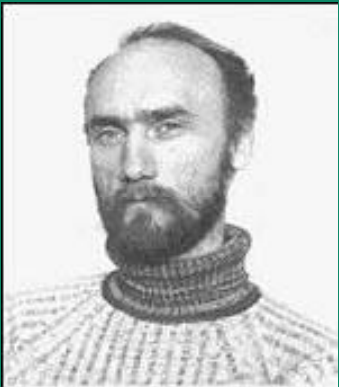
⁵² I. S. Robinson, "Church and Papacy", in Burns (ed.), *Cambridge History of medieval political thought*, p. 296

⁵³ E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton, 1957, p. 193; Le Goff, "Introduction" to Bloch, *Rois*, p. xxii

⁵⁴ F. Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Authorized translation [1911], New York, Dover Publications, 1956, p. 141

⁵⁵ B. F. Flood, *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Leiden, Brill, 2001 (Islamic History and Civilization, Studies and Texts, vol 33), passim

⁵⁶ *The Nasirean Ethics*, tr. G. E. Wickens, London, 1964 p. 192



Vianu Mureșan

„Între” arhivă și diagramă sau cunoașterea ca practică a puterii

Abstract: Taking into consideration the concepts of „knowledge” and „power”, whose correlation authored the very idea of modernity, this study on Foucault traces their evolution through two cultural patterns: the archive and the diagram. A world picture can be constructed only by making appeal to the archives of knowledge. In every historical moment the structure and the quality of the archive actuate the initiatives of power, that is, the play of forces between actors, institutions, centres of decision in society, and between agents and patients. The play of these forces, ever reshaping, allows the temporary drawing of the power diagram. It is in the precarious balance realized by a diagram that the social play happens, which, by reverting to its archive sources, transforms the cycle of knowledge. As a central idea, it can be asserted that it is between knowledge and power, between archive and diagram and that it is according to the actual schemes of their correlation that the evolutionary curve of a human world is decided.

Oricât de arbitrar, un decupaj în formațiunea culturală numită „foucault” este necesar pentru a prinde contur fragmentul de realitate despre care vom spune că ne este referință. Decupajul se va numi „*exercițiul de constituire reciprocă a formațiunilor cunoaștere și putere*” și vom angaja apoi în jurul lui ceva ce-i rămâne în afară, adică gândirea noastră, pentru a forța dinamica unor plieri pe care să le putem indica prin intermediul dicibilului. Astfel vom vorbi nu despre un autor, nu despre o operă, nu despre o idee, ci despre o secțiune arbitrară, practică vizavi de formațiunea de texte eliberată spre noi prin limbă de un autor căruia nu-i intuim figura, de o intenție pe care n-avem libertatea de a o licita. Ambițiile ca atare ale operațiunii noastre nu merg dincolo de configurarea pentru uz personal a unei schițe de inteligibilitate între ale cărei linii, grafice și unghiuri să poată pluti în voie forța invizibilă a unei gândiri necuprinse, cea atribuită după toate semnele unui gânditor pe nume Foucault. Dincolo de această angajare în joc cu elementele unei formațiuni culturale,

Vianu Muresan
Associate Professor,
Ph.D., Avram Iancu
University, Cluj,
Romania.

Author of the books:
Lantul Sofiei (1997);
*Fundamentele filosofice
ale magiei* (2000);
Simbolul, Icoana, Fata
(2005); *Altul decât
Dumnezeu* (2005).
E-mail:
valimuresan@personal.ro

Key words:

Foucault, archive, diagram, visible, sayable, being-light, language-being, enunciation, discursive formation, panoptic, knowledge, power, social practice, bioethics, strategy

nu credem că este legitim a substitui vocea autorului, caracteristicile epocii, intenționalitatea limbii. Nu putem spune nimic mai bine decât a fost spus, nu putem mișca într-o direcție căreia să-i fie propriu suflul unei gândiri. Putem, în schimb, să producem diferențe care să plutească pe liniile de forță trasate de spusele unui autor, și o dată cu ele să prindă contur anume diagrame ale întâlnirii, anume strategii în care tatonarea, interesul, dialogul, chestionarea, care nu sunt niciodată interpretare sau enunțare de adevăr *despre* ..., să nu lase în urmă, totuși, doar insule de străinătate. Cu toate acestea, străinătatea unui alt mod de a spune ceva nu va putea fi redusă, nu se va risipi; ba, mai mult, ea chiar va trebui ocrotită, pentru ca un profil de gândire să se coacă la lumina rece și bănuitoare a privirilor noastre.

Lumea vizibilului și a dicibilului

Lumina și limba

Ca primă ancoră lansată pe teritoriul încă necunoscut al lui Foucault, vom spune că noi asociem aproape natural condiția de *realitate* cu condiția de *cunoscut*. Cunoscutul, aproapele, propriul ni se oferă sub cele două tipuri de formalizare, *vizibil* și *dicibil*, cărora le corespund în ordine ontică stratul *luminii* și cel al *limbii*. Într-o ignoranță inițială față de orice adevăr, noi nu avem la îndemână, abandonăm asemenea unor nebuni pe barca fără vâsle a propriei gândiri – interioritate circumstanțială a unei exteriorități subversive –, pentru a ne țese o lume, decât tabloul viu, semidefinit și parțial vizibil al lucrurilor, de-o parte, și reacția învățată a propriilor cuvinte, de cealaltă. Sec spus,

ne țesem prima lume, cunoașterea, la intersecția cuvintelor și a lucrurilor, fără a face vreodată ca între ele să se instaureze un raport de interioritate. Ele rămân disjuncte, lucruri mute strălucind în lumina-ființă și cuvinte oarbe vociferând în ființa-limbă. Denunțând sistematic naivitatea principiului adecvației, niciodată nu se va pune problema suprapunerii enunțurilor, a propozițiilor limbii peste evidența realității lucrului; adecvația intelectuală este o teză scolastică inoperabilă. De la tabloul lumii la sinteza discursului nu există un principiu de convertibilitate care să salveze o esență comună, „esență” ea însăși pusă sub semnul îndoielii. Tabloul vizibilului exprimă o ordine indicibilă, în vreme ce limbajul enunță calități invizibile. Pentru Foucault, ceea ce se spune în limbă și ceea ce se vede în tabloul lucrurilor constituie forme situate în raporturi radicale de exterioritate. Limba nu face lucrurile vizibile și, cu toate astea, într-o oarecare măsură ceea ce se spune, dicibilul, enunțabilul, rostitul unei epoci afectează experiența pozitivă a vizibilității (bunăoară discursul despre o boală face, prin indicarea simptomelor, ca bolnavii să devină vizibili). Deși condiții *a priori*, vizibilul și dicibilul sunt limitate, mobile, coerente cu formațiunile istorice în care se manifestă. Nu tot ceea ce este de văzut se poate vedea oricând cum nu tot ceea ce este de zis se poate zice oricând, ci fiecare formațiune istorică face lucrurile vizibile în anumite condiții, după cum lasă să fie spuse numai anumite enunțuri. E adevărat că vizibilul și dicibilul subîntind câmpul de cunoaștere al unei epoci, dar și că schimbarea formațiunii istorice, prin jocul tensionat dintre forțele neintegrate și tendințele integratoare ale cunoașterii, produce modificări în ambele direcții, în sensul că se vede și altceva, se poate spune și altceva.

Gândite prin raportare la o schemă kantiană, raportul vizibil-dicibil înfățișează unul asemănător în relația receptivitate-spontaneitate. Vizibilul se lasă în

seama unei receptivități în timp ce dicibilul, enunțabilul derivă dintr-o spontaneitate a cunoscătorului.

Receptivitatea este a *Luminii*, în care orice vizibil se vede, spontaneitatea este a *Limbii*, în care orice dicibil, orice enunțabil este formulat. Receptivitatea nu este pasivitate, căci vizibilul este atât expunere a lucrului în lumină cât și acțiune a privirii asupra lui. În relație cu dezvăluirea vizibilului, niciodată completă, de unde urmează să se producă determinarea obiectelor, limba, enunțurile, manifestă un rol determinant, devin *cauze formale*. Cu toate că ele nu spun decât ceea ce este enunțabil, enunțurile fac totuși ca vizibilul să devină mai vizibil, îl determină în mod infinit. Și unul și celălalt, *vizibil și dicibil*, sunt forme de fixare a unor formațiuni de exterioritate, *formă a conținutului* vizibilul și *formă a expresiei* dicibilul. Obiectele la care se referă enunțul și vederea sunt natural diferite și ireductibile, între ele nu există nici izomorfism, nici conformitate. Formarea, constituirea și modificarea în planul cunoașterii nu face decât să producă locuri de sens, ivite din afectarea continuă, schimbătoare, a ordinii vizibilului cu cea a dicibilului. Se produce cunoaștere prin acea funcție-loc care este subiectul, unde ceea ce se vede și ceea ce se spune generează straturi de sens.

Vizibilul oferă privirii ceva în primul rând de văzut, *formă a luminii*, însă non-inteligibilitatea actului vederii afectează subiectul în maniera producerii de interogații. Niciodată un vizibil nu e complet, de aceea restul lui rămâne pretext pentru producții verbale. Se vede suprafața ex-pusă privirii a unui vizibil, nu se vede ființa ori esența lui. Ceva foarte propriu, imanența lui, ipseitatea nu se vede. Atunci activitatea intuiției, a imaginației și a gândirii caută să obțină interioritatea lui, a vizibilului, să afle „*ce este*” ceea ce deocamdată nu e decât pură formă a apariției. Numai că pe loc se și produce o schimbare de registru, vizibilul capătă conținut în enunțabil, devine concept și ca atare se

înstrăinează de sine. Pariul cu vizibilul nu poate fi câștigat. Procedeul conversiei nu este corect. Enunțarea și descrierea trebuie să urmeze anumite strategii de marcarea a vizibilului fără a-l transforma în enunțabil, să se constituie ca practici de recuperare în sens a ceea ce continuă să rămână numai vizibil, dar din ce în ce mai vizibil pe măsură ce este tatonat prin enunțuri. Chiar dacă vorbirea nu transformă vizibilul în enunțabil, ea îl dezbracă de invizibilitate, îl supune afectării unei lumini ce-i e proprie, dar care devine activă prin afectarea limbii. *Afectare, intersectare, tatonare* sau *bătălie* sunt termeni care indică modalități de relaționare între cele două tipuri ireductibile de exterioritate, vizibilul și dicibilul. Oricât de fragil și schimbător, adevărul nu se naște decât în încheștarea acestora două, care asemenea unor luptători prodigioși se modifică reciproc în imposibilitatea victoriei și a abandonului.

Enunțurile

Înțelese altfel decât predicății, propoziții logice sau afirmații universal valide, enunțurile sunt *elementele formale constituante în rețeaua limbii*. Diferit de propoziții și fraze, enunțurile nu suferă de contradicții și nici de abstractizare. La nivelul enunțului există numai *real*, nu și posibil sau contradictoriu, „*totul aici este real și orice realitate este aici manifestă: nu contează decât ceea ce a fost efectiv formulat într-un anumit loc și într-un anumit moment*”. Sensul enunțurilor le poate opune unele altora, după cum poate duce la anumite *ierarhii, suprapuneri*, la dispunerea lor *stratificată*, la aranjarea lor pe niveluri. Suprapunerea lor creează anumite arhive, aranjamente stratificate care pot deveni discipline particulare – o istorie naturală, o analiză a bogățiilor, o gramatică generală, cum sunt analizate în *Cuvintele și*

lucrurile, dar și formațiuni discursive mai noi cum sunt antropologia, psihanaliza, etnologia etc. Enunțul este un produs lingvistic ce poate naviga pe o curbă a *repetiției* într-un spațiu corespondent, este *curba ce unește punctele singulare*, cea care actualizează raporturi de forță. *Regularitatea* constituie nota definitorie a unui enunț, ceea ce-l face repetabil de la o epocă la alta, dincolo de alterările survenite prin deformări de fraze sau propoziții. Contextul formulării unui enunț nu depinde de originalitatea sau inițiativa unui subiect transcendent, ci de acumulările de sens ale epocii, „*de fiecare dată enunțul reprezintă obiectul specific al unei acumulări în funcție de care el se păstrează, se transmite sau se repetă*”. Într-o epocă anumită anumite enunțuri se rostesc, ca printr-o emisie de semne care să le indice prezența, căci „*un enunț este întotdeauna un eveniment pe care nici limba și nici sensul nu pot să-l epuizeze în totalitate*”. El survine într-o epocă, este *legat de scriere* ori rostire, se oferă *memoriei, repetării, reactivării*, depinde de situații și *contexte* care-l declanșează, se pune *în relație* cu enunțuri anterioare și posterioare, creează serii.

Pentru a caracteriza procesul constituirii enunțurilor vom urma schema celor trei cercuri, sau trei tranșee de spațiu:

a) *un spațiu colateral*, asociat sau adiacent, alcătuit din alte enunțuri care fac parte din același grup; enunțurile se mișcă pe o curbă de variație inerentă care le permite să alterneze sistemul de reprezentare sau chiar limbajul. Nici laterale, nici verticale, enunțurile sunt *transversale*, variază după reguli proprii de la observație, calcul, instruire, prescriere în cadrul aceleiași limbi sau de la o limbă la alta, degajând în urma lor familii de enunțuri, medii de *dispersie* și *eterogenitate*: „*un enunț, o familie de enunțuri, o formațiune discursivă*”, cum spune Foucault, „*se definește în primul rând prin anumite linii de variație inerentă sau printr-*

un câmp de vectori ce se distribuie în spațiul asociat: enunțul ca funcție primară, sau sensul prim al regularității”;

b) *spațiul corelativ*, relația enunțului cu subiecții, cu obiectele și conceptele sale; diferit de frază, care trimite la intenția unui Eu ce astfel o condiționează, *enunțul* conține un șir de variații interne care lasă loc instanțelor subiective (un autor de literatură, autorul unei scrisori, semnatarul unei rețete, autograful etc.). Relația enunțului cu posibili subiecți este ea însăși o variație inerentă enunțului. Nu există un *Eu* primordial, ci mai degrabă un non-eu, o instanță personală evanescentă, necentrată, corelată acțiunii verbale, lui „*se vorbește*”. Dacă propoziția are un referent, un obiect vizat, enunțul are un *obiect discursiv* ce derivă din însăși substanța enunțului, fără a trimite la un referent extern; „*enunțurile lui Foucault sunt asemenea unor vise: fiecare are propriul său obiect sau se înconjoară cu o lume*”. Esențial este pentru înțelegerea enunțului faptul că subiect, obiect, și concept reprezintă derivații intrinseci ale funcției primare care e acel „*se spune*” al enunțului;

c) *spațiul complementar*, adică formațiunile non-discursive, instituții, evenimente politice, practici sociale, procese economice etc. Instituțiile comportă enunțuri (carte, registre, înscrisuri, regulamente, registre), enunțurile presupun un mediu instituțional pentru a-și autoriza subiecții și obiectele (tribunalul pentru avocat și discursul juridic, spitalul pentru medic și discursul medical, biserica pentru preot și discursul teologic etc.) Formațiunile instituționale nici nu se lasă exprimate de enunțuri, nici nu reprezintă oamenii ca autori de enunțuri, nu sunt nici interioare nici exterioare una alteia, ci intersectabile într-un orizont determinat, fără de care ceea ce se spune n-ar putea apărea ca obiect, iar instituția n-ar căpăta un loc în limbă.

În raport cu frazele și propozițiile, enunțurile sunt anterioare și constituante, eliberează sensurile capturate de structurile propoziționale printr-o continuă mobilitate a practicii discursive, ex-centrată de subiectul transcendental, eliberat de presiunea contextului, procedeu care comportă inevitabile mutații în cadrul enunțului. Astfel se nasc tablouri, mulțimi sau clase de enunțuri, care n-au nici garantul unui subiect și nici fixitatea unei structuri. Structurile gramaticale nu formulează enunțuri și, cu toate astea, ele presupun enunțurile în orice formulare. Enunțul, în formularea lui lingvistică preia caracteristicile *dictum*-ului, restaurează travaliul invizibil al lui „se spune”, este pură *supra*-scriere sau *sub*-scriere a dicibilului. De aceea nu există enunțuri latente, totul este efectiv spus și aranjat pe straturi sau familii de enunțuri, adică arhivat. Realitatea însăși, integral enunțată se ordonează ca arhivă.

Formațiunile discursive

Formațiunile discursive se constituie pe relațiile de coexistență între enunțuri. Ce anume decide crearea ansamblurilor de enunțuri? Foucault înregistrează câteva aspecte: *i) referința la un obiect comun* (exemplu nebunia, care, însă, este la rândul ei constituită în enunțuri. Fără, încă, a fi un obiect ca atare, nebunia este produsul unor descrieri ivite în discursul medical, a unor reguli, practici discriminatorii, criterii de diferențiere). Nu unitatea, adesea irepresentabilă a unui obiect, ci aria lui de difuziune, dispersia, ocurențele, repartitia devine referință pentru o familie de discursuri; *ii) tipul de enunțare* - stilul (descriptiv medical), limbajul, metaforele; *iii) existența unui joc de concepte coerente între ele* (judecată, subiect, atribut, nume, verb, cuvânt în gramatica clasică) dar și, mai important, a unui

ansamblu de reguli de formare a conceptelor: a) *atribuirea*, reguli care guvernează formarea conceptelor ce permit descrierea frazei ca unitate în care elementele componente se raportează unele la altele; b) *articularea*, reguli care guvernează formarea conceptelor ce permit descrierea raporturilor dintre elemente semnificante ale frazei și elementele a ceea ce este reprezentat prin aceste semne (cuvântul ca rezultat al analizei gândirii și cuvântul ca instrument al analizei gândirii); c) *desemnarea*, reguli care guvernează apariția unor concepte precum acela de semn convențional, dar și cel de semn spontan, natural, nemijlocit; d) *derivarea*, guvernează un joc dispersat de noțiuni: ideea imobilității limbii, ideea corelației între devenirea limbii și capacitățile de analiză și cunoaștere ale indivizilor, ideea intercondiționării dintre instituțiile politice și complexitatea gramaticii, ideea determinării circulare între formele limbii, ale scrierii, ale cunoașterii și științei, ale organizării sociale și progresului istoric; ideea poeziei ca mișcare spontană a limbii prin imaginația umană. Cele patru reguli constituie o rețea teoretică; *iv) identitatea de opinie*, pe care se creează formațiuni discursive coerente ca ideatie.

Cele patru aspecte luate în discuție indică: *i)* unitatea discursului prin regula de formare a obiectelor sale; *ii)* unitatea discursului prin regula de formare a tipurilor sintactice; *iii)* unitatea discursului prin regula de formare a elementelor semantice; *iv)* unitatea discursului prin regula de formare a posibilităților sale operatorii. Astfel, dacă într-un grup de enunțuri se poate repera un *referențial*, un tip de *abatere enunțiativă*, o *rețea teoretică* și un *câmp de posibilități strategice*, avem de a face cu o formațiune discursivă, care grupează în sine o „*întregă populație de evenimente enunțiative*”. Ceea ce pun în lumină acestea este sistemul de diferențe și distribuții, abaterile, interstițiile și distanțele, cea ce Foucault consideră a fi *pozitivitatea*

discursului, tocmai ceea ce duce la formularea straturilor cunoașterii. Coerent cu regulile de formare a discursurilor se decid opțiunile teoretice, se creează instituții, tehnologii, strategii, comportamente individuale și colective etc., adică elementele arhivei cunoașterii și nucleele diagramei puterii.

În familiile de enunțuri există, pe lângă cele discursive și non-discursive și anumite praguri, locuri unde se decide familiaritatea și diferența, conjuncțiile și disjuncțiile, asocierile și disocierile. Sunt mulțimi sau familii epistemologice, științifice, formalizate, dar și unele literare, teologice, filosofice, care nu pot deveni efectiv științifice. Chiar și acestea mobilizează și orientează cunoașterea în anumite direcții – estetice, politice, etice – întrucât ele derivă din anumite practici discursive și întrețin, la rândul lor, mutații în diagrama forțelor ce operează discursiv. Nu se poate disjunge între diverse familii de discurs în temeiul unui singur criteriu, științificitatea de exemplu, căci „știința și poezia sunt în egală măsură cunoaștere.” De asemenea nu se pot oferi ca modele anumite formațiuni discursive, pentru că fiecare este afectată de istoricitate, supusă contingentelor concrete ale cunoașterii, diagramei de putere și practicilor sociale ale unei epoci: *„Discursive sau nu, formațiunile, seriile, mulțimile sunt istorice. Nu reprezintă doar niște compuși pe bază de coexistență, ci se dovedesc legate în mod inseparabil de niște vectori temporali de derivare; iar atunci când o nouă formațiune își face, la un moment dat, apariția, venind cu noi reguli și noi serii, faptul acesta nu se petrece nicicând dintr-o dată, într-o fază sau printr-o creație, ci de fiecare dată sub formă de cărămizi, cu nenumărate remanente, decalaje și reactivări de vechi elemente care persistă sub noile reguli. În ciuda izomorfismelor și izotopiilor, nici o formațiune nu constituie modelul alteia. Teoria rupturilor reprezintă, prin urmare, o piesă esențială, a sistemului. Se impune*

să urmărim, așadar, seriile, să traversăm nivelurile, să trecem pragurile, să nu ne mulțumim niciodată să desfășurăm fenomenele și enunțurile doar pe orizontală sau pe verticală, ci să formăm o transversală, o diagonală mobilă pe care trebuie să se deplaseze arhivistul-arheolog.” **Arhiva** nu este depozitul enunțurilor, ordonarea, stratificarea sau inserierea lor, ci tocmai *jocul regulilor* ce determină într-o cultură apariția, conservarea, repetiția și dispariția enunțurilor, calitatea lor de *eveniment* și *lucru* totodată. Dacă arhiva ține de un joc al forțelor culturale, formațiunile discursive nu sunt doar documente ci și *monumente*. Descrierea acestora este pe drept numită o arheologie.

În constituirea arhivei, enunțurile nu se ordonează conform cu criteriul de coerență impus de o tradiție. De altfel, Foucault întreprinde o critică bine articulată a noțiunii de tradiție, asimilată popular continuității istorice și culturale, pe care o înlocuiește cu discontinuitatea, ce impune fragmentul și regionalul. Filosoful francez o spune clar: *„trebuie să ne eliberăm de un întreg joc de noțiuni care sunt legate de postulatul continuității”*. Noțiunile supuse dezafectării vor fi: **tradiție**, adică supoziția existenței unui teren de fenomene culturale constante care oferă inteligibilitate nouității, care s-ar oferi interpretării; **influență**, noțiune mai degrabă magică decât substanțială, care ar explica circuitul, transmisia enunțurilor și formațiunilor culturale; **dezvoltare**, prezumția că de-a lungul istoriei se manifestă aceleași fenomene, străbătând spațiul și timpul, preluând forme și caracteristici noi, ghidate de un principiu imanent de organizare; **teleologie**, credința că există un scop finit și posibil de caracterizat pentru toate tipurile de schimbare; **mentalitate sau spirit al epocii**, adică stabilirea unor comunități de sens, de intenție, a unei coeziuni perspective la nivelul diferitelor producții culturale ale unei secțiuni istorice. Toate aceste noțiuni trebuie revizuite, abandonate chiar,

întrucât ceea ce se oferă analizei lipsite de orice prejudecată este o „*populație de elemente dispersate*”.

De asemenea, trebuie revizuită convingerea că există mari tipuri de discurs, forme și genuri riguros diferențiate (știință, literatură, filozofie, religie, istorie, ficțiune etc.). Aceste decupaje, clasificări sau diferențieri aparțin ele însele unui gen de discurs critic practicat de modernitate, și ca atare țin de o anume dorință de formalizare, ce nu are de-a face cu natura internă a discursurilor respective. Cât ține de relația cu discursurile epocilor anterioare, trebuie eliminată credința în posibilitatea stabilirii unei origini absolute a evenimentelor, cât și teza interpretării infinite a istoriei, ca fapt petrecut sau spus deja. Faptul ca și discursul trebuie întâmpinate ca instanțe ce survin, punctiform, ca joc al evenimentului. În locul unor interpretări a elementelor discursive, Foucault propune o descripție pură a faptelor de discurs. Discursurile sunt finite, constituie instanțe reale, formulate, apărute pe terenul infinit al unei limbi. Limba nu poate fi descrisă, însă poate transfera asupra formațiunilor discursive lumina în care să fie văzută.

Arhivare și diagramatizare

Prin verbele „a arhiva” și „a diagramatiza” vom exprima esența cunoașterii și a puterii, așa cum apar ele în gândirea lui Foucault. De ce verbe și nu substantive? Pentru că nu mai avem îndreptățirea să operăm, pe teritoriul demarcat de Foucault, cu entități lingvistice fixe, universale, cu categorii ferme ce ar obliga gândirea să reculeze în moduri, sau moduluri metafizice, principal depășite, ci numai cu acțiuni, relații, procese,

cu acte mobile prin care se produc segmente de realitate cu valoare locală, circumstanțială, numite „cunoaștere”, „putere” - termeni care în sine nu acoperă gama semantică a unor corespondenți reali, ci instaurează operatori particulari pentru procese în care grupuri de subiecți, puncte coordonate de un grafic dinamic al forțelor și intersecțiilor curbelor lor, *acționează* și *reacționează* generând relații de putere, ori *enunță* și *receptează* configurând arhive de cunoaștere, în ale căror situri/rafturi sunt conservate episteme integral explicate pentru formațiunea istorică ce le-a generat. Verbe, pentru că nu e vorba de „cunoaștere” cât de factorul producător de cunoaștere, nu e vorba de „putere” ci de diagrame de forțe care înscenează roluri diferențiate pentru indivizii și grupurile producătoare de instituții – pentru *a supraveghea* sau *pedepsi* -, în care se legitimează anumite tipuri de enunț – pentru *a repartiza*, *a distribui*, *a diferenția* ordine, legalitate, adevăr.

Pe acest enunț cu valoare orientativă ne așternem argumentația, nemaiaivând drept sprijin suportul unor Idei ferme, căci pentru Foucault nu există grafice sau scheme de adevăr fără a fi fost generate de anumite diagrame de putere, ca exemplu adevărul statului, adevărul, bisericii, adevărul universității, al spitalului, al închisorii, al ospiciului etc., cunoașterea fiind efectul în timp (*pliul*) al unor conjuncții și disjuncții de forțe ce-și dau întâlnire în sfera *vizibilului*, pentru a dezvolta formațiuni epistemice în sfera *dicibilului*, fără cu toate astea a face să coincidă vreodată esențele celor două sfere. Dar cum se „*produce*” cunoaștere în jocul forțelor concurente? Forța ca atare nu se exprimă, ea dezvoltă tensiuni, reacții, efecte, fie că e vorba de jocul forțelor fizice, biologice, psihologice, sociale sau politice. Câtă vreme forțele sunt indefinit plurale, scena pe care ele își dispută vocația suportă anumite puncte de intersecție, anumite noduri de întâlnire – puncte și noduri ce pot fi

descrie în grafice din care să se compună configurația locală a diagramei puterii. Această configurație, manifestă în domeniul vizibilului, nu poate deveni tablou al cunoașterii, însă ea dezvoltă instituții – conjuncții de interese și totodată scheme organizatoare de funcții – în drept să emită enunțuri. Amintim că pentru Foucault enunțul este forma esențială a limbajului, nu cuvântul, nu propoziția, nu fraza. Domeniul dicibilului sau, alternativ dar cu sens identic, al lizibilului, nu spune ce este acea diagramă a forțelor vizibilului dar produce sens în care se scurtcircuitează ireductibilul diferențelor lor, între care omul e aruncat de martor. Nu se enunță ceea ce se vede cât doar ceea ce se gândește în acest *Afară* al subiectului, sferă terțiară sau supra-pliu, prins între ființa puterii, vizibilă, și cea a limbii, dicibilă.

„*Fiecare societate își are diagrama sau diagramele ei*”, observă Gilles Deleuze, teză în care se conservă imaginea straturilor arheologice împreună cu schema de funcționare a tensiunilor de forțe: forțe microfizice, multipunctuale, difuze, strategice. O diagramă se configurează prin trasarea „*raporturilor de forță*”, reprezintă o „*hartă a raporturilor de forțe, hartă a densităților, a intensităților, ce procedează pe bază de legături primare nelocalizabile și care trece clipă de clipă prin orice punct*”, adică o „*exhibare a raporturilor de forță prin care se constituie puterea...*”. Diagrama prin care se marchează liniile de forță, raporturile de putere la întregul câmp social subsumează alte clase, tipuri sau formațiuni diagramatice, microsociale, care devin elemente în mecanismele de formare și modificare ale diagramei macrosociale. Și micro și macrosocial diagrama este „*o mașină abstractă*” acționând în spațiu și timp, care deține funcții și materii informale, ce se compun în raporturi de forță dincolo de distincția vizibil, dicibil, discursiv, non-discursiv. Difuze, punctiforme, instabile, nucleele microsociale se zbat între tendințele

de agregare și cele de dezagregare, rămân forțe virtuale sau potențiale, dacă pe deasupra lor nu există ansamblul macroscopic, diagrama globală, care să le integreze, să le alinieze, însereze, omogenizeze, să opereze asupra lor în felul unei cauze formale. Actualizarea, care e totodată integrare, deși niciodată absolută, se produce în timp, prin continue mutații în raporturile diagramatice și prin acțiune stratificată – copii prin școală, muncitorii prin întreprinderi, bolnavii în spitale, alienații în ospicii, infractorii în închisori, politicienii în partide etc.

În principiu nu se produc integrări totale, ci doar locale, regionale, parțiale, prin familie, religie, etnie, artă, producție, școală, stat, biserică. Diagramele globale ce-și concurează eficacitatea acum sunt Statul și, poate, Piața universală. Chiar și acestea sunt strategii, tehnologii, iar nu în primul rând instituții. Înainte să devină instituții, diagramele sunt mașini sociale, mecanisme acționând în raporturile de forțe dintre diverși indivizi, grupuri, clase; „*există o tehnologie umană mai înainte de a exista o tehnologie materială. Fără îndoială că aceasta își dezvoltă efectele în întregul câmp social; dar pentru a fi ea însăși posibilă, trebuie ca uneltele, trebuie ca mașinile materiale să fi fost mai întâi selectate de o diagramă, asumate de anumite angrenaje (...)*” *Tehnologia este, prin urmare, socială mai înainte de a fi tehnică.*”. Înainte să se nască azilul există tehnologia exilării sociale a nebunului, înainte să existe închisoarea, mecanismul panoptic, există tehnologia supravegherii delicventului și a cadrilajului. La conturarea diagramei puterii concură cele două mijloace ale ei, *instituțiile* și *regulamentele*, aparatele și formațiunile discursive. Prin specificul lor, instituțiile pot capta forme de cunoaștere, pot actualiza, distribui și redistribui putere (spitalul, închisoarea, dar și, mai nou, instituțiile media).

Dacă arhiva ordonează formațiunile discursive, diagrama formalizează acțiunile, practicile, tendințele

raporturile de putere ale diverselor câmpuri sociale. Diverselor tipuri sociale le corespund modele diagramatice diferite; pentru societățile moderne disciplinare potrivit este modelul „*ciumei*”, care controlează în toate elementele și detaliile ei o societate, îi supraveghează întregul câmp. În societățile bazate pe suveranitate, mai sugestivă este diagrama „*leprei*”, în care puterea se exercită prin prelevare, separare și exilare a unor părți sociale. *Uzina* și *teatrul* corespund întrucâtva celor două tipuri, între care însă există și diagrame intermediare, prin care se indică modificările petrecute în trecerea de la un tip de putere la altul. Diagrama napoleoniană în care *disciplina* (noua societate) și *suveranitatea* (vechea societate) sunt deopotrivă prezente ilustrează amestecul de materii și funcții ce duc la apariția mutației în ordinea puterii. Fiecare diagramă este dinamică, exprimă raporturi vii, relații între instanțe, agenți și nuclee de forță mobile, fapt din care rezultă întotdeauna o inovație, o schimbare în anumite componente ale societății, „ea creează istorie descompunând realitățile și semnificațiile precedente, instituind tot atâtea puncte de urgență și de creativitate, de conjuncții neașteptate, de continuum-uri improbabile. Înzestrează istoria cu devenire.”

Totuși, diagrama, care presupune în anumite cazuri mecanismul sau ipostaza panoptică, nu este imanentă exercitiului puterii, ba poate chiar scapă posibilității de înțelegere a indivizilor sau grupurilor atrase spontan în jocul forțelor, cărora le servesc deja drept vehicul. Orice diagramă este failibilă, nu există putere absolută, nici supraveghere totală nici control radical al libertății, forță prin sine subversivă. În diagrama puterii, pe sub ea, din întunecimile neștiute ale unor forțe obscure răsar mereu agenți care îi subminează stabilitatea, care determină noi revărsări de forță, noi tipuri de relații, răsturnări de situație – apariția unui curent, a unei mode, a unei noi ideologii, a unei secte religioase, a unor lideri

carismatici, a unor epidemii sau calamități, a unor acțiuni teroriste etc. Datorită acestui fapt Foucault nu va putea elabora o filosofie a puterii ca atare, nici un tablou sistematic în care ea să capete înțeles universal. Eventual se poate vorbi de o bucătărie în care se prepară efectele de putere, sau, maximă abstractizare, de scheme strategice locale în care locul instanțelor implicare este fluctuant; la limită puterea se poate atribui și distribui chiar prin experimentul producției de hazard, ca în jocul de zaruri spre exemplu, unde anumite reguli se prefigurează după chiar prima aruncare, singura absolut aleatoare.

Cunoașterea ca practică a puterii

Vizibilul și enunțabilul cunoașterii, care în principiu devin tehnologii de arhivare, se intersectează cu raporturile de forțe, în care se diagramatizează o putere. Puterea nu este la Foucault un privilegiu, o calitate, un atribut, ci un exercițiu dezvoltat în raporturile dintre forțe multipunctuale, eterogene, adverse sau converse. Puterea *se exercită, nu se deține*, este o practică, iar nu un capital fix. Cu toate că există instituții, funcții care administrează puterea, în sine puterea *nu este o formă ci un complex*, o rețea de forțe care se izbesc unele de altele, se concurează, se ajustează încontinuu într-un mod care, la punctele de intersecție, permite trasarea curbei puterii sau schițarea unui grafic, a unei diagrame provizorii. În sistemul social polistratificat există o diversitate de forțe care, fiecare, are o putere *activă, spontană*, și una *reactivă, materială*. Fiecare element de putere este atât activ, în capacitatea de-a afecta, cât și pasiv, în cea de-a fi afectat. Actul de-a afecta este o *funcție* a puterii, receptivitatea afectabilă este o *materie*

a puterii. Curbele de putere se negociază în relațiile multiple, mai mult sau mai puțin integrate, ordonate spațial și temporal, ale acțiunilor și reacțiilor. Exercițiul puterii, integral emergent diagramei forțelor sociale, nu este izomorf administrării violenței; *supravegherea, provocarea, suscitarea, deturnarea, manipularea, compensarea* etc. sunt tot forme ale puterii.

Cum se definește o diagramă? Ea prinde contur în relațiile dintre forțe, este „*prezentarea raporturilor de forță proprii unei anumite formațiuni*”, „*repartizarea puterilor de a afecta și a puterilor de a fi afectat*”, „*amestecul de pure funcții nonformalizate cu pure materii nonformate*”. Raporturile dintre forțe și cele dintre forme vizibil-enunțabile arată modul în care se constituie diagrama *Putere-Cunoaștere*, întrucât puterea este și *formă* iar cunoașterea este și *forță*. Cunoașterea prezintă *materiile formate vizibile și funcțiile formalizate dicibile*, este funcție de *lumină și limbaj*, stratificată și arhivată. Puterea, diagramatică, mobilizează funcții și raporturi nestratificate, o distribuție de puncte singulare, de stări locale instabile. În vreme ce cunoașterea îmbracă anumite forme, puterea traversează anumite puncte, indicând raportul între acțiunea și reacția forțelor tangente. Astfel, diagrama devine „*o emisie, o distribuție de singularități*”. Puterea nu se cumulează într-un punct central, nu poate fi conservată într-un nucleu de suveranitate; ea circulă de la un punct la altul, trasează linii, curbe de forțe locale, tensiuni, rotații, reveniri, rezistențe, ce lasă să se întrezărească o linie de forță majoră, cea care dă direcția autorității într-un sistem, întotdeauna instabil, modelabil și remodelabil în funcție de rețeaua de tensiuni invizibile ale forțelor sociale. Liniile de forță nu se arhivează, ele se diagramatizează, nu constituie straturi, ci strategii, iar „*strategiile se deosebesc de stratificări tot așa cum diagramele se deosebesc de arhive*”. Forțele sociale fiind parțial necunoscute și necontrolabile, exercițiul puterii

este prin urmare afectat, rămâne la rândul-i neîntreg și necunoscut. Ca atare, în anumite situații diagrama puterii vedește răsturnări de forțe: „*O forță este afectată de altele sau le afectează pe altele întotdeauna numai din Afară. Puterea de a afecta sau de a fi afectat, puterea este ocupată în mod variabil, în funcție de forțele aflate în raport. Diagrama, ca determinare a unui ansamblu de raporturi de forțe, nu epuizează niciodată forța, care poate oricând să intre în alte raporturi și în alte compoziții (...) ... ultimul cuvânt al puterii este acela că rezistența e primă, în măsura în care raporturile de putere se mențin, toate, în interiorul diagramei, în vreme ce rezistențele se află, cu necesitate într-un raport cu acel Afară din care au provenit diagramele. Astfel încât se poate spune că un câmp social rezistă mai mult decât strategizează, iar gândirea lui Afară este o gândire a rezistenței.*”

Practica puterii nu asumă o cunoaștere suficientă, nu controlează vizibilul și nici formațiunile discursive într-o măsură ultimă. Fără a se reduce, diagrama și arhiva, puterea și cunoașterea sunt mutual presupuse, se exercită într-un complex comun: „*... niciodată cunoașterea nu trimite la un subiect care ar fi liber față de o diagramă de putere, dar niciodată aceasta nu este liberă față de cunoașterile care o actualizează. De unde afirmarea existenței unui complex putere-cunoaștere care leagă diagrama de arhivă, articulându-le pornind tocmai de la diferența lor de natură.*” Cunoașterea, prin vizibilul și enunțabilul ei produce *tablouri* (de vizibilitate) și *curbe* (regularități, repetiții), de care se servește diagrama puterii. Cunoașterea descrie formațiuni de lumină, vizibilități, trasează curbe de repetiție, formațiuni dicibile ce devin elemente în jocul forțelor diagramatice. Fiecare structură socială compune mai multe diagrame, tangente, comunicabile, cu raporturi de forțe ce se modelează încontinuu. Diagramele nu se localizează, ele circulă într-un spațiu al

libertății, delimitat de puterea de-a acționa și cea de a reacționa, a afecta și a fi afectat, libertate înțeleasă ca putere de a produce mutații.

O filosofie a puterii se delegitimează odată cu degajarea spațiului teoretic de prejudecățile tradiționale vizavi de „ființa” sau sensul puterii. *A supraveghea și a pedepsi*, dar și *Voința de a cunoaște* verifică consecințele acelor prejudecăți, specifice în special stângii politice. Foarte auster formulate ele desfășoară următoarea schiță de postulate:

a) *postulatul proprietății* – a considera că puterea aparține efectiv, în felul unui capital exclusiv, sau poate ca investitură magică (observația noastră), celor care au cucerit-o. După Foucault *puterea nu se obține, nu se posedă, ci se exercită conform unor strategii*, este „efectul de ansamblu” al pozițiilor strategice;

b) *postulatul localizării* – adică susținerea că puterea se localizează în Stat și instituțiile acestuia. Fals, va spune Foucault, pentru că Statul se constituie el însuși din multitudinea mecanismelor și sistemelor dispersate, din focarele particulare, a căror reguli de funcționare justifică ideea unei „microfizici a puterii”. *Nu există un centru singular al puterii și nici un spațiu omogen (euclidian) în care ea să se distribuie, ci mulțimi de situații locale din a căror întâlnire emerge diagrama non-sistemică a puterii*;

c) *postulatul subordonării* – puterea de stat este subordonată unui anumit mod de producție. Dimpotrivă, economia, relațiile de producție presupun deja anumite mecanisme ale puterii care mobilizează din interior indivizii umani. Microanaliza funcțională foucaultiană pretinde că „focarele de putere” și „tehnicile disciplinare” se articulează unele pe altele, organizând instituții care acaparează, controlează, supraveghează sau exclud indivizii (familia, școala, cazarma, uzina, spitalul, închisoarea etc.) Segmentele puterii se ordonează într-un spațiu serial, neeuclidian,

lipsit de o unitate transcendentă sau de un centru global;

d) *postulatul esenței și atributului* – după care există dualitatea dominatori-dominați, unde raportul de putere se realizează printr-o esență, sau atribut al dominatorilor. Idee cu care, iarăși, Foucault nu va cădea în acord, pentru că *puterea nu este o esență (eventual metafizică) ci un mod de operare, nu este un atribut ci un raport*, “relația de putere reprezintă ansamblul raporturilor de forță, ea netrecând în mai mică măsură prin forțele dominate decât prin cele dominatoare, ambele constituind niște singularități.”;

e) *postulatul modalității* – anume, că puterea ar avea modurile propagandistice sau coercitiv-punitive prin care ar gestiona ordinea, rolurile sau funcțiile conform cu o schemă proprie, supraindividuală. Împotriva acestuia, trebuie remarcat că puterea nu acționează prin intermediul ideologiei, violenței sau propagandei, nici atunci când se adresează direct sufletelor sau când acționează asupra corpurilor. Mai eficiente decât violența și represiunea sunt *disciplinarea, repartizarea, inserierea*, mai persuasivă decât ideologia este „*producerea de adevăr*”;

f) *postulatul legalității* – care pretinde că puterea de stat se exprimă prin lege, stopând sau controlând ilegalitățile. Vizavi de acest punct Deleuze îi recunoaște lui Foucault extraordinara abilitate de-a fi refutat diferențierea brutală dintre lege și ilegalitate înlocuind-o cu mai potrivita corelație *legi-ilegalisme*, de unde concludem că „legea este întotdeauna o compunere de *ilegalisme pe care ea le diferențiază formalizându-le*”, adică propunând enunțuri cu pretenție de adevăr, creând situri discursive ce pot fi speculate. Ideea ne poate extorca, vădit, inocentele credite investite în imaginea paternalist-protecționistă a puterii, cele ce-i garantează în bună măsură funcționarea. Cu o luciditate aproape de cinism Foucault recunoaște în lege discursul

secret de care puterea se prevalează pentru a gestiona ilegalismele. În sens foarte general, privilegiul puterii revine la a controla și repartiza ilegalismele – adică a produce formațiuni de expresie cu rol în convertirea tensiunilor dintre forțe.

Abia acum devine evident raportul de condiționare reciprocă dintre cunoaștere și putere, dintre dicibil și vizibil, dintre *a arbiva* și *a diagramatiza*, raport rezumat oarecum sentențios de către Deleuze, în spiritul ideilor din *A supraveghea și a pedepsi*: “*Nu există vreun model de adevăr care să nu trimită la un tip de putere, nu există cunoaștere și nici chiar știință care să nu exprime sau să nu presupună în act o putere pe cale de a se exercita. Orice cunoaștere merge de la un vizibil către un enunțabil, și invers; cu toate acestea însă, nu există nici o formă comună totalizatoare, și nici măcar conformitate sau corespondență biunivocă.*”

Puterea și pliul subiectiv

Cel care înțelege, gândește, face nu mai este, la Foucault un Subiect, un *cogito* rațional. Limba însăși înțelege; instanța subiectivă, provizorie, nu există ca centru etern de activitate de înțelegere, un laborator intențional – așa cum credea întreaga modernitate -, ci se constituie în pliul ivit din afectarea vizibilului de către dicibil. Dominația *cogito*-ului de-a lungul modernității a făcut tocmai ea ca omul să rămână invizibil, ascuns de ostentația cu care i se clama atributul central. O naștere, sau mai bine spus o descoperire a omului se produce pe măsura recesiunii *cogito*-ului, prin punerea în lumină a iraționalului, anomaliei, delicvenței, sexualității, alienării, într-un cuvânt a întregii regiuni crepusculare ce nu poate fi redusă la și nu poate fi dedusă din exercițiul *cogito*-ului. Umanismul recent, antropologia, vitalismul

sau biopolitica, bioetica survin pe măsura recesiunii Subiectului modern și a eului de tip *cogito*, fază ea însăși tranzitorie dacă ne gândim că resurecția discursului, a limbajului tinde să arunce iarăși în uitare preocuparea pentru om. Subiectul are de acum valoare funcțională, este un terț ivit între limita a ceea ce *se vede* și a ceea ce *se spune*, adică între *Lumină* și *Limbă*. Cu ceea ce impropriu s-a considerat a fi subiect, în fapt survine, se produce acțiunea gândirii, nici vedere pură, nici spunere curată, ci afectare a uneia prin cealaltă, de unde nu se iscă adevăruri, de unde rezultă enunțuri care spun ceva semnificativ despre relația *activ-reactiv* a forței vizibilului cu forța limbii, proces sau schiță a unei diagrame epistemice. Aceasta ar fi strict condiționată de vorbirea impersonală, de suma enunțurilor, a textelor, a rostirilor prezente într-o anumită epocă, fatalmente finite. *Se vorbește, se spune*, ființa-limbaj a fiecărei epoci este corpusul ce determină așezarea straturilor cunoașterii și, într-o măsură semnificativă, evoluția diagramelor puterii.

Deși nu este primul care să fi degajat o atare idee, filosofia lui Foucault se scrie în consecința „morții subiectului”, criză încă mai radicală decât moartea lui Dumnezeu. Nu mai există acum o entitate „subiect” definită prin coincidența esențială cu sine, ci o „funcție-subiect”, sau dacă vrem, un proces de pliere a interiorității în fața ofensivei aceluia Afară - “interioritate a exteriorului”, lume sau Dumnezeu -, în urma căruia survine așa-zisul *sine*. De ce se pliază funcția subiect? Pentru că tensiunile declanșate de acest Afară trebuie diagramatizate pentru a fi dezamorsată ofensiva lor disolutivă, iar pentru asta e nevoie de un operator. Adică trebuie un operator între forța vizibilului și foșnetul impersonal al limbii, al cărui rol va fi tocmai conversia în straturi de sens/adevăr a diagramelor de forță. Explicând punerea în act a funcției-subiect Foucault elaborează una dintre cele mai originale interpretări ale istoriei gândirii,

pe care mai în ton cu spiritul autorului am numi-o dispunere stratificată a epistemelor. Gândirea ca atare, ca funcție cu finalitate istorică, se naște ca proces de pliere a interiorului, încastrat în conjuncțiile diagramatice ale lui Afară - non-eul, diferitul, dublul -, "*lăuntru* este întotdeauna încrețirea unui presupus Afară". Tipurile filosofice se particularizează tocmai prin maniera specifică de-a produce pliul subiectivității, exercițiu cu performanță ultimă la nivelul puterii. Tipul grec, spre exemplu, inventează stăpânirea de sine, *enkrateia*, ca putere asupra celorlalți, ca legitimitate pentru a reglementa virtutea, politica, cetatea, familia, sexualitatea etc. Omul grec este consecința deturnării diagramelor violenței în pliuri ale subiectivității, replierea libertății individuale pe forța naturii sau a societății.

Contrar unor filosofii raționaliste, Foucault așează la temelia proceselor de pliere nu exercițiile interrogative, nu mirările teoretice, nu curiozitatea intelectuală, ci mult mai ordinarele nevoi de nutriție și sexualitatea. Atât foamea cât și sexualitatea produc forme de autoafectare, descriu cute de non-sine în chiar economia sineității, provoacă interioritatea la pliere, proces ce se va desfășura în patru faze: *i*) plierea materială sau corporală; *ii*) plierea raportului de forțe, curbarea spațiului de tensiuni; *iii*) pliul cunoașterii sau adevărului; *iv*) pliul lui Afară, cel care favorizează reveriile absolutului, iluzia nemuririi, a salvării, etc. Cele patru faze corespund, poate întrucâtva forțat, cauzelor aristotelice; oricum nu e greșit să le considerăm tot atâtea trepte ale individuației, momente necesare într-o genealogie a interiorității. O repetăm, subiectul nu este cineva dat definitiv, ci doar o *conjuncție de elemente de pliere* prin care se setează cunoașterea și se curbează liniile de tensiune ale puterii exterioare.

În jocul dintre cunoaștere și putere, pe care subiectul îl arbitrează, devine posibilă cristalizarea unor tipuri corespondente de ontologie, lipsite de

universalitate, strict istorice. Prima ar fi aceea a *Ființei-cunoaștere* care se ocupă de raporturile vizibilului cu enunțabilul, ale luminii cu limbajul, reciproc inconvertibile. A doua, o ontologie a *Ființei-putere*, care stabilește variațiile diagramelor de forță, de la o epocă la alta. În sfârșit, o ontologie a *Ființei-subiect*, ființa-sine, configurată prin înregistrarea actelor de pliere ale interiorității, a modurilor și „locurilor prin care trece” pliul; e vorba de tipuri ontologice care ar descrie cvasi totalitatea actelor semnificative înregistrate de o arhivă pe care dacă vrem, o asimilăm istoriei umane. O dată cu asta trebuie recunoscut lui Foucault, meritul de a fi desțelenit solul unor explicații dintre cele mai interesante, unele poate încă stranii, dar infinit fertile.

Observații

a) Mai întâi *cunoaștere*, unde se întâlnesc vizibilul și enunțabilul. Însă cunoaștere nesistematică, pentru că lipsește subiectul, intenționalitatea, continuitatea istorică, apelul la origine, agregarea diversității vizibile și a celei enunțabile. Cunoaștere fără „cine”, efect arhivistice produs în conjuncțiile pliului subiectiv de ceea ce se vede, ceea ce se petrece și ceea ce se spune – lume, istorie, limbă. Subiectul absentează de la propria apariție, este decalat de contextul producerii de efecte de cunoaștere, plutește ca derivație în jocul forțelor impersonale. Foucault practică o descriere apofatică a categoriei subiectivității (Blanchot), pe care o descarcă de atributele cu care o investiseră o îndelungată tradiție: identitate, centralitate, raționalitate, cogito, normalitate, intenționalitate, voință. Subiectivitatea se produce ca efect în spațiul de joc al tensiunilor create de diversitățile, disjuncțiile, întâlnirile și separările forțelor lumii. Nu se poate spune *ce* sau *cine* este subiectul, ci

numai *unde* e, se poate indica locul survenției lui contextuale, semidefinite, funcționale. Performanțele lui, a cunoaște, a face, a produce rămân afectate de contingenta radicală ce-l marchează în chip principal.

b) Apoi **puterea**, ca joc al acțiunilor și reacțiilor, al puterii de a afecta și de a fi afectat, ce implică pluralitatea centrilor existenți în rețeaua socială. Inconsistența subiectului declină posesiunea puterii. Nu există *cineva* care ar avea putere, există în schimb *ceva* care o ghidează, o distribuie și creează cu ea diagrame de raporturi, influențe, efecte regionale. Puterea globală nu e decât o sumă nerealizată, o diagramă virtuală, tocmai pentru că în esența exercițiului de forță stăruie forma de rezistență. Ceea care rezistă e tocmai viața, tocmai libertatea, singura putere ce nu se agregă, ce nu concurează, ce nu diagramatizează. Nu se trăiește *prin* sau *pentru* cineva, nu ești liber *prin* sau *cu* cineva. Puterea poate îngădi, poate reprima sau dizolva altă putere, dar nu o viață, nu o libertate. Moartea nu poate fi decisă de cineva, nu poate fi administrată chiar dacă o putere exterioară o poate programa. Moartea e un *a priori*, puterea sustrasă oricărei puteri. Ea *se întâmplă*, nu se distribuie. Puterea de a muri e chiar secretul, marele secret al viului, argumentul împotriva totalitarismului puterii, marea subversiune prin care viul scapă diagramatizării.

Cu toate astea relația cu moartea diagramatizează timpul – în curba căruia se întâlnesc viața, istoria și subiectivitatea -, ceea ce vom încerca să ilustrăm în aplicația de mai jos. Numim experiența ucronicului în relație cu moartea diagramă a „zilei de mâine”.

VEZI FOTO ANEXA PAGINA 165

Aplicație: între strategiile de seducție și cele de asediere

Diagrama „**zilei de mâine**” vizează configurarea strategiilor și prospecțiilor eului, colectorul unei arhive personale indefinibile, în relația lui cu imediatul radical, care e în același timp transcendența lui temporală, ziua de mâine.

Elementele diagramei: - **cele trei cercuri**: a) cercul vieții în înțelesul ei metafizic (*se trăiește*); b) cercul istoriei, ca perimetrul formal a ceea ce *se petrece*; c) cercul subiectivității care, conform filosofiei foucaultiene, deține pliuri, arhive, strategii.

- **linia timpului**, pe care lunecă întreaga schemă a subiectivității, relaționate istoriei și vieții.

- „**coconul**” **subiectivității**, figura coextensivă relației cu sine temporale, în care sunt dispuse arhivele memoriei (briza memoriei), trecutul ca istorie și viață. Cele trei puncte temporale marchează această schemă:

a) **punctul nașterii** sau transcendența începutului;

b) „**Eu aici**” sau imanența vagă, punctul coincidenței formale a eului cu sine, fisurat în permanență de caracterul principal evanescent al prezenței;

c) **lovitura morții**, care în necesitatea ei inactuală descrie *arcul timpului*, cel în care se deschide flora tuturor proiecțiilor sau potențțiilor (spectrul proiecțiilor).

Lovitura morții marchează limita absolută, formală, a caracterului prospectiv al eului, de aceea este așezată la capătul florei proiective, ca eveniment-cezură. Moartea patinează nevăzută cu un pas mereu înaintea mea pe arcul timpului. Distanța între „eu aici” și lovitura morții creează „ziua de mâine”, posibilitate relativă imposibilității morții. Intersecția lui „eu aici”, a imanenței vagi cu moartea revocă, compromite ziua de mâine.

Diagrama „zilei de mâine”, a ucroniei, exprimă caracterul pozitiv al irealului, arcul iluziei, încărcătura lui *a putea să fii*, care se constituie prin strategii de escamotare a iminenței morții. „Astăzi” este o durată psihică, spațiul, intervalul meu de siguranță. „Astăzi” nu pot muri, mâine cine știe. Totuși, „astăzi” știu că trăiesc tocmai pentru că deja sunt afectat de eventualitatea ca mâine să mor. Diagrama „zilei de mâine” mă restituie puținței de a fi azi, care însă, pentru că a colectat în ea toate posibilitățile, îmi strecoară insidios masca morții.

Relația cu viitorul se afirmă prin *strategii de seducție*. Moartea, dejucând strategiile mele de seducție în raport cu viitorul, mă copleșește prin *strategii de asediere*. Moartea se produce, se petrece, vine adică din cercul istoriei și al vieții către cercul subiectivității, atunci când „ziua de azi” își vede dezactivate strategiile de seducție, prinsă în asediul „zilei de mâine”. Moartea, acel *azi al zilei de mâine* sau, tot atât de bine, acel *mâine al zilei de azi*.

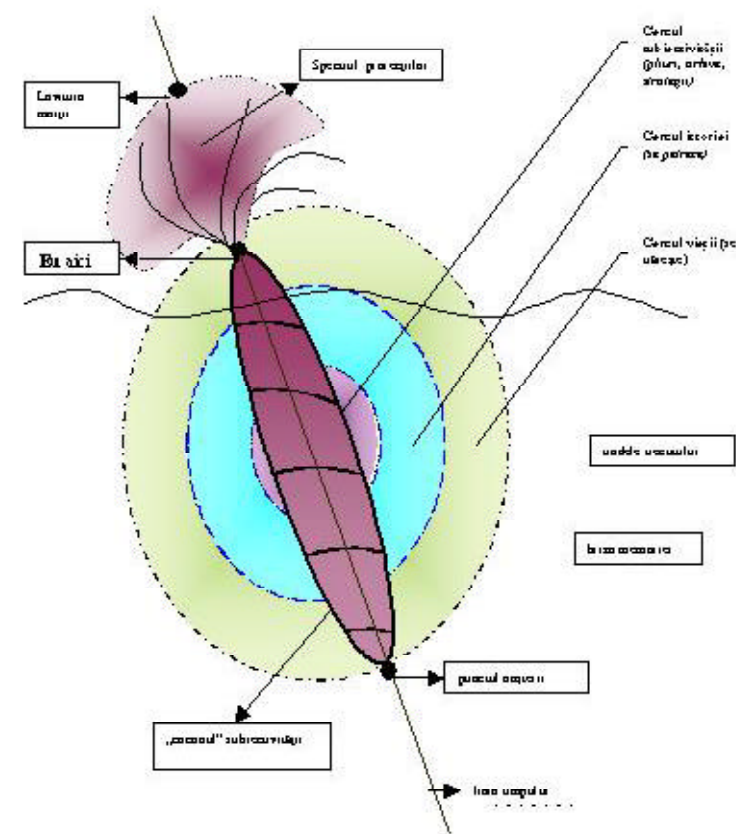
Strategiile de seducție sunt schemele cele mai largi în care se manifestă caracterul proiectiv, intențional, modul activ, ofensiv al relațiilor eului cu propriile posibilități, cu mediul și cu timpul. Tot ceea ce se dorește, se imaginează, se intenționează, se face, tot ceea ce are principiul sau originea, un *arhé* în subiect, este element al unei strategii de seducție. Moartea devine, dacă nu unicul eveniment, oricum cel mai determinant, dintre cele care nu se produc în conformitate cu o strategie de seducție. Paciența radicală a subiectului, faptul de-a fi lovit fără șansa contraloviturii, descrie moartea sub modalitatea unei strategii de asediere, adică ceea ce impune un eveniment căruia subiectul nu poate decât să i se supună, ceea ce dezactivează caracterul proiectiv al eului.

Posibilitatea ca subiectul să-și dorească, să-și proiecteze sau să intenționeze propria moarte nu fisurează schema ca atare. În primă instanță ar părea că,

odată intenționată sau inițiată, în gestul suicidar de exemplu, moartea este asimilată unei strategii de seducție. În realitate, însă, moartea nu se produce ca urmare a unei intenții, nu este consecința naturală a gestului suicidar. Chiar și suicidarul este pacientul unei strategii de asediu, în măsura în care devine clar că moartea lui survine, e drept după un program și într-un ritm modificate, asemenea oricărei alte morți. Faptul că uneori intenția nu se finalizează, că gestul curmării proprii vieți nu se finalizează, totuși, cu o moarte, confirmă teza noastră. Mai clar spus, se poate intenționa curmarea vieții, dar nu se poate intenționa moartea. Este posibilă dezvoltarea unor strategii de negare în raport cu și pe umerii vieții, care încă se scurge, încă mereu este activă, dar nu se poate proiecta pozitivul actului morții. El, suicidarul, nu poate produce moarte, cu toate că poate încerca gestul autonegator. Finalizarea lui depinde în aceeași măsură de lovitură finală a morții, adică de-o strategie de asediere.

„Mâine” e masca lui *afară*. Ca încă *afară*, repartizez mereu moartea zilei de mâine, îngroșând cusătura pliului „Eu aici”, juisând în victoria vană a clipei ce mi-e dată. Întrucât „mâine” e imediatul, nu există timp mai îndepărtat decât „mâine”, tocmai pentru că el îmi poate livra infinitul distant al morții. „Ziua de azi” este barajul, strategia mea de apărare, polița de asigurare a lui „sunt încă aici”, ecranul de protecție în relația cu moartea. Trag „ziua de mâine” ca o perdea peste masca morții. Consumată ca infinită posibilitate a lui acum în raport cu transcendența lui „mâine”, imanența vagă a lui „acum” oferă cadrul tuturor deplierilor, tuturor consacrărilor, tuturor realizărilor, între care purele proiecții nu mai pot fi deosebite de actele efective, pentru că toate sunt contingentele irealității „zilei de mâine”. Într-o propoziție, diagrama „zilei de mâine” arată cum determinarea pozitivă a tuturor programelor subiectului în raport cu viața nu sunt realizări prospective de largă viziune, ci

efectele sistematice ale nerealizării „zilei de mâine”, elemente ale ucroniei. Pentru a-l parafraza pe Celan, care spune într-un vers, „*cu cât sunt mai mult eu, cu atâta sunt mai mult un altul*”, am zice: cu cât mai mult tind să fiu *aici*, cu atâta viața mea e în *altă* parte. Moartea nu e o consecință a strategiilor seductive, ci tocmai o condiție a lor. Însă moartea absentă, remisă „zilei de mâine”, forma diacronă a ucroniei, caracterul pozitiv al absenței.



The Rhetoric of “Revolution” Dismantled: The Case of Communist Propaganda

Abstract: This paper issues a highly controversial point: is there possible that a concept of ‘revolution’ can legitimize the historical revolutionary action and, if yes, how could this be possible? This debate on revolution is a subsequent part of a larger puzzle: the hermeneutics of the historical fact. Roughly explained, the concept of ‘revolution’ is the major piece of a ‘revolutionary rhetoric,’ which generates the interpretation of the historical fact. Samples are offered by means of the concept of ‘revolution’ issued by modern historiography. The case focuses on three main parts: a brief debate on the concept of ‘revolution’ viewed by the apologists of the French Revolution and their adversaries; a critique of Marx’s and Lenin’s ideology of revolution; finally, an illustration of a rhetorical dismantle of ‘revolution’ at hand in Kenneth Burke’s comments on Marxist ‘revolution.’

“Madness’ is but meaning carried to the extreme”
Kenneth Burke

1. The Rhetorical Imaginary of a “Revolution” (France 1789-1799)

As the historians of the Revolution thoroughly suggest, “only with the French Revolution did the concept of ‘revolution’ take on its modern meaning”¹. Long since that moment, for philosophers and historians Revolution meant “the very opposite of the idea of ‘irreversible change’ or ‘total change’ with which the later term came to be associated”². Locke, in his *Second Treatise of Government*, presents the “dissolution of government” as a return of the legislative power to the hands of its original

**Ștefan-Sebastian
Maftei**

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

Key words:

revolution, rhetoric, history, communist propaganda, Marx, the French Revolution

beholder, and Hobbes describes the events in England between 1649 and 1660 as a “Revolution” and a “circular motion of Sovereign Power”³.

As an event endowed with a “battering charge” of political imagination, French Revolution is often described as the expression of a *rhetoric of national regeneration* brought in front of the National Assembly carrying “a unifying political charisma to replace sacred absolute monarchy”⁴ in a tremendous display of force. This display resided in a staged symbolic festival in which citizens were to invoke certain formulas and words as “revolutionary incantations”: nation, constitution, law, regeneration, virtue, and vigilance.

The first two sources describing French Revolution as a “war of words” and the inauguration of a new kind of political rhetoric (which is partially functional even nowadays after more than 200 years in our political democratic life) were La Harpe (*Du Fanatisme dans la langue révolutionnaire*, Paris, Mignet, Year V, 1797) and L.-S. Mercier (*Néologie ou Vocabulaire de Mots nouveaux, à renouveler, ou pris dans des acceptions nouvelles*, Paris, Moussard et Maradan, Year IX, 1801).

La Harpe analyses the linguistic particularism of the Revolution, naming it “the language of the Revolutionaries” and “a powerful system of symbols”⁵. Mercier also speaks of a “republican language”, and considers it as the counterpart of the “language of the Court”. La Harpe, though, shows little consideration for this kind of alteration and brutality towards the old models. He speaks of the “abuse of words and malicious alteration of their meaning”⁶, making an analogy between the “dreadful chaos created by the writers of the Revolution” and the Reign of Terror on the streets. The “empty, hollow language” of the Terror and of Jacobinism displeases him and, for this reason, he concludes:

“Calling people names abusively, that is to say using words that have no sense, that was to pass the sentence to death” (...) “It was all those empty, hollow phrases, and even those which were the most unintelligible, which bonded the prisons and the scaffolds together”⁷

To Mercier, an adversary of the new *régime*, the abuse of words is the product of an “ambitious demagogic horde” which “created for itself a language calculated to deceive and seduce the multitude”, but which, in the end, managed to make itself “understood” and to “succeed”. Nevertheless, introducing a new language in society during the Revolution was not only a question of linguistics or of terminology⁸. It was a real “desecration” of the world’s religious order, and because of this Revolution should be understood as a Revolution “in words”, as an attempt to legitimate *de iure*, from a political point of view, the movements of the masses.

From this vantage point, the new revolutionary language becomes part of a “logomachy”, a “political struggle around the language, which is conducted through the language itself and which appeals to (the ‘modern’, enlightened) linguistic science and an (archaic) mythology of the powers of the Word”⁹. This interest in language stems from a certain epistemology of language (accepted both by the royalists and by their opposite party): the epistemology of the direct *representative feature* of language. It was said, a word represents the idea of a thing; “any disturbance in the realm of vocabulary reflects or forecasts a disorder in the realm of mental representations”¹⁰. Therefore, “each lexicological skirmish is thought to project them into the heart of reality in exactly the exact same way as each revolutionary ‘novelty’ (of that they are quite sure) cannot fail to disturb the language”¹¹.

Three consequences derive from here for the future accounts on political language. Firstly, because of the

fact that the transition from things to words can function just as well also the other way around, it follows that *language is utterly powerful and dangerous*, and therefore, those who use words against their political enemies must be reduced to *silence*¹². Secondly, the language of the Revolution, as suggested by scholars¹³, launches the theme of the “language of the part” seeking to take over the “language of the whole”, as a direct consequence of that group’s claim to be considered as *the totality*.

Thirdly, by “sacrificing politeness to truth”, as the utopian dream of the revolution would do, the language becomes *harsh and violent*, being “definitionally transparent”, bringing us face to face with “the brutality of an order of discourse which is wholly identifiable with a discourse on order”¹⁴. This, paradoxically, renders the task of the opponents of this type language (the rationalistic writers of the Enlightenment) almost impossible, for, consequently, they have to adapt their language, inasmuch as they want to criticize it, to the more and more energetic and neological force of the Revolution.

Summing up these results, we come to the main characteristics of “revolutionary” language: *effectiveness, totality and directedness*. These main features will be “handed down” to the following “revolutionary” rhetoric of the XXth century, which will assume the modern “logic” of the French Revolution.

Therefore, the fact that the French revolutionaries developed their own *revolutionary rhetoric* (consisting of utopian intentions and expectations), thus legitimizing¹⁵ its own political actions, is an unquestionable political fact. The fact that this model inspired other revolutions or revolutionaries is also unquestionable. But, from these facts though, one still cannot draw the conclusion that, from this moment on, the history of Europe will be governed by the logic of revolution.

The main problem for the historiography of the French Revolution is that of establishing its true character: was it a social or a political Revolution after all? For almost a century (1850-1950) the Marxist historians (Marx himself included) insisted that French Revolution was the model for any “*bourgeois* revolution” being a social upheaval; its aim was to overthrow the absolutistic political order or monarchy, to establish a new social order, to *stage* the *bourgeoisie*. However, the Marxists developed a historical scenario of the Revolution upon an inherent historical *teleology* that, in the end - as we shall see - turns to be the result of pure rhetorical invention.

The first authors to assault the Marxist stronghold of “Revolution” were François Furet and Denis Richet, (*La Révolution française*, Paris, 1965). At the core of the Marxist interpretation of the Revolution, Furet saw two major claims: (1) that it was a class struggle and (2) a “bourgeois revolution” which overthrew feudalism in order to establish a bourgeois and capitalist France¹⁶. Furet knew very well also that Marx derived these issues from the French liberal historians of the Restoration: F. A. Mignet (1796—1884) - *History of the French Revolution* and François Guizot (1787–1874). In fact, Furet himself explains Mignet’s view on the Revolution as a result of a strong belief in historical determinism:

“Thus Mignet saves his philosophical reading of the revolutionary events at the cost of logical inconsistencies. The year 1789 was inevitable, an event prepared beforehand by the entire evolution of the Ancien Régime; yet it provoked tremendously hostile reactions on the part of individuals and classes with enough strength and freedom of action to oppose it. The “second revolution,” that of 1792, made by the “multitudes” against the middle class, does not possess the dignity of the first, since it did not correspond to any larger necessity of history. It could not, by definition, create institutions or laws since its violence was entirely defensive; and yet it

too was inevitable, if only temporarily, as a provisional line of defense for the first revolution. In this manner the determinist interpretation is able to encompass all the detours of revolutionary politics in the name of a grand design, as in Joseph de Maistre, though in a completely different sense. Even those struggles most closely tied to personal rivalries draw their *raison d'être* from the two provisional ends of the Revolution, to destroy the Ancien Régime *and* push back the enemy, in order to restore it to its normal course, its original social base and project, the establishment of the rule of law. The dictatorship was a parenthesis necessary for the establishment of liberty; the rule of the people was the necessary instrument of middle-class government"¹⁷

In Mignet's view, there were in fact two Revolutions: the first Revolution of the bourgeoisie -(1791) and the second Revolution of the People (1794). As Furet explains, after Guizot and Mignet, Marx also provided a social interpretation of 1789, in modified terms. Marx too claimed that the bourgeoisie crowned its domination by seizing political power. Thus, the bourgeoisie established a representative democratic state, the successor of the absolute monarchy:

"That is to say it established a public sphere that appears autonomous—radically separating the political from the societal realm—but which remains dependent. This state appears autonomous because its representative character expresses the separation of society from the state, and its democratic character (its universality) expresses the abstract equality of the citizen relative to the individual's real situation in civil society. This autonomy, however, is a lie: the state is merely the communitarian mask for a social reality marked by private individualism; a simple alibi that provides the illusion of equality in an inegalitarian world. The separate individuals of modern civil society have alienated themselves within the imaginary community of the state. (...)

This dialectic between the social and political realms provided Marx not just with a general interpretation of the Revolution but with elements for charting its course. As an exemplary expression of modern politics, the French Revolution disclosed with exceptional clarity what Marx called "the state's idealism." This was the significance of 1789, but even more so of 1793 and the Jacobin dictatorship, during which period the revolutionary spirit was revealed in its most radical form. But in this unequal contest, where the social man was the real basis of the imaginary, political man, civil society ended up recovering what the Revolution had temporarily usurped. If 1793 had been the apogee of the citizen's emancipation, Thermidor 1794 was its truth."¹⁸

The story has been completely rewritten; Marx finally found the "scientific" explanation for the two Revolutions: the first (1789) was *bourgeois*, severing the state from the real political individual (a *state idealism*); the second (from 1793 to 9th of Thermidor/July 27, 1794)¹⁹, patterned by massive terror and bloodshed (the Jacobin dictatorship), was the real "revolution of the people".

Lenin, however, legitimizing his own Russian Revolution (and Reign of Terror), emphasized the *act* of the Revolution and its necessity²⁰; the French Revolution appears as an "epic drama (...) as a succession of regimes punctuated by violent acts in which the bourgeoisie struggled with and triumphed over a formidable counterrevolution"²¹.

As Hobsbawm's remarks thoroughly suggest, the French Revolution as a moment of history had nothing to do with the aspirations of a Communist review. Such unhistorical, i.e. teleological judgments are irrelevant to the study of these phenomena:

"There was not, in 1789, a self-conscious bourgeois class representing the new realities of economic power, ready to take into its own hands the destinies of the state, eliminating the declining feudal aristocracy; and

insofar as there was such a class in the 1780s, a social revolution was not its object, but rather a reform of the institutions of the kingdom; and in any case its conscious objective was not the construction of an industrial capitalist economy”²²

This conclusion resists *even if* (as we have seen) *the utopist scenario circumscribes the intentions or expectations of those who made the Revolution:*

“Such phenomena are usually associated with declarations of intent before, during, and after the event, and the temptation to judge them accordingly is great, all the more so since those who occupy the main parts in these dramas are usually rational, goal-oriented, problem-solving decision makers, “engineers of men’s [bodies and] souls,” to adapt the phrase of one of them (Stalin)”²³

2. The Uses and Abuses of Revolution: Marx and Lenin

Considering what has already been said, we can say that one of the main issues of the Marxist social theory was the “materialist-dialectical”²⁴ establishment of a non-stratified structure of social order. This is already obvious in the Marxist remarks on the French Revolution. Moreover, in his account on The French Commune of 1871, Marx saw the weakness of that movement as a failure resulting from the attempt to launch a revolution while still wanting to keep intact the structure of the state: “. . . the working class cannot simply lay hold of the ready-made state machinery, and wield it for its own purposes.”²⁵ You cannot seize the power without smashing the entire structure of the existing state. This was a lesson that Lenin will never forget.

Even though revolution seems to be only one stage in Marx dialectical-historical program, it remained an obscure spot on his rationalistic firmament. Another big failure of Marx of Marx was his deception regarding the historical fate of his predictions about the overthrow of the bourgeoisie in the most advanced of the capitalist countries of the time, England. The development of communism as a theory, obviously, is strongly related to its concept of revolution. The doom of the latter is a prophetic sign for the debacle of the former. The key points of this debate on the revolution were, firstly, the presence of optimal developing conditions for a revolution, i.e. the advanced industrialization and the accumulation of capital, and secondly, the historical manner in which the revolution occurs. We are tempted to assert - “Marx thought of a mass revolution planned and organized by the trade union, and not of a coup organized as a conspiracy and fought by a group of quasi-anarchists. His theory tried to answer the question: *What is a communist class revolution?*” Did the next subsequent question, of “*Who leads a revolution?*” remain unanswered, as the historians declare?

Apparently, we are inclined to say yes. But this draws a thick ethical line between Marx and the others who performed a real revolution, like Lenin and Mao, saving Marxism from the Marxists and thus leading the way to a next form of Marxism, which could be, in principle, a “decent theory”.

In this respect, I would put my confidence rather in the astuteness of the argument than in the “cunning of Reason”. For Marx, the agent of the revolution is the “class consciousness”, a concept that mesmerized the Marxists, but remained as unclear as ever from the very moment it was brought about. By advocating a society without classes endowed with a new, superior ethics (common interest, common good), Marx planned the

transforming of the revolution from an anarchical, non-rational act to a legitimized rational/civilized venture. Nevertheless, besides the sociological contradictions of the mass revolution²⁶, the “revolutionary practice” campaigned by Marx clearly indicate the “transformation” of the individual purpose into a common purpose, which is also “shaped” by the force of the circumstances (circumstances were always an excuse to legitimate the terror of the revolution). This common purpose is the voice of an objective or structural rationality²⁷, which operates *dans les coulisses* to secure the outcome of the revolution, facing also the capitalist alienation of man, “which obstructs the development of class consciousness”. This fuzzy dialectical understanding of the relation between “objective” and “subjective”²⁸ captures the way from intention to outcome²⁹. For Marx, the issue that remained unsolved was the presence of the revolution with a rational outcome that would result from an unintentional (necessary) practice. This sudden gaining of a revolutionary consciousness is explained through the thesis of the “explosion of consciousness”³⁰. This thesis obviously stands in contrast to the desired self-education, by which the working class acknowledges its interests.

The legitimized venture of the revolution is disclosed by its revolutionary practice: Marx’s revolution is sectarian in essence; it implies what is scientifically called as a “revolutionary polarization”, severance of classes. Secondly, this type of proletarian revolution implies, as David Lockwood, following a Durkheimian model, suggests, “the actor’s non-rational commitment to ultimate ends”³¹, patterned by the involvement in *rituals: the ceremonial occasions* (celebration of collective values and beliefs), *familiarly tendency towards oligarchy* (transformation of organizational means into ends in themselves), *the ritual action of membership experience* into an organization.

Lenin drew further consequences from Marx’s analysis of revolution³². In his *What Is To Be Done?* (1902), he totally rejected the standpoint that the proletariat was being driven spontaneously to revolutionary Socialism by capitalism and that the role of the party must be only that of the struggle of the proletariat’s diverse sections on a national and international scale³³. As he puts it in a famous paragraph,

“We have said that there *could not have been* a Social-Democratic consciousness among the workers. It would have to be brought to them from without. The history of all countries shows that the working class, exclusively by its own effort, is able to develop only trade union consciousness, that is, the conviction that it is necessary to combine in unions to fight the employers, and strive to compel the government to pass the necessary labor legislation, and so forth. The theory of socialism, however, grew out of the philosophical, historical, and economic theories elaborated by educated representatives of the propertied classes, by intellectuals”³⁴

So, in order to avoid Marx’s theoretical dilemmas the Gordian knot had to be cut: why argue with these subjects? Surely, there was nothing spontaneous in a revolution and nothing miraculous in its nature; so, we should “give history a push” and lead the workers towards revolution, with the help of the revolutionary intellectuals, the *propagandists*. The Machiavellian politics of Marx has finally reached its climax: the end of the revolution (whatever this might be³⁵) is more important than the means through which it is done.

Lenin looked for the possibility of a revolution in Marx’s words and found it in the very essence of Marxism: class consciousness. However, there was a disagreement in this point: Lenin asserted that class consciousness came from ‘knowledge’ rather than from ‘experience’, and so he repudiated a fundamental tenet

of Marxism. But, for Lenin, his explanation was not inexpedient, and suited the circumstances; it gave him the right to write history by himself with the help of his idea of an elite “vanguard Party”. As he believed, the masses had to be ruled by the party and the main instrument for education was *propaganda*³⁶. The Bolsheviks were the first to accept officially, as a part of their ideology, the modern means of communication. Moreover, Lenin carefully distinguished between a propagandist and a simple agitator:

The propagandist dealing with, say, the question of unemployment, must explain the capitalist nature of the crisis, the causes of their inevitability in modern society, the necessity for the transformation of this society into a socialist society, etc. In a word he must present “many ideas,” so many, indeed, that they will be understood only by a (comparatively) few persons. The agitator, however, speaking on the same subject, will take as an illustration a fact that is most glaring and most widely known to his audience, say the death of an unemployed worker’s family from starvation, the growing impoverishment, etc., and utilizing this fact, known to all, will direct his efforts to presenting a *single idea* to the masses, e.g., the senselessness of the contradiction between the increase of wealth and the increase of poverty; he will strive *to rouse* discontent and indignation among the masses against this crying injustice, leaving a more complete explanation of this contradiction to the propagandist. Consequently, the propagandist operates chiefly by means of the *printed* word; the agitator by means of the *spoken* word³⁷.

The Bolsheviks acted using a profoundly ideological rhetoric. They saw ideology as a part of education. It is noteworthy that in 1920 the supervision of much of this work was delegated to a special commission, *Glavpolitprosvet*, which was a department of the Commissariat of Education. A synonym for propaganda in

early Bolshevik phraseology was “political education work” or *politprosvetrabota*.

Lenin converted the idea of the cultural backwardness of Russia into an obsessive challenge, thus bringing to mind the idea of the need for liberation (with political education as a remedy) and creating for himself the image of a moral leader. People’s “full potential” was not recognized by the *ancien régime*, he said; someone had to actualize its complete awareness. For Lenin, “learning” socialism was the ultimate solution. Therefore, “teaching people the fundamentals of knowledge and spreading the Bolshevik message were inseparable in Bolshevik opinion”³⁸.

Other commentators affirm that Lenin took full advantage of the old nationalistic rhetoric of the Tsarist regime and of the symbolic powers of the Church, transforming the old religious idea of the “chosen people” into a political one, protected from the outside by proletarian universalism and humanitarianism. If we take for granted Berdyaev’s views, the Russian Communism could not have been created without a fully persistent pattern of religious belief³⁹.

However, proletarian “humanitarianism” can also be interpreted in a different manner, without a religious intermediacy. As a (*false*) *consciousness*, ideology is grounded on some original political act or decision (in our case, the Revolution); consistent with what has been said about the “moral” standing of the Bolshevik orator, the grounding act or decision and the additional acts or decisions must be ethical as well. This explanation suits best Lenin’s smooth but significant shift from a (sometimes)-drifting proletariat to a vanguard Party.

3. The Burkean Reading of Marxist “Revolution”

Kenneth Burke's (1897-1993) prodigious activity as a literary critic and rhetorician over more than fifty years has also attempted to expand the scope of rhetorical analysis and to apply it to all possible usages of language, including the ideological one. Burke's focus in what concerns ideology is firstly dialectical, i.e. he scrutinizes the interplay between narrative (temporal) and logical order, underlining the difficulties involved in providing solid grounding for social order. The narrative order is prior to all successive efforts to construct a discourse. It is noteworthy that the key point of Burke's theory relies upon the *symbolic action*, which is the major ingredient in any cultural achievement. The fundament of any symbolic action is language, so language is not merely a *reflection* of reality, but presupposes also a *selection*, and consequently, a *deflection* of it⁴⁰. In his definition of man as symbolic animal, Burke accepts the view that

“much of what we mean by ‘reality’ has been built up for us through nothing but our symbol systems (...) words are a link between us and the nonverbal, [they] are by the same token a screen separating us from the nonverbal—though the statement gets tangled in its own traces, since so much of the ‘we’ that is separated from the nonverbal by the verbal would not even exist were it not for the verbal.”⁴¹

He talks about the existence of “terministic screens”, asserting: “much that we take as observations about ‘reality’ may be but the spinning out of possibilities implicit in our particular choice of terms”⁴².

Frederic Jameson has rejected Burke's criticism, under the suspicion of creating a new individual false consciousness, and, as a result, he did not give up to some

old Marxist patterns of ideology. As Jameson suggests, Burke's theory rejects history, being “finally only another form of aestheticized reassurance in which gesture, ritual, and the illusion of full subjectivity come to prefigure every act and every reading”⁴³. Citing Jameson's own remarks,

“the whole paradox of what we are calling the subtext can be measured by this, that the literary work or cultural object itself, as though for the first time, brings into being that situation to which it is also, and at the same time, a reaction. It articulates its own situation and textualizes it, encouraging the illusion that the very situation itself did not exist before it, that there is nothing but a text, that there never was any extra- or con-textual reality before the text itself generated it.”⁴⁴

In our attempt to catch a glimpse of Burke's view upon symbolic action, which is a mature phase in his inquiry into the problem of language and social action, we have inevitably overlooked many fundamental tenets of his method. In what follows, we will thoroughly reappraise the question of ideology.

With the second edition of *Permanence and Change* (1954),⁴⁵ Burke had already surpassed a period of uncertainties regarding his own ideological position. His ideological position became a position towards ideology, which is no longer seen as neutral. He saw ideology only in terms of the dispute between idealism and materialism.

His dispute against standard ideological thinking stipulated that in Hegel's ‘ideology’ ideas came ‘from the top down’, whereas Marx's dialectic sustains the other way round, ‘from the bottom up’⁴⁶. He dissolves this dilemma by putting forward a “metabiological” standpoint that refused to reduce ideas to matter or vice versa: “By the biologic point of reference, disputes between materialists and idealists would seem to be dialectically dissolved (...) Whether you call the fundamental substance

matter or idea seems of no great moment when you talk of mind and body with a hyphen, as mind-body.”⁴⁷ Burke emphasizes his ‘metabiological’ point of view by highlighting the ‘symbolic’, which necessarily involves both the mind and the body. The mind-body problem is reissued by the difference between the symbolic and the non-symbolic. As Brian Crable makes it clear,

“It is in this way that symbols allow us a shortcut in meaning-formation. Out use of symbols in the interpretation of an event relates it to a previously experienced context. Thus, we no longer have to rely upon experiencing the event in various contexts; instead, we can use symbols to place the event in relation to different contexts, to give the event meaning and significance”⁴⁸

The connection between event and characteristic is offered by *orientation*, which becomes a *motive*, if we discuss our encounter with the social sphere. If we need to find a *motive* for our *action*, Burke says, then, we must “engage in a kind of retrospective sense-making. When the other asks us to account for the switch in subject, when we are asked to provide an account of our action in terms of a motive, we reflect upon the action as already past.”⁴⁹ Motives are shaped by language, because, as Burke himself declares,

“when introspecting to find the explanation for his attitudes, he would naturally employ the verbalizations of his group—for what are his language and thought if not a socialized product? To discover in oneself the motives accepted by one’s group is much the same thing as to use the language of one’s group; indeed, is not the given terminology of motives but a subsidiary aspect of the communicative medium in general?”⁵⁰

However, Burke appears to be neither a naïve realist nor a pure social constructionist. He also does not provide a new ground for the discussions about Marx’s ‘thesis of ideology’, which stipulated that ideology is “false consciousness” reproducing a mode of production.

Burke assumes an epistemological path, which is not a mere “relativism” or subjectivism; rather, Burke sees relativism as a “deviation” from his “unending conversation[al]”⁵¹ pattern. For Burke, relativism appears when discourse is monological, and not conversational as “one act in dramatic or dialogic competition with other acts”⁵². The “never-ending conversation” is therefore a kind of paradoxical solution required to avoid relativism, for relativism is avoided “only insofar as a discourse is placed in the context of the conversation, where it is considered relative to other discourses that qualify it ironically/dialectically”⁵³. The epistemological status of superiority over discourse is actually a privileged position, transgressing the level of conversation – like Locke’s or Descartes’s epistemological agencies (sense, mind). Burke rejects this position of superiority of a single character taking a step further towards a “perspective of perspectives”. Anticipating the postmodernist views upon discourse, he sees it dynamically as a kind of agonistic struggle among epistemological positions, which relentlessly quarrel one another.

This digression was meant to clarify Burke’s epistemological attack on Marxist ideology. Marx was tempted to lapse into an illusion, Burke states, “as they (the proletariat) are not merely equal participants along with the other characters, but also represent the *end* or *logic* of the development as a whole”⁵⁴.

A small chapter of *A Grammar of Motives* is dedicated to Marxist ideology⁵⁵. First, we will try to find out how Burke’s “grammar of terms” works. For Burke, a “motive” is “the name (or naming) of the Act”⁵⁶. As he explains in the *Introduction*, there are “basic forms of thought which, in accordance with the nature of the world as all men necessarily experience it, are exemplified in the attributing of motives”⁵⁷. These fundamental terms are Act, Scene, Agent, Agency and Purpose. This is the basic terminology upon which every kind or argu-

mentation focuses. Either we are arguing about poetry or fiction, politics, metaphysics, or we are only gossiping, the terms that motivate our action are the same:

“In a rounded statement about motives, you must have some word that names the *act* (names what took place, in thought or deed), and another that names the *scene* (the background of the act, the situation in which it occurred); also, you must indicate what person or kind of person (*agent*) performed the act, what means or instruments he used (*agency*), and the *purpose*.”⁵⁸

He further identifies the possible relations established by these terms, which are actually “dramatistic”, i.e. created by analogy to the course of action of a drama:

“Though we have inspected two ratios (i.e. scene-agent; scene-act), the five terms would allow for ten (scene-act, scene-agent, scene-agency, scene-purpose, act-purpose, act-agent, act-agency, agent-purpose, agent-agency, and agency-purpose). The ratios are principles of determination.”⁵⁹

Hence, the *scene-agent* relation, for example, is co-determining: there is a particular agent for a scene and a particular scene for an agent. Suppose that the *scene* is an industrialized society: this is, of course, a *material condition* for the presence of workers and capitalists. No workers and capitalists without mass industry, no mass industry without capitalists. The scene-agent relation is therefore “pre-cast” by a “grammar” of motives.

Burke applies the exact same line of argument exemplified above to construct a “Dramatist Grammar for Marxism”⁶⁰. When speaking about the *Communist Manifesto*, Burke explains that Marx uses the scene-agent ratio materialistically when he asserts that “every change in the conditions” of man’s existence is accompanied by a change in “man’s ideas, views, and consciousness”. The statement is clearly contradictory to other statements and speciously “rhetorical”⁶¹, for in other passages Marx

is forced to rephrase his account because the “*Manifesto* itself is an act of propaganda”⁶². Such an act of propaganda presumes that the “ideas contained (in the propagandistic program n. b.) are *social forces*”, so these ideas are not simply reflected conditions but “guides for the *changing* of conditions”⁶³.

Consequently, Burke rejects also Lenin’s idea of a non-spontaneous revolution, which must be carried out by a group of “professional revolutionaries” (i.e. propagandists), under the leadership of the Party. Thus, Burke suggests, Lenin stages a fundamental shift in the Rhetorical effectiveness of revolution, overemphasizing the growth of *technological* power when invoking *social* powers. Lenin mixes idealistic and materialistic ingredients in a noxious compound which, in the end, is not a scientific theory of classes and social power, but the perfect “rhetorical” disguise for a moral utopia, focused on a single redemptive act, the revolution:

“The mingling of idealistic and materialistic ingredients due to the fact that this materialistic dialectic was derived from a philosophy of “Spirit” serves well the double purpose of exhortation and polemic; for the idealistic aspects assist party unification, and the materialistic aspects serve well as a critical instrument for disclosing the special interests that underlie bourgeois pretenses to disinterested idealism, impartial justice, and similar universal motives (...) From the standpoint of our Grammar, the whole philosophy is essentially ethical rather than scientist, in that its entire logic is centered about an act, a social or political act, the act of revolution, an act so critical and momentous as to produce a “rupture” of cultural traditions (...)”⁶⁴

“I must always see in Marxist terminology Grammatical conditions calling for a rounded terminology of *action*”⁶⁵. Burke’s claim is that once the Revolution in Russia succeeded, the political rhetoric aimed at preserving the new political status and not at “withering the State

away". Thus, the term "act" used in the pre-revolutionary period does not have the same meaning *after* the Revolution. The esthetic movement encouraged by the Soviet State prior to World War Two, the "*Socialist realism*", is an example of "active" endorsement ("a tendency towards the featuring of *act*") acknowledged by the State.

In short, Burke's Grammar aims at elucidating the rhetoric of revolution using the terminological method:

"So far as our dramatistic terminology is concerned, the Marxist philosophy began by grounding *agent* in *scene*, but by reason of its poignant concern with the ethical, it requires the systematic featuring of *act*. On the Symbolic level, it does feature act implicitly but intensely, in having so dramatic a pattern. On the Rhetorical level, its scientist and anti-scholastic vocabulary is needed for purposes of political dynamism (for the use of an ethical terminology would fail to differentiate the doctrine sufficiently from non-secular ways of salvation). But if, as an experiment, you try a systematic development of terms generated from *act*, the entire system falls quickly into place."⁶⁶

In Burke's opinion, against all odds, Marxism still remains a kind of veiled idealism, "antithetically grown out of German Idealism"⁶⁷; his rhetorical outline of Marxist ideology exposes once more the incoherencies that dominated this philosophy bearing the name of "scientific realism":

"(...) A class suffering visible tangible deprivation has a proportionately greater incentive to question the structure of the State than does a class not so suffering.

The agencies of the State, insofar as they represent the properties of a ruling class, prevent the transformation of such passion into action (guided by adequate ideas).

The class thus suffering visible tangible deprivation may transform its passion into action by a revolutionary act designed to change the nature of the State.

In the acts preparatory to this revolutionary act the revolutionary class is guided and represented by a party (a class within a class) whose ideas are active insofar as they are adequate, and are adequate insofar as they correctly name the malign and benign properties of that society.

Insofar as the changes of property relations would produce the desired betterment of society as a whole, the revolutionary effort is rational, hence active.

But the revolutionary act (and its preparation) is irrational, hence a passion, to the extent of the confusions resulting from the real or imaginary dislocations of society involved in revolution.

The revolutionary body can transcend these passions insofar as its ideas are adequate and lead to the success of the revolutionary act.

Insofar as the act succeeds, a new status is established.

Insofar as the new status is common to all members of the society, the society enjoys properties in common.

During the early stages of the new status, it may be necessary to protect by force the new structure of properties, until those who conceive of reality in terms of other properties have changed their ideas or lost their powers of dominion. (...)"⁶⁸

¹ Theda Skocpol and Meyer Kestnbaum, *Mars Unshackled: The French Revolution in World-Historical Perspective*, in: Ferenc Fehér (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley: University of California Press, 1990, p. 13.

² Steven B. Smith, *Hegel and the French Revolution: An Epitaph for Republicanism*, in: Ferenc Fehér (ed.), *op. cit.*, p. 221.

³ Hobbes, *apud* Steven B. Smith, *ibidem*.

⁴ Theda Skocpol and Meyer Kestnbaum, *op. cit.*, p. 17.

⁵ La Harpe, *Du fanatisme dans la langue revolutionnaire*, p. 70, *apud* Philippe Roger, *The French Revolution as 'Logomachy'*, in: *Language and Rhetoric of the Revolution*, edited by John Renwick and produced with the assistance of the Institut Français d'Ecosse Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990, p. 6.

⁶ Philippe Roger, *op. cit.*, p. 7.

⁷ L.-S. Mercier, *Le Nouveau Paris, A Gênes, de l'imprimerie de la Gazette Nationale*, An III Républicain, vol. I, p.xxiii, *apud* Philippe Roger, *ibidem*.

⁸ As Philippe Roger points out, "the question of the 'language of the Revolutionaries', seen from this angle, is not a matter of lexicography even though the innovation was lexical in kind. It is political, philosophical, and religious too. For if that 'language of the Revolutionaries' is denounced by its detractors as being intrinsically sacrilegious, it will increasingly be extolled by the opposing camp as pure Energy and Power of the Word", in *op. cit.*, p. 8.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Philippe Roger, *op. cit.*, p. 9.

¹¹ *Ibidem*. Ironically, King Louis XVI in person is the first to speak up against the use of neologisms. He did so publicly, in his letter from June the 16th, 1789 to the

Third Estate: « Je désapprouve l'expression répétée des classes privilégiées que le tiers état emploie . . . Ces expressions inusitées ne sont propres qu' à entretenir un esprit de division. »

¹² This epistemological turn concerning the *effectiveness* of rhetoric and word (which is not thereafter seen as a simple *decorum*) is, I suppose, influential throughout the 19th century, and has also inspired Communism starting with Marx, and continuing in the next century with Lenin, Stalin and Mao.

¹³ Philippe Roger, *op. cit.*, p. 10.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 14.

¹⁵ As Ferenc Fehér clearly suggests (*The Cult of the Supreme Being and the Limits of the Secularization of the Political*, in: Fehér (ed.), *op. cit.*, pp. 174-194) Robespierre's "religious revolution from above" casts a shadow of suspicion over the *rationalization* proclaimed by the Revolution: "The rationalizers had to sanctify, and thus mystify, the new sovereign to such an extent that, by their tyrannical overrationalization, they also prepared the ground for the most irrational type of politics: the redemptive one. The final result of doctrinaire rationalization and tyrannical functionalization was the complete fiasco of the church policy of the Revolution." (p. 184) This aspect puzzles also the possibility of legitimating "revolution" through a rational discourse. Paradoxically, the rhetorical impetuosity and directivity of the revolutionary word could appear rather emotional and irrational than demonstrative. This point looks a lot like the strange case of Fascist propaganda, which transforms the directedness of its language into an irrational and terroristic mystique of words. The same pattern will be developed in the Marxist theme of "revolution."

¹⁶ See Eric Hobsbawm, *The Making of a "Bourgeois Revolution"*, in: Ferenc Fehér (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley: University of California Press, 1990, p. 34.

¹⁷ François Furet, *Transformations in the Historiography of the Revolution*, in: Ferenc Fehér (ed.), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, Berkeley: University of California Press, 1990, p. 266.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 266-267.

¹⁹ All the historical information about the French Revolution are gathered from the 1999 CD-Rom Edition of the *Encyclopedia Britannica*. The article “*The French Revolution and Napoleon 1789-1815*” is signed by Isser Woloch.

²⁰ François Furet, *op. cit.*, p. 269: “In contrast to Marx, the Leninist historian of the Revolution celebrates the course of the Revolution more than its results. This explains the greater emphasis placed on 1793 than 1789, and the preference for the Jacobins over the Constituents, to say nothing of the Thermidorians. With the men of 1793, the historian who admires October 1917 finds himself on familiar ground, since the Soviet experience also illustrated the necessity of dictatorship and Terror (...) In the case of Marxism-Leninism, the problem is to situate the Revolution’s least bourgeois period—characterized by the provisional domination of the sans-culottes, a state-controlled economy, and a terrorist dictatorship directed not just against the aristocracy of birth, but of wealth as well—within the overall necessity of the Revolution’s bourgeois nature.”

²¹ *Ibidem*.

²² Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 36.

²³ *Idem*, pp. 31-32.

²⁴ A brief account on what Marx understands through the idea of “dialectical materialism” is given by George L. Mosse in: *The Culture Of Western Europe. The Nineteenth and Twentieth Centuries*, John Murray, London, 1963, p. 175: “History moved from thesis to antithesis until the final synthesis of the classless society. What determined the thesis-antithesis relationship was the class structure of society. Thus feudal monopoly, the domi-

nance of the feudal classes, was a thesis in history opposed by the antithesis of free competition advocated by the commercial classes. A struggle ensued which was won by the commercial classes who now formed a new thesis in their turn. The engine of history was the internal contradictions which existed in any ruling class and the pressure of an “inevitable” new and hostile class from below. The internal contradiction of the ruling class of the bourgeoisie was that, on the one hand, it presupposed competition, and on the other that, through the formations of monopolies and cartels, it excluded competition. The new class was the proletariat upon whom the bourgeoisie was dependent but who would also be its grave diggers. History was, therefore, a struggle between classes.”

²⁵ Marx, cited in Mosse, *op. cit.*, p. 171.

²⁶ David Lockwood (*Solidarity and Schism. ‘The Problem of Disorder’ in Durkheimian and Marxist Sociology*, Clarendon Press, Oxford, 1992) analyzes the three Marxist arguments for a proletarian revolution: 1. Economically, the theory of the revolution centers on the relative or absolute material impoverishment of the working class. 2. Ethically, the revolutionary impulse of the proletariat is located in its moral impoverishment (degradation). 3. Socially, the revolution is the outcome of a process of proletarian self-education. p. 211-212.

²⁷ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 237.

²⁸ See G. Lukács, *History and Class Consciousness*, p. 71: “*the dialectical relationship between immediate interests and objective impact on the whole of society is located in the consciousness of the proletariat itself*” cited by D. Lockwood, *op. cit.*, p. 208.

²⁹ In Engels’ words: “What each individual wills is obstructed by everyone else, and what emerges is something that no one willed. Thus past history proceeds in the manner of a natural process and is essentially subject

to the same laws of motion. But from the fact that individual wills (...) do not attain what they want, but are merged into a collective mean, a common resultant, it must not be concluded that their value is equal to zero. On the contrary, each contributes to the resultant and is to this degree involved in it" Marx and Engels, cited by D. Lockwood, *op. cit.*, p. 237.

³⁰ D. Lockwood, *op. cit.*, p. 236.

³¹ *Ibid.*, p. 248.

³² "Marxists must not compromise with but strike out against the state which was the repressive force used by the bourgeoisie against the exploited. The dictatorship of proletariat was still a revolutionary necessity. But unlike the Marx of the *Communist Manifesto* for whom the dictatorship was a short-range necessity, for Lenin it became a long-range totalitarianism". – George L. Mosse, *op. cit.*, p. 186.

³³ Lenin's activity as a party leader is highly submissive to historical events. His carefully planned advancement to power is briefly presented in *Encyclopedia Britannica* (the article "Lenin", signed by Albert Resis).

³⁴ Lenin, *What Is To Be Done?* cited by Peter Kenez, *The Birth of the Propaganda State. Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929*, Cambridge University Press, 1985, p. 5.

³⁵ Lenin shaped his self-image as being that of a "liberator who tried to lead Russia out of oppression and 'unculturedness' and save her from a pseudo-revolution" – Adam B. Ulam, *Ideologies and Illusions. Revolutionary Thought from Herzen to Solzhenitsyn*, Harvard University Press, 1976, p. 149.

³⁶ Peter Kenez, *op. cit.*, p. 5. "The instrument used by the revolutionaries to approach and lead the masses was the vanguard Party, Lenin's unquestionably greatest contribution to the theory and practice of revolution making. This was clearly meant to be a manipulative organization, as it aimed to do more than to express the

outrage of the oppressed and give form to the already-existing revolutionary spirit. The Party was to lead the proletariat to a successful revolution on the basis of its superior understanding of the process of history."

³⁷ Lenin, *What Is To Be Done?* cited by Peter Kenez, *The Birth of the Propaganda State. Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929*, Cambridge University Press, 1985, p. 6.

³⁸ Peter Kenez, *op. cit.*, p. 7.

³⁹ Nicolas Berdyaev, *The Origin of Russian Communism*, R. M. French transl. G. Bles, London, 1948, p. 169: "When politics are placed under the banner of an orthodoxy, then the State is regarded as a Church, and persecution on the ground of faith and opinion cannot be avoided. Christian theocracy in the Middle Ages was like this, and so is the Soviet communist 'theocracy', so is Hitler's Third Reich, and so is every state which professes to be totalitarian. I have already said that Ivan the Terrible, the most notable exponent of the theory of autocracy, founded the conception of an Orthodox Tsardom in which the salvation of the souls of his subjects was one of the duties of the Tsar. The functions of the Church are transferred to the State. The communist government also is concerned for the salvation of the souls of its subjects; it desires to bring them up in the one saving truth; it knows the truth, the truth of dialectic materialism. The communist government, which is an unlimited government, finds its motive power in hatred of Christianity, in which it sees the cause of slavery, exploitation and darkness of mind."

⁴⁰ Cf. Kenneth Burke, *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*, Berkeley: University of California Press, 1966, p. 45.

⁴¹ *Ibid.*, p. 3,5.

⁴² *Ibid.*, p. 46.

⁴³ Thomas Carmichael, *Screening Symbolicity: Kenneth Burke and Contemporary Theory*, in: Greig

Henderson and David Cratis Williams (ed.), *Unending Conversations. New Writings by and about Kenneth Burke*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 2001, p. 148.

⁴⁴ Frederic Jameson, *The Symbolic Inference; or, Kenneth Burke and Ideological Analysis*, in: *Critical Inquiry* 4.3 (Spring 1978), p. 512-513, cited by Thomas Carmichael, *op. cit.*, p. 149.

⁴⁵ The first edition of the book (1934) contains many Marxist influences, confirming the still pervasive uncertainty in respect of “ideology”. As Bryan Crable illustrates, in 1934 Burke was still fond of the “human ends of Communism”. See also, Schiappa E./M.F. Keehner, *The “Lost” Passages of Permanence and Change*. *Communication Studies* 42.3 (1991), p. 191-198. He later fully rejected the Marxist notion of “ideology”, seeing it “only in terms of the dispute between idealism and materialism”. See Bryan Crable, *Ideology as “Metabiology”*. *Rereading Burke’s Permanence and Change*, *Quarterly Journal of Speech* 84 (1998): 307.

⁴⁶ Kenneth Burke, *Permanence and Change. An Anatomy of Purpose*, New Republic Inc., New York, 1935, p. 292: “Marx himself implicitly acknowledges this fact when saying that he had simply turned Hegel upside down”.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ Bryan Crable, *Ideology as “Metabiology”*..., p. 308.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 309.

⁵⁰ Kenneth Burke, *Permanence and Change*..., p. 32.

⁵¹ See Robert Wess, *Pentadic Terms and Master Tropes: Ontology of the Act and Epistemology of the Trope in ‘A Grammar of Motives’*, in: Greig Henderson and David Cratis Williams (ed.), *Unending Conversations. New Writings by and about Kenneth Burke*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 2001, p. 165.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.* As Wess suggests, Burke redefines “irony” as “true irony, humble irony”, not giving the spectator an insight superior to that of the actor. Burke himself argues that true irony “is based upon a sense of fundamental kinship with the enemy as one *needs* him, is *indebted* to him, is not merely outside him as an observer but contains him *within*, being consubstantial with him”, cited by R. Wess, *op. cit.*, p. 166.

⁵⁴ Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, New York, Prentice-Hall, 1945, p. 516.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 200-213.

⁵⁶ See Andrew King, *Burke’s “Motive”*, *American Communication Journal*, Vol. 1 Issue 3 (<http://acjournal.org/holdings/vol1/iss3/burke/king>): “The name does not describe the conditions surrounding the Act. It does not skewer the essence of the Act. It does not isolate the genetic programming of the Act or explain the physical and material trajectory of the Act. It is not the un verbalized chemical twitch activating the psychic depths. It is none of these things. The Motive is the name that situates the act within the orbit of social communication. Motive is what differentiates motion from action.”

⁵⁷ Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, New York, Prentice-Hall, 1945, p. xv.

⁵⁸ *Ibidem.*, p. xv.

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 15.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 208.

⁶¹ The meaning of the term “rhetorical” is here parallel to “propagandistic”, i.e. deliberately used to introduce a monopolist view upon the object. This kind of use of persuasion as propaganda is actually “unrhetorical”, for it involves an external agency upon demonstration. Aristotle was the first to make this crucial difference between “clean” *rhetoric* and unfair *propa-*

ganda or *sophistry*. See *Aristotle on Rhetoric. A Theory of Civic Discourse*, Newly translated with introduction, notes, and appendixes by George A. Kennedy, New York/Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 33-34: "In addition, [it is clear] that it is a function of one and the same art to see the persuasive and [to see] the apparently persuasive, just as [it is] in dialectic [to recognize] a syllogism and [to recognize] an apparent syllogism; for sophistry is not a matter of ability but of deliberate choice [*proairesis*] [of specious arguments]. In the case of rhetoric, however, there is the difference that one person will be [called] *rhêtôr* on the basis of his knowledge and another on the basis of his deliberate choice, while

in dialectic *sophist* refers to deliberate choice [of specious arguments], *dialectician* not to deliberate choice, but to ability [at argument generally]".

⁶² Kenneth Burke, *A Grammar of Motives*, New York, Prentice-Hall, 1945, p. 207.

⁶³ *Ibidem*, p. 207.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 208.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 208.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 209.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 214.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 210-211.

Puterea limbajului

Abstract: This attempt to reveal several aspects of language power begins with the integralism promoted by Eugen Coseriu, who presents in his work the creative force of language. The author constructs a parallel between the structure of the communist society and the parithetic order of language. Thus, the force of an idiom is going to be exposed, and the preferred example is going to be the recent and painful history of the political life of Southeastern Europe, especially that of the former Yugoslav republic. The author intends to demonstrate that linguistic idioms may eventually become extremely powerful, especially in certain historical circumstances. This conclusion in itself is judged to be interesting enough to move readers to be more attentive toward the power of language, from the perspective of finding the particular tradition that claims the existence, at the beginning of human language, of one unique (original) language.

„Numai
acolo unde există limbă există lume”.
(Martin Heidegger,
Originea operei de artă)

Când vorbim astăzi despre putere o facem, în general, în termeni de autoritate și în absența unei transcendențe absolute. Aceasta implică în mod inevitabil raportul dominație-supunere, generator de efecte negative, prin conotațiile sale restrictive, asupra libertății indivizilor, în pofida unor serioase eforturi de a o salva, angajate de numeroase retorici cu iz ideologic și propagandistic, mai mult sau mai puțin evident. Astfel, libertatea, ca dorință obsesivă a omenirii, pusă în joc de un umanism ce ignoră în mod deliberat *ființa* în numele unei rațiuni autosuficiente, ubicue și omnipotente, a ajuns să fie îngrădită de propriile sale produse culturale. Societatea, abordată ca un organism ce tinde inevitabil spre progres, oferă cetățenilor, prin intermediul celui mai semnificativ și mai temut reprezentant al său - Statul,

Sorin Calin

Teaching Assistant,
Faculty of History and
Philosophy, Babes-Bolyai
University, Romania.
E-mail:
sorin_var@yahoo.com

Key words:

power, language power, linguistic idioms, South-Easter Europe, democracy, the state, freedom, communism

un normativ bine precizat al libertăților ce pot fi practicate, a cărui încălcare atrage după sine măsuri punitive ce se doresc proporționale cu gravitatea “nelegiuirii”. Fie că e vorba de Statul Națiune, Statul Administrator ori Statul totalitar, dilema e aceeași: cum poți împăca în mod real și sincer puterea Statului cu libertatea individului? Ademenit de mrejele “puterii celor fără de putere” (Havel) omul modern a făcut cu hotărâre pasul spre democrație, sperând sincer că aici se află cheia libertății. Eșecul comunismului a dat și el un impuls hotărâtor aderării la democrație așa încât, astăzi, e aproape de *bon ton*, dacă nu obligatoriu, să fii democrat.

Ce se ascunde însă în spatele acestei formule social-politice, aparent extrem de generoase, pe care o reprezintă democrația? Este cetățeanul cu adevărat liber? Se evită acum problema cercului vicios al puterii (o contra-putere se răzvrătește întotdeauna și se transformă în putere generând un proces istoric recurent)? Dacă la nivelul succesiunii la putere, instituția parlamentară și alegerile democratice se dovedesc eficiente, libertățile individuale nu au parte de aceeași soartă. Retrospectiva istorică a momentului, efectuată asupra unei realități socio-politice aflată în continuă transformare, prin prisma unei reflecții meditative ce operează la umbra sincerității, arată că lupta pentru putere, la nivelul oricărui stat, are ca rezultat imediat întărirea structurii acestuia. Pe de altă parte, oamenii politici sunt din ce în ce mai tentați, sub presiunea *materialismului comercial* care l-a abolit pe cel marxist-leninist, să eludeze investitura celor mulți spre folosul propriu (adică să încalce legile pe care tot ei le produc) neslăbind însă, prin aceasta, structurile Statului sau ordinea societății, dimpotrivă chiar, perfecționând metodele și mijloacele de ascundere a adevărilor “periculoase” ce ar putea trezi sau deranja masele votante. Cel puțin ciudat acest

ricoseu. E ca și cum societatea ar spânzura într-un laț. Cu cât ea se zbate mai tare, cu atât acesta se strânge mai vârtos în jurul libertăților indivizilor componenți, cu excepția celor care, aflați la vârf, controlează nodul, știind, prin aceasta, cum și cât să se “miște” pentru a nu bloca sau desface complet lațul. Puterea sistemului de vine din ce în ce mai prezentă iar mirajul său îi cuprinde pe toți reprezentanții numiți de masele votante, acestea la rândul lor fiind captive unor fantasme puse la dispoziție de o adevărată industrie în domeniu. Să fii în structură, să o deservești, beneficiind însă și de avantajele apartenenței la ea, pare a constitui, la începutul mileniului III, visul oricărui individ cu ambiții politice. Nu suntem, care va să zică, departe de voința de putere invocată de Nietzsche, cu mențiunea expresă că aceasta nu vizează libertatea absolută a individului prin activarea potențialului său artistico-creativ, ci dimpotrivă, conservarea Puterii, a sistemului din care ea își trage seva. În asta constă, alături de accelerarea desacralizării, adevărata moștenire a comunismului: forța structurii. Dintr-o asemenea perspectivă nu constituie o surpriză faptul că în țările din Estul Europei, recent scăpate de comunism, puterea statului a crescut, în pofida măsurilor mai mult sau mai puțin hotărâte și sincere de tranziție a societăților respective la o democrație și economie de piață. Cu atât mai puțin va surprinde prezența în structurile de putere ale acestor state a unor indivizi ce asiguraseră “gloria” regimurile anterioare și, implicit, funcționarea lor: important e sistemul, aici totul se conservă, iar elementele au consistență doar prin intermediul structurii, ea însăși o emanație a acestuia.

Totalitatea paritetică pe care o impune limba constituie un model ideal pentru sistemul politic aflat într-o neconținută *pre-facere* sub ochii întredeschși ai omului modern. Odată cu paradigma saussuriană a arbitrarității semnului lingvistic a apărut o nouă deviză:

elementele nu contează, importantă e structura și sistemul care o generează. Ele nu au viață decât prin intermediul acesteia și ceea ce le definește cu adevărat sunt diferențele dintre ele. Ba mai mult, jocul relațiilor, al diferențelor, creează structura - într-un mod absolut misterios, prin ambiguitatea pe care o promovează orice încercare serioasă de explicare a fenomenului - și nimic altceva nu mai contează.

Nu întâmplător motorul noii ordini este *limba*. Ea este cu adevărat privilegiată pentru că, pe lângă impresionanta forță a structurii sale, aduce cu sine ceva important pentru umanistul incurabil care este omul modern. Flămând de libertate cu orice preț, dar, în același timp, practicant al unei puteri veșnic limitatoare, frustrantă, acest veritabil Faust crede că e pe cale de a descoperi piatra filosofală ce ține încătușat secretul unității subiect-obiect, în fond, instanța creatoare a realității. Omul este vorbit de limbă și nu invers, spun structuraliștii. Prima este limba și nu omul, continuă ei. Abia odată cu aceasta a apărut și ființa. Ce mai, limba e Dumnezeu, ar spune un nou Nietzsche, depășindu-l astfel pe mai temperatul Heidegger cu celebrul său adagiu "limba este păstorul Ființei". Altfel spus, există ceva în om și, foarte important, nu în afara lui, care îl face nu doar să comunice, ci să numească, să creeze, de fapt, realitatea (nu este și matematica tot un limbaj, iar fizica de azi tot mai mult o matematică aplicată?). Decisiv e că această instanță nu vine din afară sau de deasupra; ea se află în om, îl învăluie, e chiar intimă și mult mai concretă decât Dumnezeul oricărei religii, pe care știința și filosofia se străduiesc să-l alunge complet din mintea și sufletul omului modern. Astfel, refuzul metafizicii de către filosofia occidentală, propovăduit de Kant și desăvârșit de Nietzsche prin voința (nelimitată) de putere, a condamnat spiritul uman la o orizontalitate transcendentală perpetuă ce blochează accesul către verticala transcendenței absolute. Prin Saussure, dar în

special odată cu structuraliștii, înscăunarea raționalității semnificante pe tronul realității a eliminat orice posibilitate de refacere a acestei transcendențe. De acum, lumea se creează după două axe (orizontale): pansemia (totul este semn) și polisemia (orice semn poate avea mai multe semnificații). Trecerea de la sistemul cartezian al cunoașterii formalizate la cel al comunicării nelimitate (semnificant-semnificat) aduce cu sine spectacolul și înscenarea. Totul poate semnifica orice. Aceasta e chestiunea și viitorul prezent al omenirii.

Eterna reîntoarcere

În introducerea sa postmodernă în semiologie și hermeneutică (**Semn și interpretare**) Aurel Codoban privește trilema lui Gorgias ca o negație succesivă a tematizărilor realizate de filosofia occidentală. Această „justă arpentare a istoriei problematicei filosofiei occidentale” ne spune că: „*mai întâi, nu există nimic; apoi, chiar dacă ar exista, nu putem cunoaște; în fine, chiar dacă putem cunoaște, nu putem comunica*”¹. Totul în contextul în care, filosofia occidentală a urmat un traseu ce pare să fi răspuns consecvent, prin problematica abordată, alternativelor trilemei sofistului grec: „ba există ceva, ba putem cunoaște, ba putem comunica”. Astfel, în prima etapă, filosofia greacă a tematizat existența, „ceea ce este”, susținând existența a ceva real în această lume a schimbărilor - absolutul, temeiul, principiul. A urmat filosofia modernă cu tematizarea cunoașterii, prin care realul e redus la ceea ce e cunoscut, prioritatea revenind ideii, grație celebrei formule: „a fi înseamnă a fi cunoscut”. Filosofia actuală tematizează comunicarea și reduce realul la ceea ce poate fi comunicat sau semnificat, singura realitate fiind

semnul. Parcurgerea acestor etape a determinat succesiunea cronologică a „trei instanțe conceptuale supreme” diferite: *lucrul* (filosofia veche), *ideea* (filosofia modernă) și *semnul* (filosofia actuală). Depărtarea continuă de acea realitate absolută ce dă consistență ființării nu e pusă de hermeneutul clujean pe seama unei renunțări, ci se datorează unor neîncetate schimbări de paradigmă, rod al unei neobosite căutări: „filosofia modernă nu renunță la această căutare - filosofia este angajată în această căutare și nu poate renunța la ea fără a renunța la sine -, ci își schimbă numai calea prin care o caută. Schimbarea marilor tematizări ale filosofiei are tocmai această semnificație, a schimbării căilor pe care filosofia încearcă să ajungă la absolut”². Altfel spus, a venit timpul ca investigarea realului să fie abordată prin intermediul comunicării, aceasta fiind caracteristica etapei actuale a filosofiei occidentale. Așa se face că, acum, „ceea există devine coextensiv cu limba, cu comunicabilul” iar umanitatea conștientizează că „omul trăiește în lume sau, mai precis, are o lume nu un mediu, cum este cazul animalului, numai pentru că există limba”³. Revenirea la semnificare, după ce spiritul occidental a consumat integral variantele ontologiei ființei (*to on*), respectiv ale construcției lumii prin cunoaștere, este sinonimă, într-un anumit sens, cu acea reîntoarcere la origini de care vorbește Mircea Eliade. „Mediul se constituie la nivelul stimulilor și indicilor, a semnalelor și simptomelor, pe când lumea nu poate apărea decât la nivelul semnelor. Omul apare concomitent cu lumea sa și ambele sunt ocazionate de mutația ontologică produsă de apariția **limbii**”⁴. Aceasta se întâmplă deoarece „un sistem semnificativ cum este limba trebuie dat cu totul dintr-o dată, apariția lui înseamnă trecerea de la stadiul în care nimic nu avea semnificație la stadiul în care totul semnifică” (ibid.). Situație exemplară, am spune noi, cu care se confruntă în prezent și omul post-modern, cel

pentru care pansemia și polisemia, cele două consecințe majore ale structuralismului lingvistic, le-au eliberat în lume, reinterpretând totul din perspectiva axiomei saussuriene a arbitrarității semnului lingvistic. În etapa actuală cele trei nivele ale realității („ceea ce este”, cunoașterea și comunicarea) nu numai că se inversează față de prima tematizare, dar, la limită, toate devin una din perspectiva comunicării. Mutația produsă de teoria lingvistică a lui Ferdinand de Saussure se află la nivelul semnului. Pentru celebrul genevez, care face din lingvistică o semiologie generală ce acoperă întreg peisajul sistemelor semnificative, semnul nu mai este o triadă (semn - relația sa cu obiectul - relația sa cu interpretul), ci o diadă, un cuplu format dintr-un semnificativ și semnificatul său, relația dintre aceștia fiind arbitrară, unitatea lor conferită de structura sistemului (în speță, a limbii). Semnul nu e acum altceva decât o pură diferență, un element ce nu există decât în și prin sistemul limbii. Noua tematizare răstoarnă raportul dintre semnificare și desemnare. Sistemul limbii este cel care produce acum semnificarea în timp ce desemnarea, și comunicarea în general, devin simple posibilități ale sale. Această subordonare a desemnării față de semnificare este cea care conferă autonomie limbii față de existență și cunoaștere, făcând din limbă mai degrabă ceva de genul unei instanțe decât un simplu instrument. Tipul de ordine specific acestei paradigme este totalitatea *paritetică*. Ea caracterizează cea de-a treia etapă a tematizării filosofiei occidentale, care succede celorlalte două tipuri anterioare, totalitatea *asimetrică* (proprie cauzalității tranzitive: *ceva* esențial, primar - cauza, trimite ceva din el către *altceva* neesențial, secundar - efectul), respectiv cea *sintetică* (specifică spiritului ideatic: fiecare element al sistemului reflectă/ conține totalitatea). Totalitatea paritetică, în care elementele sunt instituite, poziționate și valorizate de sistem - fără de care nu ar exista (dar fără de care nici

sistemul nu ar fi), definește perfect structura ca formă pură, absolută, a Ordinii, iar evoluția societății umane către acest model poate fi interpretată drept o tendință firească spre perfecționare, proprie organismelor și sistemelor autonome. Așa cum societățile comuniste, aparent indestructibile, au cedat în fața tentațiilor democrației de tip liberal, care a reușit între timp să integreze numeroase elemente specifice doctrinei socialiste, tot așa, paradigma saussureană a limbii a fost detronată de modele mai complexe, ce au preluat din ea, la rândul lor, anumite noțiuni, modificând, însă, radical perspectiva. În speță, e vorba de cele mai importante proiecte lingvistice ale ultimului secol: proiectul chomskyan, al lingvisticii generative, respectiv integralismul lingvistic coșerian.

Limbile ca fenomene exemplare ale civilizației umane

Cei doi proeminenți lingviști, Eugeniu Coseriu și, apoi, Noam Chomsky au fost singurii care au îndrăznit să-și asume fundamentarea epistemologică a disciplinei lor, „iar dintre cele două soluții de ansamblu, elaborate de acești doi giganți, numai cea propusă de lingvistul român urmărește și realizează în mod ferm și coerent, o fundamentare de principiu a lingvisticii ca știință a *culturii*”⁵. Pentru Mircea Borcilă, unul dintre cei mai importanți comentatori români ai savantului de la Tübingen, valoarea operei coșeriene poate fi privită din două puncte de vedere. E vorba, pe de o parte, de „reconstrucția unui demers fenomenologic-hermeneutic în perspectiva întregii istorii a gândirii lingvistice”, dar și de „construcția sistematică a unui corpus de principii menit să legitimizeze temeiurile științifice ale acestei discipline”⁶. Reconstrucția istorică a fundamentelor teoriei

lingvistice e realizată din perspectiva revalorizării actelor lingvistice (vorbirii) ca acțiune de sorginte simbolică. Aici, abordarea aristotelică a logosului semantic urcă până la filozofia hegeliană a limbajului, cu finalizare în epistemologia husserliană. Acest demers fenomenologic de ansamblu este străbătut interior de un filon hermeneutic „nuclear” ce pornește de la opera deschizătoare de drumuri pentru lingvistică a lui Wilhelm von Humboldt, trecut prin filtrul kantian al lui Vico. Fundamentarea epistemologică a lingvisticii ca știință a culturii e organizată sistematic de demersul coșerian care debutează prin a denunța premisele filosofice și orientările pozitivistice ale lingvisticii moderne, cu precădere vizat fiind aici structuralismul de origine saussuriană. Împotriva acestui curent, el propune un alt temei de abordare a limbii, ca activitate esențial creatoare (*energeia*). Se ivește, astfel, „construcția” unei „paradigme epistemologice antipozitivistice” în lingvistică ceea ce devine totuna cu „construcția lingvisticii înseși ca știință a culturii”⁷. Revoluția coșeriană constă în perspectiva cu totul nouă, radical diferită de toate abordările de până atunci, pe care ea o promovează încă de la început (1955/1956): inversarea raportului tradițional limbă-vorbire. Aspectul e semnalat ca un diagnostic chiar în celebrul curs de *Introducere în lingvistică*, editat în 1951 și redescoperit după 30 de ani când devine o carte de căpătâi pentru lingviști. Aici, Coseriu remarcă incapacitatea de asimilare a consecințelor imediate ce derivă din “despărțirea apelor” realizată de Humboldt, prin care limba e privită ca *energeia* („creare continuă de acte lingvistice individuale, ca ceva dinamic care nu este făcut o dată pentru totdeauna, ci se realizează continuu”) dar și ca *ergon* („ca „produse” sau „lucru făcut”, ca sistem realizat istoricește - „limbă”)⁸. „Conceptul de act lingvistic - poate cel mai important concept al lingvisticii moderne - este în același timp cel mai complex și, în

pofida faptului că reprezintă unica realitate concretă a limbajului, a fost ultimul concept la care s-a ajuns prin cercetarea lingvistică. De la gramaticienii greci până în secolul al XIX-lea s-a vorbit mereu și exclusiv despre limbi, considerate ca sisteme rigide și ca „fapte” realmente existente, cu toate că limbile se pot stabili obiectiv numai pe baza actelor concrete ale vorbirii și pornind de la acestea”⁹. Mai mult, arată el, în contextul dezvoltării științelor naturale și a aplicării metodelor acestora lingvisticii limbile devin „organisme naturale independente de indivizii vorbitori”. Abia prin Saussure și cursurile sale de lingvistică generală ceva începe să se miște înspre esența lingvisticii. Genevezul va numi cele două aspecte esențiale ale limbajului *parole* (vorbire, act lingvistic), respectiv *langue* (limbă), dar va privilegia studiul limbii ca sistem ce se realizează în vorbire și aparține societății, în detrimentul vorbirii care e apanajul individului. Aceasta se întâmplă cu toate că Saussure reamarcă esența dinstincției humboldiene fără a pătrunde însă profunzimile mesajului său. „Nimic nu există în limbă care să nu fi existat înainte în vorbire”, va afirma el la un moment dat, fără a se opri însă asupra acestei stranie evidențe¹⁰. Un nou câștig, notează Coseriu, îl va reprezenta dezvoltarea componentei intersubiective prin evidențierea cuplului vorbitor-ascultător fără de care nu există comunicare, finalitatea însăși a actului lingvistic, acțiune întreprinsă de germanul Karl Vossler sub influența idealismului filosofic al lui Benedetto Croce. Cariera “limbii” va continua și în scenă vor intra nu doar idealiștii, empiriștii, psihologiștii sau behavioriștii, ci și sociologiștii. Aceștia, mai cu seamă cei marxiști, vor face pasul de la limbă, privită ca unica realitate ce poate fi studiată științific, la societate, pe care o vor pune de la început deasupra individului. Marele lingvist român va reageza lucrurile privilegiind ceea ce, în opinia sa, e cu adevărat esențial, adică faptul că vorbirea constituie un act de creație individual ce implică însă, în

același timp, intersubiectivitatea - prezența la celălalt capăt al comunicării a cel puțin un interlocutor. În aceasta constă complexitatea deosebită a vorbirii, ea fiind concomitent act individual dar și social, act de creație ce se supune însă unei norme venită din afara individului, impusă de comunitate/societate. Pentru a trata această chestiune, savantul de la Tübingen va survola întreaga istorie a lingvisticii epuizând inclusiv rădăcinile ei filosofice. După cum arată Mircea Borcilă, impresionantul efort exegetic coșerian atinge deosebită performanță de a realiza o adevărată „fuziune nucleară” între doi factori gândiți de tradiție în opoziție antinomică: componenta creativității, surprinsă prin revalorizarea logosului semantic aristotelic prin prisma conceptului de *energeia* (“activitate liberă și finalistă, care își poartă în sine finalitatea proprie, fiind și realizarea acestei finalități, și care, mai mult, este idealmente anterioară <<potenței>>”), și componentul <<dia-logic>>, al alterității sau subiectivității, factor oglindit în/de opera humboldiană¹¹. Acest „concept nuclear” al creativității în/prin alteritate ca trăsătură specifică în cel mai înalt grad esenței limbajului, va surpa fundațiile șubrede ale proiectelor lingvistice anterioare și, în primul rând, a lingvisticii structuraliste. Astfel, antinomiile limbă/vorbire, sincronie/diacronie apar ca având la bază o insuficiență fundamentală, aceea de a ignora natura limbajului ca *energeia*. După cum remarcă Colette Laplace, „ceea ce E. Coseriu numește *vorbire - parole*, luată în sensul de ‘parler’ (*das Sprechen überhaupt*)” - este „de natură fundamental diferită față de „ceea ce Saussure și Chomsky numeau *parole* sau *performance*”, adică, pentru ei, „o simplă realizare a sistemului lingvistic”. De aici își trage seva însăși schimbarea radicală a perspectivei propusă de proiectul coșerian. Unificarea celor doi componenți antinomici într-un concept nuclear a cărui dinamică e generată de factorul creativității îl conduce pe Coseriu la instaurarea

conceptului de „funcție semnificativă”, ca esență a vorbirii și obiect al lingvisticii. Ceea ce e totuna cu a conferi creației de semnificații sau creației libere de semne verbale, funcția și finalitate fundamentală a limbajului, fapt nemaîntâlnit în studiul limbii din perioada viziunii aurorale asupra esenței limbajului. Pentru a aprofunda această funcție el va adopta încă din 1951 termenul de „*saber linguistico*” (‘cunoaștere lingvistică’), concept ce se va regăsi ulterior, dar dintr-o altă perspectivă epistemologică, la celălalt mare lingvist al secolului trecut, Noam Chomsky, sub denumirea de ‘competență lingvistică’. La Coseriu, nu pregetă să insiste în nenumărate rânduri fidelul său comentator român Mircea Borcilă, competența lingvistică înseamnă cu totul altceva decât în cazul lingvistului american: nu de capacitatea combinatorică la care Chomsky intenționează să reducă esența creativă a limbajului, ci, dimpotrivă, de „știința” vorbitorului de a institui semnificații. „Competența lingvistică, restaurată în acest fel, nu mai are nimic a face cu condiționarea biologică a unei presupuse facultăți computaționale, ci ea reprezintă, în ultimă analiză, dimensiunea internă, de profunzime, a funcției semnificative, ca ‘creație de semnificații’ în/prin spontaneitatea (inter)subiectivității vorbitorilor *în cadrul actului de vorbire ca atare*”¹². Lingvistul clujean nu uită să adauge aici că însuși *profesorul* va semna la apropiere între funcția semnificativă pe care el o propune și conceptul de formă simbolică a limbii din teoria generală a <<formelor simbolice>> a lui Cassirer. Există, însă, și diferențe semnificative; în cazul proiectului coșerian, <<funcția semnificativă>> a limbajului constituie “principiul” tuturor activităților culturale, nemaifiind deci situabilă alături de/pe același plan cu celelalte funcții ale culturii, fapt ce conferă lingvisticii statutul de autentică știință a culturii.

O atare paradigmă e capabilă să abordeze complexitatea limbajului uman iar autorul său a adus în

discuție acest obiectiv încă de la cursul oferit studenților din Montevideo în 1951. Plecând de la premisa că „limbajul este un fenomen extrem de complex” - el prezintă atât aspecte pur fizice (sunetele) cât și fiziologice, psihice dar și logice, în sfârșit, aspecte individuale și aspecte sociale - el identifică și eroarea capitală indusă de școala neogramaticienilor: „a considera istoria limbilor ca independentă de istoria culturală și socială a popoarelor sau, cel puțin, ca o istorie autonomă”¹³. Mai mult, Coseriu va remarca una din consecințele cele mai grave ale unei asemenea atitudini reduționiste cu efecte greu de evaluat asupra culturii, în special a celei occidentale: „adeseori istoria formală a semnelor nu coincide cu istoria lor culturală și, în consecință, istoria completă a unui semn lingvistic nu se poate face decât în relație cu conceptul pe care semnul îl desemnează” (multe din cuvintele utilizate de limbile romanice, de sorginte latină din punct de vedere formal, dețin, de fapt, un conținut cultural grecesc)¹⁴. Într-o altă ordine de idei, savantul român va prezenta câteva aspecte ignorate până atunci de lingviști în cazul aderenței vorbitorilor la limbile pe care le utilizează și efectele acesteia asupra apartenenței naționale. Dacă în privința „limbilor” istorice comunitatea se identifică cu națiunea, acest din urmă concept nefiind unul lingvistic, e evident, totuși, că „schimbarea totală a limbii implică schimbarea naționalității”¹⁵. Mai mult, „comunitățile idiomatice sunt mai ample decât cele naționale” (vezi națiunile latino-americane, de limbă spaniolă Statele Unite), dar „ideea de națiune o precede pe cea de comunitate idiomatică” (ibid.). Pe când, „în general, conștiința culturală coincide mai degrabă cu conștiința idiomatică decât cu cea națională”, după cum atestă cazul concret al Elveției, unde scriitorii de limbă germană se asimilează literaturii din Germania, în timp ce conaționalii lor de limbă franceză aparțin practic literaturii franceze. Pe de altă parte, realitatea arată că

poate exista o națiune argentiniană ori elvețiană fără a exista o limbă argentiniană, respectiv elvețiană. La fel de adevărat, însă, e că istoria posedă numeroase “mărturii” ce atestă importanța unei limbi în afirmarea unei națiuni sau, mai restrâns, a unei comunități, grație rezistenței opuse în fața unor încercări diverse de impunere, prin forță violentă uneori, a unei alte limbi, ori dialect. Dacă în cazurile italienei, francezei sau spaniolei apar de-a lungul istoriei atitudini elogioase ce se înscriu pe linia prezentării unei limbi istorice ca model ideal de limbă, în cazul luptelor pentru occitană, în Franța, sau bască, în Spania, lucrurile stau exact invers, fiind vorba de împotrivirea față de un standard, impus din exterior, de către o comunitate mai amplă, unei comunități ce dorește să-și păstreze tradițiile pornind chiar de la limbă. Conflictul devenit sângeros, din Grecia modernă, ce debutează la începutul secolului XX, generat de alegerea unei limbi comune, atestă atașamentul fizic și nu doar spiritual sau cultural pe care o comunitate, un popor sau o națiune îl pot avea față de propria limbă. Mai aproape de zilele noastre, dezintegrarea violentă a fostei Republici Federative a Iugoslaviei demonstrează că idiomurile pot deveni adevărate linii de forță în anumite conjuncturi istorice. Dorința acerbă și hotărârea croaților de a-și crea prin luptă, cu prețul vieții multora dintre ei, propriul stat, dincolo de ceilalți factori politici și, nu în ultimul rând, cei de natură religioasă, care i-au îndemnat și susținut în această tentativă, trebuie căutată și la nivelul limbii, aspect ce poate fi revelator. După cum se știe, în fosta Iugoslavie conviețuiau (și) lingvistic trei grupuri dialectale de sorginte slavă: *slovena*, *sârbo-croata* și *macedoneana* (care, mai curând, se apropie de bulgară). Fiecare dintre acestea, însă, aveau un statut diferit. În Slovenia exista o slovenă literară și comună (limba din Ljubliana) ce trona deasupra dialectelor locale, pe când în regiunile sârbe și croate se evidențiau trei dialecte:

stokavo, *cakavo* și *kajkavo*. Dintre acestea, *stokavo* constituie baza limbii comune și literare a sârbilor și croaților, pe care însă, din motive naționaliste, croații o numesc „croată” (*hrvatski jezik*) și „sârbă” (*srpski jezik*) sârbii. Diferența lingvistică între cele două forme de *stokavo* rezidă în aceea că în timp ce croații întrebuintează *stokavo ijekavo*, sârbii folosesc *stokavo ekavo*. Deci, lingvistic vorbind, pe fostul teritoriu sârbo-croat existau două limbi literare cu un puternic și ampul fond comun, „sârba” și „croata” desprinse nu doar din același grup dialectal ci chiar din același dialect. Cu toate acestea, istoria a demonstrat că fondul comun nu a generat un efect de solidaritate, cum se întâmplă în general în astfel de cazuri, ci dimpotrivă, alimentat de factori politici religioși dar și economici, a dus la acutizarea tendințelor separatiste alimentând practic dorința de obținere a independenței teritoriale. Nu e lipsit de importanță nici faptul că muntenegrenii, care, în prezent, (încă) au același Parlament ca și sârbii, ce funcționează la Belgrad, vorbesc și ei, asemeni croaților, dialectul *stokavo ijekavo*, fapt ce poate oricând constitui o posibilă explicație pentru tendințele lor de separație teritorială. Deloc întâmplător, am putea spune acum, situația concretă sau schimbările din societate se reflectă fidel și în limbaj: „revoluțiile sociale și politice implică adesea profunde revoluții lingvistice”¹⁶. Fenomenul e reversibil, căci, nu de puține ori, anumite schimbări, mai mult sau mai puțin politice, sunt anunțate de apariția unor termeni noi sau chiar a unui anumit tip de limbaj ce operează modificări importante în descrierea realității. Toate acestea ar trebui să fie suficiente pentru a înțelege că „limbile sunt fenomene mult mai complexe decât diferitele forme ale civilizației”¹⁷.

Din nou cu fața spre vremurile aurorale ale limbajului

Într-un articol deosebit de interesant, sugestiv intitulat „*Limbaj și politică*”, unde Coseriu demonstrează că alteritatea limbajului conferă vorbirii valențe politice, punctul de plecare îl constituie poziția lui Aristotel. După cum se știe, în *Politica*, stagiritul definește omul ca animal locvace și, tot aici, el leagă existența animalului politic (?????????????) de prezența, exclusivă, la acesta, a logosului. Savantul de la Tubingen insistă asupra faptului că Aristotel are în vedere *logos* - ul ca limbaj, vorbire și nicidecum ca rațiune sau intelect, cum îndeobște se interpretează. Aceasta pentru că ceea ce i se opune în continuare conceptului de logos este vocea (????), calitate pe care omul o posedă în comun cu alte animale, dar care poate exprima numai durerea, pe când limbajul poate evidenția ceea ce e adevărat sau fals. Astfel, limbajul surprinde caracteristica fundamentală a omului, conștiința morală, fundament al asocierii în familie și în Stat. Cu alte cuvinte, „Aristotel consideră limbajul efectiv ca fundament al esenței omului - ca “diferență specifică”, trăsătură definitorie a umanității - și faptul politico-social ca dimensiune esențială a limbajului”¹⁸. Intuiția sa se verifică prin însăși faptul că în multe limbi vorbitorii acestora se numesc chiar *vorbitori* și *oameni* (*bantu* înseamnă oameni) opunându-se astfel animalelor nevorbitoare. În altele, vorbitorii se numesc simplu *vorbitori* în comparație cu cei din alte limbi, apelați ca *muți* sau *gângavi* (*Nemcy*, e numele slav al germanilor și înseamnă muți, în timp ce prin apelativul *barbari*, grecii îi desemna pe gângavi). Situația în sine, ce se poate și astăzi întâlni în orice colț al lumii, constituie o extensie a unui fenomen mai profund, acela prin care „vorbitorul naiv (mai bine zis, vorbitorul ca vorbitor) consideră propria sa limbă ca limbă universală,

ca limbă care corespunde esenței lucrurilor și percepe alte limbi ca diferite de a sa, ca nomenclaturi arbitrare”¹⁹. La aceștia, alteritatea, „ca intersubiectivitate originară a limbajului în general” care „fundamentează și asigură obiectivitatea în mod ideal universală (pentru orice subiect) a semnificatelor”, se manifestă în sens negativ atunci când se intră în contact cu o altă limbă. Acest caz exemplar devine inteligibil atunci când realizăm că „limbajul este construcție a lumii spirituale, a lumii ca fapt gândit și obiectiv cognoscibil, adică a lumii specifice omului ca ființă care gândește”; „lume a omului în general și pentru orice om”²⁰. Ciudat însă e că *vorbitorii* privesc alteritatea lor lingvistică drept ceva exemplar, fapt cu adevărat greu de “digerat” pentru moderni. Coseriu merge și mai departe observând că această “coincidență identitară” între limbaj și limbă se manifestă la nivelul limbii, în general, unde, în mod obișnuit, nu se face distincție între <<limbaj>> și <<limbă>>, diferența stabilindu-se, în realitate, prin constatarea efectivă a singularității limbajului și pluralității limbilor. În plan istoric, limbajul („a semnifica creator pentru un altul”) „se produce” în orizontul tradițional al unei comunități. Așa apar limbile. Două amănunte devin acum definitorii. Pe de o parte, „nu există limbaj uman nedeterminat ca limbă”, iar pe de altă parte, „tot ceea ce se creează în limbaj se creează într-o limbă particulară”²¹.

Acest „mister suprem” al antropologiei, „anomia” diversității limbilor, cum e numit el de către George Steiner se reflectă în cele aproximativ zece mii de limbi ale unei rase umane tipologic omogenă²². Astfel, aspectul tumoral al diversității lingvistice umane e privit ca un real motiv al dezbinării. „Nu există civilizație care să nu aibă versiunea sa despre Babel, mitologia ei privind împrăștierea inițială a limbilor”, va conchide acesta văzând aici o „a doua cădere a omului, în unele privințe la fel de tristă ca și prima”²³. Raliindu-se la o atare viziune misterioasă asupra limbajului, Constantin Noica remarcă

trist, pe marginea unor comentarii la dialogul platonician *Cratylus*, că „lingviștii de azi nu mai știu să se mire dinaintea acestui mit”²⁴. El va revalorifica textul platonician (re)considerându-l drept „o mare lecție despre cuvânt și limbă”, alta decât cele cuprinse în „tratatele de lingvistică de astăzi”, susceptibilă însă a fi mai durabilă²⁵. Prin aceasta, Noica recuperează „o teză de bun simț: teza unui acord primordial al limbilor” și a treptatei lor „derive”, față de un idiom unic, azi pierdut²⁶. În acest sens, un argument pe cât de simplu pe atât de pertinent îl aduce unul dintre discipolii săi, Andrei Pleșu, care observă că, „în definitiv, dacă nu s-ar fi păstrat latina, am fi putut fi la fel de sceptici asupra unei origini comune a limbilor romanice, pe cât de sceptici au fost savanții mai vechi când, în secolul al XVIII-lea, s-a vorbit de o obârșie comună indoeuropeană, a limbilor sanscrită, greacă și latină”²⁷. Și el va porni tot de la constatarea unei „rupturii de nivel” între perspectiva platoniciană a limbii și gândirea lingvistică modernă, pentru a remarca faptul că la discipolul lui Socrate nu de căutarea unei limbii mai vechi e vorba, ci de o încercare temerară de *reamintire* a „limbii originare”, acea *Ur-sprache* a cărei urmă au adulmecat-o, mai târziu, în cadrul unei tradiții etichetate drept oculte, un Bohme sau Cusanus, Meister Eckhart și Angelius, Paracelsus ori Agrippa de Nettesheim. Doar din această perspectivă mai putem înțelege azi că, la Platon, „limba originară e *kratophanie*, după cum „numele” originar (*onoma*) e ființă (*on*), înainte de a fi „sens” (*noema*)”²⁸. De aici, din „stratul primordial al limbii” prin „derivări succesive”, „răsturnări, amnezii și substituirii simplificatoare”, a coborât către noi limba curentă.

Trebuie spus aici că, inițial, „înstituirea numelor” e opera unui *onomatourgos* sau *demiourgos onomaton*, personaj ce „se ivește cel mai rar între oameni”, el realizând această misterioasă operațiune prin contemplarea ideilor, „lucrul în sine” având identitate

perfectă cu „numele în sine” al lucrului²⁹. Cu alte cuvinte, „dătătorul de nume” deține capacitatea sau, mai bine spus, *barul* de a imita natura fiecărui lucru prin litere și silabe căci, pentru Socrate, „literele au o încărcătură energetică specifică, aptă a contamina cuvintele care le integrează și, prin aceasta, structura însăși a unei limbi”³⁰. Prin înfrumusețare (*kallopismos*, *eustomia*, *kompstotes*) însă, dar nu numai, după cum remarcă Henry Joly³¹, sensul auroral al cuvintelor e răsturnat³². E vorba de o „degenerescență a limbii” survenită fie prin solemnizare (*tragodein*) și calofilie, fie prin chiar uzura produsă de trecerea inevitabilă a timpului, proces ignorat cu desăvârșire de lingvistica modernă „halucinantă de statică severă a studiului sincron”, cu toate că semnale despre această situație exemplară aflăm deopotrivă în cultura greacă, arabă, evreiască sau indiană³³. Și totuși, există câteva premise că obliterarea sensului auroral al limbii ar putea înceta în prezent, acum, când paradigma mult mai largă a proiectului coșerian conferă lingvisticii calitatea de știință a culturii. Dezghețul produs de perspectiva energetică a limbajului, dar și creativitatea implicită remarcată de Coseriu în actul vorbirii, ne pot racorda la tradiția până aici menționată ce încearcă să se apropie de limba originară. Cheia acestei *întoarceri* nu poate fi decât reconsiderarea relației dintre semnificant și semnificat, fapt realizat deja de Coseriu. Faptul central al activității lingvistice, ne spune el încă din 1951, este situat „dincolo de limita până unde pot să ajungă fiziologia și psihologia” și rezidă în „facultatea eminamente spirituală de a stabili o conexiune funcțională între un semnificant și un semnificat”, în condițiile în care legătura dintre aceștia „nu este deloc o relație cauzal necesară, ci este creație umană”, limbajul uman fiind un sistem de semne ce „numește în mod simbolic ceea ce e gândit (semnificate)”³⁴. Finalitatea unei asemenea întreprinderi ar trebui situată nu doar la

nivelul lingvisticii însă, ci, cum spuneam anterior, la nivelul culturii în general. Însăși desacralizarea galopantă pe care o parcurge omenirea azi ar putea primi noi interpretări. Dacă Henry Joly vedea în etimologiile platoniciene din *Cratylus* „un omagiu indirect adus vechilor teologii, care practica etimologia pentru a revela zeul ascuns”³⁵, noi ne simțim obligați să remarcăm că o atare situație devine exemplară în contextul celei de-a treia tematizări a filosofiei occidentale (și ultima poate, date fiind valențele deosebit de active ale reducionismului pozitivist), impusă, de altfel, la nivel planetar: comunicarea. Ne aflăm, în prezent, la o răscruce depărtată de zările aurale (deopotrivă) ale limbajului și sacralului, de unde, totuși, mai putem încă zări, e adevărat, printr-o ceață densă, piscurile Ființei.

Note:

¹ **Codoban A.** - *Semn și interpretare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 5.

² *ibid.*, p.6

³ *ibid.*, p.7

⁴ *ibid.*, p.14

⁵ **Borcilă M.** -, Eugen Coseriu, fondator al lingvisticii ca știință a culturii, în *Repere și rezonanțe coșeriene*, p. 32

⁶ *ibid.*

⁷ *ibid.*

⁸ **Coseriu E.** - *Introducere în lingvistică*, Editura Echinox, Cluj, 1999, traducere de Elena Elena Ardeleanu și Eugenia Bojoga, cuvânt înainte de Mircea Borcilă, p. 26.

⁹ *ibid.*

¹⁰ **Saussure F.** - *Cours de linguistique generale*, Payot, Paris, 1969.

¹¹ **Borcilă M.** - “Eugeniu Coseriu și orizonturile lingvisticii”, în *Echinox*, 1988, nr. 5, p. I, 4-5.

¹² **Borcilă M.** -, Eugen Coseriu, fondator al lingvisticii ca știință a culturii, în *Repere și rezonanțe coșeriene*, p. 36

¹³ **Coseriu E.** - *Introducere în lingvistică*, Editura Echinox, Cluj, 1999, traducere de Elena Elena Ardeleanu și Eugenia Bojoga, cuvânt înainte de Mircea Borcilă, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁵ *ibid.*, p. 67.

¹⁶ *ibid.*, p. 66.

¹⁷ **Coseriu E.** - *Introducere în lingvistică*, Editura Echinox, Cluj, 1999, traducere de Elena Elena Ardeleanu și Eugenia Bojoga, cuvânt înainte de Mircea Borcilă, p. 59

¹⁸ **Coseriu E.** - „Limbaj și politică” în *Revista de lingvistică și știință literară*, 5/1996, Institutul de Lingvistică și Institutul de Istorie și Teorie Literară ale Academiei de Științe a Moldovei, 1996, p. 10.

¹⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁰ *Ibid.* p. 19.

²¹ *ibid.*

²² **Steiner G.** - *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii*, Univers, București, 1983, p. 78-79.

²³ *Ibid.*, pp. 85, 89

²⁴ **Noica C.** - „Interpretare la Cratylus”, în *Platon, Opere*, vol.3, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 152.

²⁵ *Ibid.*, p. 155.

²⁶ **Pleșu A.** - *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, p. 22.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *ibid.*, p. 38.

²⁹ **Platon** - *Opere*, vol.3, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, 389 a, 390 e, 424 a, 389 d.

³⁰ **Pleșu A.** - *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, p. 41.

³¹ **Joly H.** - *Le renversement platoniciene. Logos, Episteme, Polis*, Vrin, Paris, 1974, p. 30.

³² **Platon** - *Opere*, vol.3, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, 402 e, 404 d, 407 b, 408 b, 409 c.

³³ **Pleșu A.** - *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994, p. 21.

³⁴ **Coseriu E.** - *Introducere în lingvistică*, Editura Echinox, Cluj, 1999, traducere de Elena Elena Ardeleanu și Eugenia Bojoga, cuvânt înainte de Mircea Borcilă, pp. 54, 95

³⁵ **Joly H.** - *Le renversement platoniciene. Logos, Episteme, Polis*, Vrin, Paris, 1974, p. 28.

Gen, corp, politică în comunism

Abstract: This paper represents a reading of communism from the perspective of corporality. The essay aims at discussing the excessive communization of the human body during communism. This communization brought about a vulgarization of corporality, its uniformization, and hyper-egalitarianism between genders. It also resulted in a mechanical treatment of the human body in order to place it at the disposal of the body politic. This work aims to demonstrate that one of the major mistakes of communist ideology, at least in its Romanian form, was the fact that it tried to control and to interfere with human needs such as nourishment and sexuality.

„Tot timpul aveai în burtă și pe piele un fel de protest, sentimentul că ți se luase ceva la care aveai dreptul.”¹

Istoria, „Marea Povestire” a unei depozedări – care, ca orice depozedare, este nedreaptă și crudă, întrucât instituie o lipsă ce poartă în sine germenii unui handicapped- povestea, deci, a „castrării” omului de ceea ce lui însuși îi apare ca fiind profunda lui umanitate, corporalitatea sa adică, îmi doresc să o rostesc aici. Întrucât ce altceva – și vom vedea asta în cele ce urmează - poate fi mai vulnerabil, mai fragil și deci mai precar pentru om decât corpul său, care poate constitui, cel puțin dintr-o anumită perspectivă, măsura potrivită a „umanității” omului.

Codruta Cuceu

Researcher, Gh. Barit
Institute, Romanian
Academy, Cluj Branch.
Translator of Leonard
Swidler's *After Absolute*
(Romanian edition,
2002).
E-mail:
codrutaliana@yahoo.com

Key words:

communism, corporality, gender policy, Romanian Communist Party, reproduction, sexuality

Povestea tristă ce așteaptă încă, nerăbdătoare, pare-se, să fie spusă, a negării corpului, a obstrucționării lui, a supunerii sau învingerii lui, sau, în cel mai bun caz a ignorării lui urmează doar să fie schițată aici. Și nu voi vorbi nicidecum despre acea „corporalizare” a domeniului politic, deci nu ceea ce se numește „corp politic” va constitui ținta discursului de față, deși, într-o oarecare măsură și acesta atinge tangențial subiectul propus dezbaterii, ci despre corpul uman așa cum e „tratat” - și folosesc aici voit un termen cu trimitere semantică medicală sau care amintește parcă de practici ale torturii - sau mai degrabă (sau câteodată) „maltratat”, tratat rău, despre o „violentare” a corpului, fie în sensul „slab”, prin ignorare sau ascundere, fie în sensul tare al cuvântului, prin tortură, voi spune câte ceva în cele ce urmează.

1. Corpul politic și clasa muncitoare

Nu se exagerează deloc atunci când se vorbește despre o „violentare”, termenul poate chiar să fie prea „slab”, prea blând pentru ceea ce a însemnat de fapt „violul ideologic” sau „mașinăria falică” ce exhiba acele „organe” ale „corpului politic” totalitar sau comunist, corp evident masculinizat, ba chiar ale unui corp ce „trimite la un machism forțat și insidios”; acele organe (vezi „ziarele – „Scânteia” de exemplu, sau televiziunea) acționează ca prelungiri ale Partidului, al căror scop este să „implanteze noua ideologie și să încerce să fecundeze astfel matria românească și poporul chiar dacă printr-un viol”.² Procesul acesta de „corporalizare” a „aparaturii” politic, proces ce coincide și cu o anume „însuflețire”, de-mecanizare sau „umanizare” a lui este explicabil și din perspectiva faptului că trupul/chipul este semnul cel mai

clar al apariției a ceea ce este, sau poate deveni vizibil (în măsura în care se confruntă cu existența unei alterități care să-l observe și să-i constituie imaginea și apoi să-i instituie și să-i legitimeze existența și puterea prin vizualizare), deci existent și recunoscut ca atare. Iar această alteritate de care corpul politic are nevoie pentru a se menține în viață, sau pentru a-și prolifera, deci reproduce puterea – reproducere, adică creștere, multiplicare și exces de putere, căci, nu-i așa, stă chiar în natura puterii să fie, așa cum Nietzsche ne-a arătat-o, o permanentă acumulare de putere, esența ei fiind o și mai mare putere³ - nu poate fi decât una „pe măsura sa”, adică „unică” și mai ales violabilă: corpul social, sau în termeni ideologici „clasa muncitoare” care este „șira spinării a tuturor forțelor democratice” sau „pumnul de fier al unității și forței”⁴. Și spuneam „unică” pentru că oamenii, cu diversitatea corpurilor lor cu tot, nu constituie în comunism o diversitate, ci, dimpotrivă, o unitate, o permanentă „strângere laolaltă” neorgiastică în ea însăși, ci mereu „deschisă” multiplelor fecundări ideologice. Această unitate se constituie ca și „corp”, e „făcută” doar pentru corpul politic, ca instrument supus în totalitate lui și așteptând „cuminte” și „umilă”, ca un autentic receptacol, virile fecundări ideologice – preponderent discursive - sau „căliri și întăriri” ale „organului” corpului politic atunci când acesta din urmă se pregătește pentru a-și viola, violenta, tortura „dușmanii”, chiar și atunci când aceștia fac parte din „propria” (fiind vorba de o posedare a ei) clasă muncitoare.

Continuând pe același ton ironic (cum altfel să privim astăzi primele încercări de ideologizare decât prin distanțarea, caracteristică oricărei ironii, de ridicolul acelor discursuri propagandistice?!) se mai poate adăuga că acel corp, „machist” nu dorea de la clasa muncitoare pe care o domina printr-un „priapism” ideologizant

menținerea și dezvoltarea unei adevărate „nimfomanii” i.e., a unui mecanism niciodată sațiabil, care să-i permită să-și producă și să-și exercite puterea la infinit.

Am amintit doar în treacăt această perspectivă asupra relației „corp politic” – „clasă muncitoare” întrucât dincolo de trimiterile excesiv sexuale, ce pot părea, la o primă lectură, speculative și literaturizante, și deci lipsite de o valoare demonstrativ-științifică, se cristalizează ceva ce ar putea deveni relevant, și anume acest proces de instrumentalizare a relației discutate. Și nu acel tip de instrumentalizare menit să ușureze un demers argumentativ pur teoretic dă măsura acestei relevanțe, ci tocmai aplicabilitatea, deci extinderea practică a acestui model „instrumental” de relație politică și asupra relației dintre tortionar și torturat pare a fi definitorie pentru și în încercarea de impunere a unei practici „comuniste”. Instrumentalizarea unei relații, fie ea de natură politică sau socială, se constituie ca origine a oricărui tip de ierarhizare, constituind, în cele din urmă, principiul dominării. Ea se constituie ca moment incipient al unei tratări obiectualizante a alterității, prin care celalalt devine supus, ajunge „la îndemână”.

2. Corpul prins în mecanismele torturii

„Puterea – puterea reală, nu este puterea asupra lucrurilor, ci asupra oamenilor... asupra trupului, dar mai presus de orice asupra minții. Puterea constă în a-i umili și a le provoca durere... În lumea asta progresul va însemna progresul durerii.”⁵

Alienarea, înstrăinarea corpului de suflet sau altfel spus trădarea și/sau autodenunțarea par a fi doar câteva dintre rezultatele torturii. Tortura, prin mecanismele

sale, mizează, se pare, nu doar pe o fracturare a unității dintre trup și suflet și deci pe o dez-umanizare în sensul literal al cuvântului, și, desigur, cel mai brutal, ci ea pare a fi totodată și procedeul de „dis-locare” a corpului, de îndepărtare a corpului de sine însuși, de mutilare cu scopul provocării unor dismorfii, unor deformări ulterioare greu de acceptat. Corpul celui „torturat nu mai este al său, ci a devenit de vată, din pricina aceasta loviturile ajungând să-i fie indiferente de la un punct încolo.”⁶ Trupul nu-i mai aparține. „De fapt, supliciatul trebuie să aleagă între a-și renega trupul chinuit și a-l tolera încercând să-l controleze.”⁷ Procesul acesta al unor angoasante deformări, al de-personalizării chipului uman și apoi a „re-închipuirii” lui mai mult sau mai puțin artificial, este unul paralel cu procesul psihic, care e de fapt cel ce se constituie ca adevărata țintă a torturii, de rupere a conștiinței omului „în bucăți”, ce se pot ulterior „recompune în forme noi pe care tu însuși le hotărăști”⁸.

Tortura fizică se instaurează în regimurile totalitare, în cel comunist în mod special, ca metodă extrem de eficientă de deconstruire a conștiințelor vii, libere și recalcitrante față de energicele ideologizări și uniformizări. Fiind vorba de acele conștiințe „orgolioase” ce refuză să se integreze maselor și să se măsoare prin ele, conștiințe greu de deformat sau de corupt, ce nu suportă, poate, similitudinile obositoare și nici egalizările plicticoase, tortura fizică, adică „lovirea” corpului, a ceea ce este mai vulnerabil, întrucât mai expus, este privită ca singura modalitate dezechilibrantă. Echilibrul este destabilizat tocmai prin accentuarea precarității, fragilității corpului uman, a sleirii corpului, a devitalizării lui prin suplicierea repetată. Se poate vorbi aici de o mecanizare a corpului datorată desensibilizării lui și provocării unor disfuncționalități. Efecte ale torturii, neputința, lipsa de verticalitate, abrutizarea simțurilor printr-o hipersensibilizare a lor, întrucât ele, prin tortură, ajung

să nu își mai îndeplinească funcțiile lor inițiale, ci devin parcă receptacole pentru durere, interpelează durerea, o resimt adânc și într-un fel o amplifică astfel tot mai tare. Și asta deoarece în tortură nu poți simți „nimic afară de durerea prezentă și viitoare... și este posibil ca atunci când realmente suporti durerea să-ți dorești, pentru cine știe ce motive ca ea să fie mai mare sau... ea să înceteze”, căci „nimic în lumea asta nu e mai rău decât durerea fizică... În fața ei nu există eroi, nimeni nu e erou”⁹.

Ceea ce e paradoxal, însă, este faptul că, chiar dacă tortura are ca mijloc deformarea corpului până la distrugerea lui, deci aparent ea neagă corpul, deoarece practicile torturii au ca obiect nemijlocit corpul însuși, de parcă el, corpul acesta ar implica prin însăși existența sa o vină ce trebuie pedepsită sau o rușine ce trebuie ascunsă, exorcitată prin instituirea durerii, ea, tortura, nu face în final altceva decât să reducă omul la natura sa corporală, la trupul său, la „animalitatea” sa. Uneori „supliciatul nu înțelege de ce trupul său continuă să reziste, deși a ajuns la ultima limită a durerii. Este ca și cum victima s-ar fi retras într-un trup eternal, ca și cum s-ar fi decorporalizat.”¹⁰ Momentul efectiv al înstrăinării, al distanțării trupului de suflet sau al fragmentării conștiinței pe care orice tortionar mizează pentru a-și impune puterea și pentru a aduce subiectul întotdeauna pe calea „cea dreaptă” nu este timpul măsurat de supliciu, de durere, ci este clipa în care, viitorul „supus” se confruntă cu o imagine *nouă* a sa ulterioară torturii, dar învechită, adică subit îmbătrânită, consumată. Psihologic explicând momentul, subiectul se confruntă întocmai copilului cu imaginea proprie, el își dobândește din nou „schema corporală” de data aceasta nu prin identificarea prin oglindire, prin re-cunoaștere, ci printr-un mecanism de ne-recunoaștere. E vorba aici de o negare, respingere a propriei corporalități, și deci a propriei identități:

„... (Winston) se opri se speria se. Văzuse o ființă adusă de spate, cenușie ca un schelet și care venea către el. Felul cum arăta era înspăimântător și nu numai faptul că se recunoscuse pe el însuși drept ființa respectivă. Se apropie de oglindă și mai mult. Ființa avea fața ieșită înainte din cauza poziției aplecate a corpului, față de pușcăriaș băgat la izolare, cu fruntea proeminentă, urmată de o țeastă cheală, cu nasul coroiat și pomeții obrazilor tumefiați, iar ochii firoși, dar atenți. Obrajii îi erau brăzdați de răni, iar gura băgată parcă înăuntru. Era, evident, propria lui față, dar i se păru că ea se schimbă mai mult pe dinafară decât pe dinăuntru. Emoțiile pe care le înregistra fața erau, probabil, altele decât cele pe care le resimțea restul corpului. Chelise aproape de tot. În primul moment avusese impresia că încărunțise, dar numai pielea capului o avea cenușie. Cu excepția mâinilor și a unui cerc pe față, corpul îi era cenușiu din cap până în picioare de jeg străvechi și impregnat. Din loc în loc de sub murdărie se zăreau cicatricele roșii ale rănilor, iar mai sus de gleznă, ulcerarea varicoasă îi devenise o masă inflamată din care se cojeau mici fâșii de piele. Dar ceea ce era cu adevărat înspăimântător era sleirea trupului. Coșul pieptului îi era la fel de îngust ca al unui schelet, iar picioarele i se uscaseră atât de mult încât genunchii îi ajunseseră mai groși decât coapsele. Curbura coloanei vertebrale era uimitoare.”¹¹

Descrierea aceasta, chiar fictivă, nu pare a se îndepărta prea mult de cazurile reale ale celor torturați în perioada comunistă. Ea poate funcționa ca portret standard al omului ce îndrăznește să țină piept „puterii” și să-și refuze statutul de supus și dominat. Omul ajunge astfel să fie supus de însăși propria sa umanitate. „Monopolul asupra trupului supliciat înseamnă, la urma urmei, Putere, aceasta este morala nu doar a secolului XX, ci a întregii istorii a lumii.”¹²

Dacă ar fi să acceptăm definiția lui Levinàs, „corpul omului este o modalitate pentru subiect de a cădea în sclavie, de a depinde de ceea ce nu este el”¹³, și atunci prin tortură omul este depozat de ceea ce-i este propriu; căci, spune același Levinàs, „corpul, poziția, faptul de a sta sunt reprezentări ale relației prime cu mine însumi, ale coincidenței cu mine însumi.”¹⁴ Ceea ce este *al meu*, personal, devine în tortură *străin* pentru mine. Există „o singurătate carnală absolută pe care supliciul nu o poate împărtăși cu nimeni, nici chiar cu alte victime. Frontierele corpului uman sunt frontierele eului meu. Suprafața pielii mele mă izolează de lumea străină: la nivelul acestei suprafețe am dreptul, dacă se dorește să am încredere, să nu simt decât ceea ce vreau să simt.”¹⁵, devenind străin pentru sine. Tortura pune corpul la îndemâna puterii, îl degradează, îl instrumentalizează într-un anumit fel, nelăsându-l să se bucure de acea „stăpânire de sine” care se concretizează în „existența corporală”. Prins în chingile torturii nu mai ești „stăpân” pe tine, nu-ți mai aparții – căci trupul tău aparține tortionarului și/sau durerii, dar nu mai poți nici măcar să te menții ca suveranul propriei tale interiorități.

3. Modelul fizic ideal

„Ciudat cum putea tipul ăsta, cu mutră de gândac, să prolifereze prin Ministere: oameni mărunți, bondoci, care se îngărau de tineri, cu picioare scurte, cu mișcări bruște și mereu pe fugă, cu fețele unsuroase și imobile și cu ochi foarte mici. Se pare că era tipul care înflorea cel mai bine sub conducerea Partidului.”¹⁶

Este destul de dificil a realiza o descriere fidelă a modului în care corporalitatea umană e stimulată să apară într-o anumită epocă, întrucât dispunem doar de două modalități, prin care se poate stabili retroactiv un

standard fără a pierde din vedere totodată și scopul căruia îi servește acesta și criteriul potrivit căruia acel standard reușește să se impună. Deși recunoaștem în portretizare și idealizare cele două modalități, acestea apar a fi insuficiente deoarece orice încercare de idealizare simplifică lucrurile până când acestea se reduc, în concretețea lor la infinit, iar portretizarea trimite, neîndoindu-se, la un proces de estetizare ce implică fie o adăugire adesea subiectivă a imaginii, fie o schematizare a imaginii în egală măsură lipsită de obiectivitate.

Modelul ideal al chipului și tipului uman în comunism este cel „șters”, „plat”, lipsit de personalitate. Frumusețea fizică, întocmai oricărei ornamentări a trupului sau „mascări a lui este ignorată, dacă nu chiar ascunsă sau anulată, de parcă însuși conceptul de *frumos* și-ar fi pierdut sensul și deci acel *raison d'être* al său. Se ajunsese până la a considera frumusețea femeii ca fiind indecentă.¹⁷ Chipurile păreau a fi subsumate aceluiași model „ideal” de chip, ideal prin unicitatea lui, prin negarea oricărei diversități naturale. Ceea ce comunismul pare să refuze este diversitatea, oricare ar fi manifestarea ei. A te recunoaște pe tine, mașinal, robotizat în ceilalți, a te vedea multiplicat în ceea ce-ți este mai personal – corpul tău, modul tău de a-ți „purta” corpul este, poate, o cale mai sigură de a-ți ignora reflexivitatea, a nu mai fi atât de pregnant conștient de propria individualitate, înseamnă a fi egal cu masele, a fi tot una cu mulțimea, înseamnă a te pierde în anonim. Acestea erau doleanțele Partidului; și, desigur, exagerând o dată cu același Orwell, am putea spune că de aici mai era un pas până la controlul detaliilor corporale, al grimaselor, al mimicii sau al gesturilor ce trebuiau și ele uniformizate în scopul unei mai ușoare supravegheri. „Era teribil de riscant să cazi pe gânduri într-un loc public sau în raza unui tele-ecran. Cel mai mic lucru te putea înfunda. Un tic nervos, o înfățișare inconstientă de anxietate, obiceiul de a șopti pentru tine însuși – orice

ducea cu gândul la ceva anormal sau la ceva ascuns... exista și un cuvânt pentru asta, în Nouvorbă: *crimăchip*.¹⁸

Moda, împodobirea, machiajul erau considerate obrăznicii inutile. Machiajul era descurajat întrucât putea ascunde; se spunea însă, prin vocea unei „autorități” actricești¹⁹, Claudia Cardinale de exemplu: „Nu mă machez pentru că nu-mi șade bine (...) Nu sunt sofisticată pentru că nu e genul meu, nu am gusturi excentrice pentru că am fost și am rămas un om simplu.”²⁰ Pe pagina următoare a revistei este prezentată „metamorfoza unei actrițe, trecerea ei de la rochia cu bretele la haină până în gât.”

Astfel, reprezentanții „sănătoși și voioși” ai comunismului, în cazul în care erau femei se cerea să fie complet desexualizate, ba chiar masculinizate, defeminizate, iar dacă erau bărbați, ei trebuiau să fie înalți și musculoși, „herculeeni”, „conducători vânjoși, cu chipul radios”.²¹

Ideologia comunistă, dintr-un exces de tehnicizare, de tipizare a corporalității urmărea „egalitarismul între sexe” și prin urmare acționa prin măsuri coercitive asupra corporalității: corpul trebuia ascuns, orice urmă de sexualitate trebuia camuflată bine în uniforme sau salopete muncitorești. Modelul dorit era al „tovarășului asexuat comunist”. Corpul nu putea fi privit și nu se putea nici măcar insinua de sub uniformă care-l masca și îl făcea să pară identic cu al tuturor celorlalți. Nimic nu trebuia să fie spectaculos, nimic ostentativ, nimic provocator.

4. Reproducerea, multiplicarea, înlocuirea

Atunci când se vorbește despre comunism, zidul dintre domeniul public și cel privat tinde să se transparentizeze. Totul, inclusiv intimitatea trebuie dezvăluită, într-un fel exhibită în fața Partidului. Noțiunea de „voyeurism” nu există, din moment ce nu este vorba despre o simplă intimitate observată, ci mai degrabă despre un control total al vieții intime private. „Partidul încerca să ucidă instinctul sexual sau, dacă nu-l putea uide, atunci să-l deformeze și să-l mânjească.”²² Instinctul sexual se vrea raționalizat, ordonat, subjugat funcției reproductive. Singurul scop al sexualității, și totodată și unica justificare pentru existența ei între oameni este stimularea natalității – văzută în mod absurd și ea ca „producție”. Politici de încurajare a „mamelor eroine” care sunt forțe productive și vin în sprijinul acestei creșteri demografice. Această creștere vine să sporească „mâna de lucru” și revigorarea forței de muncă. Întrucât „corpurile umane au fost puse să slujească scopurile economiei politice ale statului. Indivizii trebuiau să fie recunoscuți sau acceptați în funcție de randamentul lor ca lucrători și nu prin factorii care defineau identitățile lor distincte.”²³

Corpul, disociat de sexualitate, și livrându-se total funcției sale sociale, devenea un mecanism și era utilizat ca „mașină de produs și reprodus”²⁴, aparținând într-un anume fel statului, căci până și „fătul” este după afirmația lui Ceaușescu „proprietatea socialistă a întregului popor. Nașterea este o datorie patriotică... Cei care refuză să aibă copii sunt dezertori în fața legii continuității naturale.”²⁵ Imaginea cea mai pregnantă și cea mai propagată era cea celor doi dictatori – părinți ai națiunii, tată și mamă, cu atitudine condescendentă față de fiii lor.

Nu exista alegere când corpul era pus în joc, corpul nu mai aparținea omului, ci statului. Orice metodă de contracepție era abolită, ceea ce însemna o intruziune brutală a statului, prin control, în sfera privată, iar acest fapt nu putea rămâne fără repercusiuni. Abstinanța sau avorturile provocate de mamă devin astfel singurele metode contraceptive, ceea ce, desigur, producea un dezechilibru al relațiilor familiale.

Controlul exercitat de către stat asupra corporalității interpretate prin prisma nevoilor sale fundamentale, hrana și sexualitatea, era semnul unei violente interferențe între stat și populație. Astfel, cel puțin în România, „programul de alimentare rațională” ignora faptul că statul ar fi avut obligația de a facilita îngrijirea și creșterea copiilor pe care îi „planificase”. „Nașterea unui copil aducea pentru părinți responsabilități sporite de a găsi lapte și alimente care lipseau deja.”²⁶

Sexualitatea se împletea astfel cu tensiunea. „Manipularea ei de către stat măcina încrederea în interiorul cuplurilor făcând de multe ori din viața sexuală un teren de intens conflict.”²⁷

Interesantă pare a fi esența „puristă” comună a politicilor corporale de extremă stângă și dreaptă. Hitler, prin politica sa antinatalistă, dorea să reducă reproducerea celor considerați incapabili să reproducă esența ariană. Astfel, sterilizarea obligatorie era tehnica utilizată. Cealaltă parte a aceleiași monede o constituia politica pronatalistă ceaușistă care miza parcă pe aceeași „purificare” a neamului, de data aceasta prin multiplicare și apoi prin excludere și/sau înlocuire. Corpurile umane, ele însele, simple piese în angrenajul productiv comunist, o dată uzate, deveneau înlocuibile, fapt ce descifrează aceeași „obiectualizare” a corpului uman. Căsătoria era încurajată doar din perspectiva acestei „micro” productivități biologice, însă prin politicile sale statul schimba definitiv natura relațiilor între parteneri, intimitatea celor doi ajungând să fie astfel abolită sau în

cel mai bun caz subordonată datoriei față de partid și țară. „Tăcerea cu privire la sexualitate” ducea la „percepții distorsionate în relațiile dintre parteneri”, iar teama de a nu avea copii la bariere în intimitatea fizică a partenerilor.²⁸

Autotortura sau deteriorarea corpului sunt două dintre etichetele limitative, desigur, prin care se poate descrie simplu și fără a intra aici în detalii descriptive terifiante procesul de avort provocat.

5. Igiena corporală. De la „sănătate” la „fitness”

Modalitățile de însușire a micro-tehnicilor corporale sau a metodelor de igienizare a corpului erau și ele în perioada comunistă deprinse în comun. Interesant și inubliabil ca experiență subiectivă a fost, desigur pentru mulți adolescenți în perioada comunistă, primul moment de confruntare cu imaginea corpului uman într-un alt cadru decât cel familial, un exercițiu „comunizat”, împărtășit cu cei de o seamă. În perioada prerevoluționară în programele de scolarizare erau incluse anumite programe – ce constau în proiectarea, desigur, cu scop pedagogic – „inițiativ”, a unor filme cu imagini, de trupuri nude, surprinse în așa-zisele lor momente de igienizare corporală. Intruziunile în sfera privată cât și în intimitatea psihică a fiecărui subiect participant păreau a fi destul de dure, prin naturalismul lor. Prin aceste programe se încerca o manipulare și o înstăpânire asupra corporalității „copiilor comunismului”. Momentul în care copiii începeau să devenină conștienți de propriile trupuri, perioada de dinaintea pubertății era și momentul când statul se simțea obligat să și le aproprieze, probabil deopotrivă cu conștiințele încă neformate ale acestora. Luarea în

Greșeala majoră și fatală a comunismului, cel puțin în formula sa românească, a fost aceea de a încerca să controleze și să intervină în sexualitatea umană. Partidul nu avea nici măcar așa cum avea în romanul orwellian, „tendința de a încuraja prostituția, ca debușeu pentru niște instincte ce nu puteau fi complet suprimate”³², ci aceea de a deprecia sau ignora forța corporalității.

6. Concluzii

E dificilă și sofisticată sarcina de a oferi indicii în lectura comunismului din punctul de vedere al corporalității, deși, cel puțin aparent, această sarcină ar fi trebuit să fie una ușoară, întrucât este înarmată cu toate artificiile simplificatoare de care dispune tot ceea ce e comunizat și deci tratat în discurs ca întreg, în cazul acesta, corporalitatea - redusă parca la un singur sex, uniformizată și ascunsă, și mai ales instrumentalizată. Acest *hybris* al tratării diversității corporale ca întreg, ca un tot unitar și-l asumă orice discurs despre corp, inclusiv cel despre modă. Cu atât mai mult ar fi trebuit ca discursul despre comunism și corporalitate să fie mult simplificat. Dar demersul nu poate fi astfel cu atât mai mult, cu cât, pe de-o parte pentru că el implică mecanismele complicate ale puterii, iar, pe de altă parte, „observația participativă” și deci implicarea subiectivă prin simpla trăire a comunismului, cu ororile sale, făcea ca orice teoretizare să pară redundantă și consumată. Este vorba deci, de o comunizare excesivă inclusiv a corpului în comunism, comunizare ce pe de o parte înseamnă banalizarea corpului, uniformizarea corpurilor, egalitarism între sexe, iar pe de altă parte înseamnă punere-la-comun, adică punere-la-îndemână, adică instrumentalizarea, „ustensilizarea” corpului,

punere-la-dispoziție a corpului uman, adică la dispoziția corpului politic.

Note:

¹ George Orwell, *O mie nouă sute optzeci și patru*, București, Editura Univers, 1991, p. 55.

² Ruxandra Cesereanu, *Mașinăria falică Scînteia*, Internet <http://www.geocities.com/alkimistul/articole1/scanteia.html>

³ Nietzsche, *Voința de putere*, Ed. Aion, Oradea, 1999., p.412

⁴ Apud Ruxandra Cesereanu, *op. cit.*.

⁵ Orwell, *op. cit.*, p. 234.

⁶ Ruxandra Cesereanu, *Panopticum. Tortura politică în secolul XX*. Studiu de mentalitate. Iași, Institutul European, 2001, p. 157.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 235.

⁹ Orwell, *op. cit.*, p.210-211.

¹⁰ Ruxandra Cesereanu, *Panopticum*, p. 161.

¹¹ Orwell, *op. cit.*, p. 238-239.

¹² Ruxandra Cesereanu, *Panopticum*, p. 164.

¹³ Emanuel Levinàs, *Totalitate și Infinit. Eseu despre exterioritate*, Iași, Polirom, 1999, p. 115

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ Ruxandra Cesereanu, *Panopticum*, p. 158.

¹⁶ Orwell, *op. cit.*, p. 56.

¹⁷ Băban A., David H. P., *Voci ale femeilor din România. Aspecte ale sexualității, comportamentului de reproducere și ale relațiilor de cuplu în epoca Ceaușescu*, 1997, p. 9-10.

¹⁸ Orwell, *op. cit.*, p. 57.

¹⁹ Revista „Cinema”, anul VIII (1970), nr. 10.

²⁰ *Ibidem*, p. 37.

²¹ Ruxandra Cesereanu, *Mașinăria falică Scînteia*, Internet. <http://www.geocities.com/alkimistul/articole1/scanteia.html>

²² Orwell, *op. cit.*, p. 60.

²³ Gail Kligman, *Politica duplicității*, București, Humanitas, 2000, p. 37.

²⁴ Cf. A. Băban, H. P. David, *The Impact of Body Politics on Women's Bodies in Women and Man, in East European Transition*, Summer School, Cluj, July 23-28, 1996, edited by M. Feschmidt, E. Magyari Vincze and V. Zentai, Cluj-Napoca, EFES, 1997, p. 156-157.

²⁵ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 46

²⁶ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 48.

²⁷ Gail Kligman, *op. cit.*, p. 169.

²⁸ Cf. A. Băban, H. P. David, *The Impact of Body Politics ...*, p. 163.

²⁹ Zygmunt Bauman *Liquid Modernity*, Cambridge, 2000, Polity Press, p. 76

³⁰ S. Bordo, *Reading the Slender Body*, in *Body/Politics. Women and the Discourses of Science*, edited by M. Jacobus, Fox Keller, Shuttlesworth, Routledge, New York and London, 1990.

³¹ J. Maisonneuve, M. Bruchon-Schweitzer, *Modeles du corps et psychologie esthetique*, Paris, PUF, 1981, p. 62.

³² Orwell, *op. cit.*, p. 59.

Religious Tradition and the Archaic Man

Veress Károly

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

Author of the books:

Paradox (tudat)állapotok (1996); A

nemzedékváltás szerepe a kultúrában (1999);

Filozófiai szemiotika

(1999); Kisebbségi

létproblémák (2000); Az

értelem értelméről.

Hermeneutikai

vizsgálódások (2003);

Egy létparadoxon színe

és visszája.

Hermeneutikai kísérlet a

nem lehet-probléma

megnyitására (2003);

Fiinta generatională și

destinul culturii (2003).

E-mail:

veressk@hotmail.com

Abstract: My article – as a first step in a comprehensive research program – attempts to verify the hypothesis according to which M. Eliade's morphological and historical investigations of archaic religiousness reveal the outlines of an archaic ontology. For this purpose, the article focuses upon Eliade's conception of religious tradition as the carrier of the indivisible unity of sacred existence and religious experience. The ontological difference found in religious existence and revealed by religious experience is rooted in the essentially hermeneutic nature of religious tradition. Therefore the perspective of philosophical hermeneutics proves very productive in the investigation of this problem.

In contemporary society, wherein the end of history is a frequent topic of discussion, questions of the beginning, the source, and the return have a special intellectual appeal. These are questions that necessarily lead (back) from the review of the factual data of empirical historic research to the philosophical aspects of the problem. Mircea Eliade's life work, and within it his views about archaic religiousness, the *homo religiosus* and religious tradition, offers an outstanding opportunity to follow this spiritual path.

Mircea Eliade's morphological and historical investigations connected to archaic religiousness unfold the outlines of a clear and internally coherent, ontologically-based anthropology, as well as an anthropologically-revealed ontology. Their basic connection sheds light on the various phases of religious tradition in such a way that each perspective offers a view of the whole.

Key words:

archaic ontology, hermeneutics, ontological difference, sacred existence, the sacred, sacred space, sacred time, religious symbol, religious tradition, religious experience

The phenomenological and morphological investigations conducted by Eliade reveal the outlines of an admirable uniformity and universality that pervades the empirical diversity of religious forms and the richness and colorfulness of religious experiences bearing culturally and temporally varied features. The further back we go in history, the more emphatic becomes this uniformity and universality. We meet an extensive spiritual tradition, also filtering through later historical experiences, that turns the modern person's attention to the foundations of human existence with an ever greater force.

Religious tradition, to Eliade's mind, is a culturally embedded, universal human state of being. Its essence can be expressed in one single sentence: openness to transcendence. This is a reference both to the critical reconsideration of the prejudices about the un-openness of religious existence, and to the experience of human existence, in the religious experience of diverse cultures and ages, as void in itself and pointing beyond itself.

Religious tradition incorporates a view of life and a form of human self-understanding that contain an interpretation of existence and conferring of meaning in the horizon of transcendence. This interpretation of existence and conferring of meaning unfolds in religious consciousness not so much on a spiritual-conceptual level, but rather on the deeper level of *religious experience*, consolidated by multiple repetitions. It surfaces in the form of images, collective ideas, symbols, and myths. The most archaic strata of religious tradition can be found in various archaic cultures and serve as a foundation for the later forms of modern religiousness. Religious tradition is the universal form of the archaic state of human culture.

In Eliade's view this tradition is witness to the fact that, for the religious person, existence is revealed as *experience*, through religious experience. Religious experience is not a cognitive structure aiming at the knowledge

of beings; rather, it is the religious person's mode of being in the most comprehensive sense. The religious person stands within this experience, and in this he lives all sides of his existence. Thus, by the culturally and existentially articulated content of his experiences, the deepest levels of religious tradition become relevant to him.

Religious experience reveals that deeper, essential meaning of human experience according to which human experience is "world-light," that is a state of existence open to, and revealed by, present-ness. The light – and at the same time world-ness – of religious experience is nourished by the light of the sacred. The sacred is the source that spreads light, and in which beings become visible. By the ontic radiation of the sacred, things are not only illuminated, but also partake in the sacred. The perception of beings and their ontic participation in the sacred offers the experience of their realness.

In Eliade's view, the relationship of the sacred and the empirical world is not an externally connected one. The empirical world in itself is thus emptiness, nothingness. The sacred is at one and the same time both the light externally illuminating the world and the source of light radiating from inner experience. The sacred fills the world with content, and the sacred is also the central structuring principle of the whole. The natural world is a "cosmos," that is, a structured world insofar as it appears in experience as the manifestation of the sacred. The human world is the imitation of cosmogony, the exemplary creation of gods, *imitatio dei*. The life-source and interpretive horizon of both is the sacred.

Religious tradition presents the relationship of the world and the sacred in a twofold perspective. On the one hand the sacred appears as a transcendence, transcending *outside* the world, which is the source, the creator of everything. In his analyses in the field of the history of religions, Eliade repeatedly shows that the most diverse religions contain a *distant* form of divine being,

a *Deus otiosus*. The light of this divinity, in its immovable omnipotence, illuminates the whole world but has no role in religious experience and does not become a direct cause of religious experience.¹(Endnotes)

* The text was translated into English by Emese G. Czintos

On the other hand, the sacred appears as an immanent transcendence, which is *inside* the world, as an *active center* that gives life and meaning to everything, as a constant source of religious experiences. Because of this dichotomy, both cosmic and human existence can be grasped in religious tradition in a twofold category: they are at the same time a state and a process of existence. The cosmos and human life are at the same time in the pure and sacred state of the beginning, creation, and in the life-process of the always present, characterized by inter-penetrating unity and at the same time continuous differentiation of the sacred and the profane. The sacred is the *source of life* bursting out in the incipient act of the creation, and the content of reality prevailing in the present process of existence, *reality as such*.²

This dichotomy of existence represented in the sacred view of life carried by religious tradition – at the same time a both state and a process of existence – reveals itself primarily in the spatial and temporal structure of existence, and it is from here that it unfolds for a more comprehensive interpretation. The spatial and temporal dimensions of existence define three basic and interconnected features of sacred existence.

The first of these features is *distinctiveness*, which presupposes an supreme, *central point* as the organizing principle of the entirety of existence. According to this view, *sacred space* is space structured around a sacred central point, that is, a spatial structure that has a distinguished center. This center is the place of the sacred event in reference to which the elements of the space are organized in one particular order. Thus the sacred center

is at the same time a point with no dimension, and a place with dimension. The dimensionless and unperceivable center itself is at the same time the complete dimension, the sacred space, as it encompasses the entire cosmos. Thus the existential sphere, the religious life-world of a religious person living in a specific religious culture – in a spatial sense – is not only a structured world organized around a center, that is, a cosmos itself, but is also the image of the cosmos encompassing the entirety of the world and the perfection of existence, the representation of its sacred order – *imago mundi* – and the anthropological center of this wholeness. Not only does the religious person live in a world structured around a center, but the world he lives in is the center itself. Thus the human existence revealed by religious experience is not only an existence which draws its foundations from a sacred center, but it is a permanent life source for the world structured around it and constructed by it.³

Sacred time, similar to space, is also a time structured around, and revealed by, a sacred center. It is at the same time the dimensionless starting point of the eternal beginning, which is also the incipient event sanctifying the world, as the time of the sacred event – source-time – and the eternal present of the sacred event. The sacred present is nothing else than the return to the source-time by repetition, as well as the actualization and permanent renovation of the source-time via cognition. Thus sacred time is not only a starting point with no duration, but also a universal duration encompassing the entirety of the universe and carrying the perfection of life, eternity itself. The complexity of the whole becomes present in the duration of any sacred event. The religious person lives in sacred time not only in the sense that by the repetition of the incipient sacred event he returns to the source-time, but also in the sense that in his own present he lives in the permanent pres-

ence of sacred time, as an eternal contemporary of sacred and cosmic events. The religious person does not merely live in a time deriving from, and continuously returning to, eternity, but the time he lives in is itself eternity. The religious person lives in his own present in such a way that he at the same time also lives in the source-time that has unfolded eternity from itself. In his own life he carries eternity as the inexhaustible life source of his own existence and the world around him, in such a way that he becomes the center of this source.⁴

Another feature of sacred existence is *-reversibility*. This means that the sacred process of existence has no such outstanding direction with reference to either spatiality or temporality along which the linearly proceeding structures of existence could be formed. The religious person in every second of his being exists at the same time in a spatially and temporally definable point of the process of existence and in an eternal and universally extending perfection of existence. The eternal return to the sacred and the continuous renewal in existence results in a circular structure of the processes of life in which existence constructs and permanently perfects itself along constant repetition. Herein every forward movement is return. Every novelty is repetition. Past is to come in the future. Future transforms past into present. Every new event is an event that has already happened. Existence in all of its particular moments swings out from itself and returns to his own perfection of existence. The religious person in any of the concrete moments of his existence is a carrier and liver of the same perfection of life, and in his existentially delimited state of being lives and carries within himself the perfection of life. Circularity in fact is a continuous pendulant movement from human existence to the sacred and from the sacred to human existence in which human existence is perfected as a sacred mode of existence and the sacred is accomplished as a basic human mode of existence. The religious person is

a participant in and at the same time a part of sacred events. These lead to the accomplishment of his human self, just as the human self of the religious person is the medium in which sacred events are accomplished. The sacred events of existence projected in cosmic dimensions are basic fate events happening in a religious person's life. These meet and are rooted in the same anthropological center which/who is nothing other than the religious person himself.

The third feature of sacred existence is connected to this idea, namely the *identity residing in difference*, or the *difference revealed by identity*, the difference that at the same time wants not to be different.⁵ The existential foundation and empirical revelation of religious human existence are organically interconnected sides of the same existential unit. Human existence always reveals one of its sides in religious experience, but it is always the existential perfection of the entire existence that shows through. In the difference of 'to be' and 'to be revealed' (Gadamer), it is the ontic unity of the one showing and that which shows itself which can be perceived, because the reality of that which shows itself is revealed by the one showing and the act of showing. This reality is the very accomplishment happening in the act of showing itself. This is how the essential connection, the original unity of the sacred and human side of human existence, can be speculatively perceived in religious culture. The sacred as a mode of being, the reality present in human existence and revealed in human experience, which is the most real exactly in this very act of revelation, is reality as such.

Two important conclusions can be drawn from this recognition with regard to the further interpretation of religious tradition: one is related to the role of religious symbols, myths, rites in religious tradition, the other to the relationship of the sacred and the profane. Both conclusions can be brought to light by that *hermeneutic* per-

spective into which religious tradition and religious experience, by the instances of eternal return, circularity and difference residing in identity, can be included.

The Gadamerian recognition related to the speculative structure of language, according to which language in its various particular manifestations carries within itself the difference between being and revealing, and thus the revelation of universal ontological structures of being by concrete, specific linguistic manifestations, proves valid for religious tradition as a whole. The corpus of religious tradition is built upon a web of religious symbols, myths, and rites, as the carrier of such a symbolic-imaginary mode of being the inner nature of which is defined by symbolic representation. Essentially, symbolic representation is built upon the theoretical – that is, *speculative* – identity of the real and the imaginary, the self-revealer and the revealer, or that which appears and that which makes appear. The religious symbol does not only refer to religious content, but also represents it, and thus makes it present. The imaginary revealed by the senses through symbolic representation becomes real, and gains the ontic state of existence. The myth and the rite incorporating symbolic representation carry those forms of existence in which the ontic identity lying within the difference of the real and the imaginary becomes, for the religious person, a perceivable religious experience, penetrating and gripping his entire existence. The eternal return to the sacred as a creative power, as an unfailing source of life, as well as the continuous sacred renovation of human and cosmic existence by repetition, is made possible within the framework of a human life defined by myth and rite. For a religious person, myth is an “exemplary model” that makes possible the imitation of the sacred, and by this imitation, identification with the sacred. Myth as a narrated story draws human history into a mythical story, and presents mythical history as the true history of the *conditio humana*.⁶ The rite is an ac-

tual standing and living within the sacred, a permanent participation in it, and at the same time an active partaking in maintaining the sacred process of existence.⁷

In Eliade’s view, religious existence as a sacred existence lived within myth and rite develops on the level of the real and the imaginary at the same time. In the world of religious experience the imaginary world is revealed as real (as reality); at the same time the experience of reality acquires a spiritual dimension and a horizon of meaning in the sphere of the imaginary in which things and events are filled with sense (and thus become significant) and happenings gain their meaning. The material and spiritual dimension of human existence still forms one organic unit in the human world revealed by religious experience, the actions and events participate in the support and formation of this world with their sense and meaning. The religious person lives in his world as a whole person, in the horizon of a complex life in which every phenomenon or human manifestation appears as a component, a carrier, and a supporter of a broad and universal order. The *speculative structure* of religious experience can be perceived exactly in that natural unity by which it represents the individual and the general, the particular and the universal, the material and the spiritual, the theoretical and the practical, the physical and the metaphysical, image and language as naturally and indivisibly connected sides of the same existential unit, but seen from different perspectives. This world bears a metaphysical meaning which is not so much thinkable and conceptually perceivable, but rather revealing and livable for the religious person. The speculative dimension of religious experience, showing through in symbols, myths, and rites, is carried by images, stories, and actions. This is not so much a thinkable metaphysics, but rather one that can be visualized through symbols and lived through myths and rites.⁸ The relation of the particular and the universal is not so much thought of in a

speculative and abstract conceptual language, but rather as a relation that appears to the senses by symbols, and is actually lived in myths and rites. The philosophical nature of the world and life is not crystallized in philosophical systems, but it is revealed as an image and can be lived as an experience of life.

As regards the relationship of the sacred and the profane, Eliade considers *the sacred and the profane* as two modes of a person's existence in the world, as two existential situations, developed in the course of human history.⁹ The root of the historical differentiation of the two modes of being lies in that feature of sacred existence that we have called the difference revealed by identity. Human existence revealed by religious experience is grounded in the sacred, or what is more, according to the unanimous conclusions of the morphological and historical analyses of the religious person appearing in different cultures, the source of sacredness lies in human existence itself, and not as a particular, but rather as an ontologically universal, possibility. Still, all these investigations justify that human existence cannot be reduced merely to the sacred in any specific historical-cultural situation. Just like the empirical world, the sacred appears, seen from its existence in the human world, as a dimension of human existence permanently pointing beyond itself, and leading to the foundation of empirical existence beyond its eventualities. Or, seen from the sacred, human existence appears as that which carries and develops, historically speaking, a dimension of sacred existence that permanently points beyond itself and leads out from itself in an empirical direction. The profane mode of being is the side of human existence in permanent differentiation from the sacred, which has no established mode of being with reference to the sacred; just as it separates from the sacred, it always falls back again into it. On the other hand, the *existential fissure* interwoven with the identity of the human existence and the

sacred carries the possibility of the profane, or the possibility of any human condition pointing beyond the final identification with transcendence, and leading on from here to the human. Here lies the *historical* possibility of human existence, that it should gradually acquire a mode of being separated from the sacred and grounded in itself, which carries the ontological possibilities of the construction of the *historical world*. The profane's human mode of being is so-to-say encoded into the religious tradition, in which the original sacred unity of human life and the permanent existential differentiation from it forms the field of the all-time and actual religious experience.

The ambivalence that characterizes religious experience lies within this differentiation. On the one hand the religious person lives within the existential security of the sanctified world. His human state of existence is characterized by openness to the sacred, presence in the sacred mode of being, participation and partaking in the sacred. Still, it is the ground of religious experience where the person primarily and principally faces death and nothingness. His everyday life-world is pervaded by the fear of chaos, the dread of nothingness, the anxiety of death. In this state of mind the person experiences the feeling of a permanently threatening lack of existence, an alarming emptiness and destruction as opposed to the perfection of sacred existence, he will be overcome by an excruciating thirst for existence. Thus, the only secure basis of life for him, upon which a true, authentic human life can be built or perfected, will be the grounding of his human existence into the sacred. Partaking in the sacred for a religious person means: partaking in existence, renewal in existence. Eternal return and repetition is what saves human existence from nothingness and death.¹⁰ The person eternally returning to the sacred returns from death to life, from chaos to order, from nothingness and insignificance to his true and authentic

self. By eternal return, the person is strengthened in his own existence.

While having, on the one hand, a subversive effect on religious tradition, the oscillation of existence between the sacred and the profane has, on the other hand, a consolidating effect on it as well. On that ancient cultural level on which existence equates to the sacred,¹¹ true and authentic human existence is religious existence, and human culture is perfected in the form of religious tradition.

In what sense does Eliade consider religious tradition as the carrier of an *archaic ontology*? The answer to this question lies exactly in the relationship of the sacred and the profane. Religious experience proves to be a twofold experience in its very reference to the sacred and the profane. On the one hand, the experience of the sacred reveals the grounded, authentic nature of existence for the religious person, that is, the way human life partakes in existence. On the other hand, the experience of the profane reveals human existence itself, as a being differentiated from the sacred, as in its specific and particular existence it carries and portrays the universal determinateness of existence. The same ontological difference is revealed in religious experience, by the differentiation of the sacred and the profane, which is grasped by later learned philosophical thinking as the difference of existence and being.

Ontological difference, before ever becoming actually thinkable, is revealed in the world by religious tradition, in the world in which the human being is situated in his own existence, and which, therefore, is a world sanctified by the person's own existence. The archaic ontology residing in religious tradition is rooted in the basically and originally hermeneutical nature of religious experience. Religious experience is a hermeneutical experience in its deepest and broadest sense.¹² The ontological fissure – an ever deepening and broadening crack in the

wall of complexity – in which unity incorporates opposition, appears in the hermeneutic circle of religious experience, in the continuous oscillation between the part and the whole, the particular and the universal, the past and the present, the sacred and the profane, in the continuous actualization of the one within the other. It is because of the utterly hermeneutic nature of religious experience that opposition yet wishes to be non-opposition. The divine and the human appear as real, in reference to each other, in the same experience. In religious experience, the person can experience his own realness by the experience of the sacred, just as, by the experience of his own realness, the sacred appears to him as real. Ontological difference has not yet separated from the hermeneutic game of experience. In religious experience, the person contemplates and understands himself as a being living in natural unity with his own existence.

That which is preparing here wishes not yet to be ontology. It is rather proto-ontology. But the future great (existential) history already shows through in the broadening fissure.

Notes:

* The text was translated into English by Emese G. Czintos

¹ One of the most comprehensive approaches to this problem is found in Mircea Eliade: *Tratat de istorie a religiilor* (A treatise on the history of religions), Bucharest: Humanitas, 1995, 51-54.

² The "*sacred is the actual real*," writes Eliade. Everything that belongs to the sphere of the sacred partakes in existence. Mircea Eliade: *A szent és a profán* (The sacred and the profane), Budapest: Európa, 1987, 88.

³ Cf. Eliade's analyses and interpretations of sacred space and sacred center, among others, in *A szent és a profán*, 15-60; *Mitul eternei reîntoarceri* (The myth of eternal return), in *Eseuri* (Essays), Bucharest: Editura Științifică, 1991, 19-23; *Imagini și simboluri. Eseu despre simbolismul magico-religios* (Images and symbols. An essay on magical-religious symbolism), Bucharest: Humanitas, 1994, 33-69; *Tratat de istorie a religiilor*, 288-302.

⁴ Cf. Eliade's analyses and interpretations of sacred time, among others, in *A szent és a profán*, 61-105; *Mitul eternei reîntoarceri*, 45-73; *Tratat de istorie a religiilor*, 303-318.

⁵ I am paraphrasing Gadamer's formulation applied to the analysis of the speculative structure of language. Cf. H.-G. Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. (Truth and method: The outline of a philosophical hermeneutics), Budapest: Gondolat, 1984, 329. In my view, Eliade's conception of religious experience also highlights the universally ontologically significant speculative structure of human existence, just as Gadamer's hermeneutic concept of language, and thus the enlightening power of Gadamer's syntagm, is also valid for religious experience.

⁶ „A true man becomes only he who identifies with the lesson of the myths, that is, he who imitates the gods.” – writes Eliade. „Through myth true history, the history of the *condition humana* is bequeathed. Thus myth contains the examples and principles of all kinds of behaviors.” Eliade, *The sacred and the profane*, 93. (Here and henceforth my translation, G. Cz. E.)

⁷ „... the man, when imitating the gods, secures for himself a place in the sacred, and thus in reality; on the stăpânire din vreme a corporalității subiecților, era mascat bineînțeles de rolul de deprindere a populației cu normele igienei, proces de „civilizare” în masă. În

other hand the exemplary divine deeds sanctify the world by their repeated representations. Man's religious behavior has a role in keeping the world's sanctity.” *ibid.*, 92.

⁸ “The symbol, as we have seen, does not only make the world “open”, but makes man reach the universal. With its help man leaves his private position and “becomes open” to the general and the universal. Symbols revive individual experience and transform it into a spiritual act, a metaphysical perception of the world. [...] [By symbols] the man of pre-modern society finds his way to the most elevated spirit, because if he understands the symbol, he is *capable of living the universal*.” *Ibid.*, 201-202.

⁹ “... the *sacred* and the *profane* are two modes of existence in the world, two existential situations, that man formed in the course of his history.” *Ibid.*, 10.

¹⁰ Cf. M. Eliade, *A szent és a profán*, 100.

¹¹ „... because on an ancient cultural level existence means the same thing as sacred. As we have seen, the experience of the sacred grounds the world, and even the most primitive of religions is primarily ontology.” *Ibid.* 200.

¹² A. Marino also shares this opinion, when analysing in detail all the hermeneutic connections of Eliade's conception of experience. Cf. *Hermeneutica lui Mircea Eliade* (Mircea Eliade's Hermeneutics), Cluj-Napoca: Dacia, 1980.

Pierderea timpului ca instrument de comprehensiune în eseurile lui Mircea Eliade

Abstract: This article analyses the concept of “the loss of time” in the essays of Mircea Eliade. This concept is shown to be an instrument of knowledge and a form of freedom that saves the human being from falling into historicity, and opens a point of access towards authenticity. The article critically discusses the temporal alternatives of the modern human being: capitalized time, free time, and personal time. The loss of time is subsequently shown to be both a technique for obtaining salvation, and a domination technique described in scientific works. Finally, the invitation of losing time is seen as a re-activation of an a priori structure that makes possible the “humanitarian engagement” of Eliade in order to re-actualize the sacred at the conscious level of the modern human being, as well as an attempt at revalorization of parusia for the religious Christian.

Eliade este polul multor etichetări, adesea facile; de aceea, descrierea academică contemporană de „filozof al ireductibilității și irecognoscibilității sacrului” poate satisface până la a ne bloca accesul la temporalitatea care se pliază pe dialectica sacrului. Deși se consideră că timpul reprezintă intersecția maximă dintre literatura eliadiană și sistematizările din tratatele științifice, deschiderea spre un timp alternativ e deja inaugurată în eseistica din perioada imediat următoare revenirii din India. În special scrierile reunite în volumul *Oceanografie* exersează tehnica mistagogului, obligându-ne să decriptăm idei și intuiții, care vor constitui premisele temporalității eliadene, în îndemnuri valabile de un manual de *Savoir vivre* adresate omului căzut din dimensiunea simbolică.

Substratul de fond al eseurilor este *pierderea timpului* înțeleasă ca instrument de cunoaștere și formă

Elvira Groza

Ph.D. candidate at the
Faculty of History and
Philosophy, Babes-Bolyai
University, Cluj, Romania.
E-mail:
elvira_groza@hotmail.com

Key words:

Mircea Eliade, the loss of time, the sacred, comprehension, parusia, salvation

de libertate care salvează de la căderea în istoricitate și deschide accesul spre autenticitate. Trăirea autentică presupune coincidența dintre existență și creație, dar și vederea miracolului prin deschiderea limitelor experienței. Această coincidență ca marcă a autenticității e semnul că eseurile lui Eliade glisează nostalgic pe concepția, fundamentată ulterior științific, potrivit căreia religiozitatea e o structură originală care dezvăluie omul ca existență deschisă pentru că se auto-constituie prin regenerare echivalentă cu creația. Ex-periența religioasă ca situare pe frontiera dintre etern și temporal are ca revers *ieșirea din timp* prin participare, repetare, imitare care inserează în real și în Clipa trecerii paradoxale. *Homo religiosus* caută neîntrerupt tehnici ale întoarcerii în urmă, metode de regenerare sau soluții la teroarea istoriei pentru a se instala în contemporaneitate cu Creația. „Revolta împotriva ireversibilității timpului îl ajută pe om să *construiască realitatea* și, pe de altă parte, îl eliberează de povara timpului mort, îi dă asigurarea că e în stare să suprimă trecutul, să-și reînceapă viața și să-și creeze din nou lumea”¹. Nu e de mirare că Eliade creditează, uneori explicit, comportamentul arhaic ce decurge dintr-o Weltanschauung devenită ontologie pragmatică potrivit căreia existența este re-generare sau creație.

Condiționarea autenticității de vederea miracolului, mai ales în eseul *Despre miracol și întâmplare*, vine pe fondul revoluției introdusă de creștinism în „dialectica evaziunii din timp” și în contextul unei economii a sacrului în care credința e puterea de a interveni în constituția ontologică a universului. Mântuirea, ca formă de regenerare, depinde de credința că totul e posibil în istorie, iar deschiderea timpului depinde de participarea la fenomenologia miracolului prin *vedere*, pentru că miracolul survine ca fapt ordinar. Se poate spune că descrierea vederii miracolului irecognoscibil constituie o pledoarie camuflată pentru deblocarea temporalizării

dinspre *parusia*, nu numai pe temeiul analogiei *vederii* cu prezentarea parusiei ca *stare de veghe*, ci și pentru că eseurile exploatează recenta, pe atunci, experiență din India în trăirea timpului văzut ca *instrument de cunoaștere și eliberare*. Aceeași ontologizare a timpului ca și *ksana* sau *kairos*, care survine prin vederea miracolului în eseuri, este expusă mai târziu în *Imagini și simboluri*. Capitolul *Simbolisme indiene ale timpului și eternității* tratează imageria și simbolistica indiană a timpului valorizând poziția intermediară a celui care trăiește timpul istoric ca irealitate pentru a rămâne deschis Marelui Timp. Timpul devine *instrument de cunoaștere* nu numai în sensul că ciclurile tot mai vaste capătă funcție soteriologică, ci și prin asumarea ritmurilor minore doar ca pe o condiție care face posibilă deschiderea ritmurilor majore, situație simbolizată prin *oul spart*, *Soarele la zenit* sau *spargerea acoperișului*. Această cale a asumării istoriei pentru a o deschide eternității face transparentă corespondența pe *fond neolitic* cu spiritualitatea indiană, e calea de mijloc descrisă în Baghavad Gita considerată de Eliade „sinteza spiritului indian și a tuturor căilor sale, a tuturor filozofiilor sale și a tuturor tehnicilor sale de mântuire”².

Mizăm pe aceste „divagații eseistice” pentru a recupera *pierderea timpului* ca fiind una dintre *tehnicele de dominare* a timpului inventariate ulterior în lucrări științifice sau tematizate simbolic în literatură. Vedem invitația de a pierde timpul ca o reactivare a unei structuri a priori care face posibil „angajamentul umanitar”, asumat de Eliade, de a reactualiza sacrul la nivelul conștient al omului modern areligios de după „a doua cădere”, dar, mai ales, ca pe o încercare de valorificare a parusiei pentru creștinul religios. *Pierderea timpului* apare ca o necesitate invers proporțională cu iluzia omului modern că se află în posesia timpului și se dezvăluie ca *instrument de cunoaștere* prin care avem acces la *timpul original* al re-generării, creației,

mântuirii, dacă „subiectul” eseurilor se detașează de prezentul vulgar și refuză evadarea inconsistentă în timpul personal.

Eliade e conștient că se adresează unui decompozit, format nu numai în matricea iluzorie a libertății și creativității cu care a confundat istoricitatea și rezultat al neputinței raportării la creștinism din perspectiva parusiei, încât se poate spune despre el că „...nu e antiteza omului religios, ci o manifestare aberantă a acestuia”³, de aceea risipește în eseuri, fragmente sau exerciții spirituale, aparent doar o provocare la un joc în care i se arată *ce are și ce pierde*.

A avea timpul: timp capitalizat, timp liber, timp personal

Posesia timpului pare să fie ultima mare cucerire dobândită prin transformarea muncii și științei în instrumente de a domina Natura și Timpul, dar în realitate nu este decât dovada intensității nostalgiei de a ieși din timp. Punerea în posesie prin pervertirea conștiinței originare structurate pe refuzul timpului e consecința atitudinii raționalist-empirice în fața lumii golite de sacralitate.

În lumea neutră, naturală, în care locuiește omul modern, munca nu mai are valoare simbolică, ci e doar o tehnică de exploatare, nu un gest responsabil după modelul mitic prin care e posibilă ruperea de nivel care deschide timpul. „Adevărata cădere în timp începe cu desacralizarea muncii; numai în societățile moderne omul se simte prizonierul meseriei sale, căci el nu mai poate scăpa Timpului”⁴. Munca-instrument confiscă omul pentru o „durată cenușie și uniformă” tocmai pentru că nu-și asumă meseria din perspectiva participării la absolut, ca o formă de creație. Modernii

uită că munca trebuie „să izbucnească din însăși voința de manifestare a vieții”⁵ ca să dea „setea de a pierde timpul” prin inserarea altui ritm. Fără să fie ocupați la modul real, „modernii prestează un serviciu sau se narcotizează urmărind o idee”⁶. Această disponibilitate de a-și oferi serviciile, și implicit timpul, oricăror eventualități efemere, blochează timpul la dimensiunea prezentului. Timpul are un statut exterior de instrument sau unitate de calcul care nu mai afectează ființa integrală, iar ieșirea din timp e limitată la dorința de umplere, consumare, petrecere.

Mai mult de atât, revoluția tehnologică va dărui *timpul capital* prin care omul devine stăpânul unei măsuri, alta decât ritmul vieții, pe care o poate deforma prin accelerație în numele progresului neîntrerupt. Regenerarea pe cale sintetică și viteza ca formă de extaz compensează paradoxul de a avea timpul fără să-l ai, căci omul modern chiar are iluzia unui calcul al timpului, măsură ce se subdivizează în milionimi de secundă, „această socoteală a timpului prin număr este semnul sigur că timpul scapă omului modern, care trăiește în neliniștea de a nu mai avea timp...”⁷. Capitalizarea unei iluzii e posibilă prin raportarea la timp ca la un bun care poate fi luat în posesie, depozitat și economisit pentru ca surplusul sau restul să fie gestionat pentru a-și regla ieșirea din timp.

Exteriorizarea desăvârșită a timpului prin „transformarea unui sentiment într-un indicator automat”⁸, vizibilă în „aderența la ceasornic”, aduce așteptarea, întârzierea și amânarea ca dispoziții statice, dependente de evenimente precise. Sunt dovada raportării omului la sine ca subiect constituit din evenimente exterioare într-un timp cumulativ al istoriei considerată ca orizont cu valoare autonomă. Departe de „simpatia organică” a ritmurilor originare, omul rațional e obsedat de lucrurile cu rost și se lasă atras de claritate, ordine, regulă, transparență, dar cu cât devine mai

abstract, din „exces de claritate și lumină”, cu atât e mai mare riscul să devină opac față de adevărurile simple. Pe măsură ce timpul dedicat muncii nu mai oferă deschiderea simbolică care întrerupe circuitul unei durate goale de sens, drama ieșirii din timp urmează să se consume în *timpul liber*. Creditarea distracțiilor ca timp semnificativ al regăsirii are ca revers economisirea timpului, de care se folosește la fel ca de orice capital, pentru a rămâne din el acest rest care nu mai e „furat de societate”.

Timpul liber devine un *capital personal* care trebuie umplut, consumat, măsurat și calculat. Din teama de a nu rata și acest interval de care dispune și pentru a-l trăi cât mai semnificativ, omul modern s-a specializat în distracții, a inventat atât de multe și atât de tipizate, încât și ele omoară timpul pentru că fac din om prizonierul unei regii sau îl sustrag realității prin refugii inconsistente. Activități care ar trebui să fie spontane sunt automatizate, obținându-se o uniformizare diferită de „armonia și ritmizarea care constituie țelul valid al oricărei existențe omenești”⁹. În tendința spre uniformitate, societățile pierd „mecanismul de răsturnare”¹⁰ care reușește „concedierea timpului uzat, a anului revolut, și totodată, eliminarea deșeurilor produse de funcționarea oricărei economii...”¹¹.

În „mediului profan al conservării și economiei”¹² despre care vorbește R. Caillois „singura evaziune posibilă la scară colectivă rămâne distracția”¹³, dar paroxismul și cheltuirea din sărbătoarea arhaică sînt înlocuite cu vacanța ca „fază de destindere”, ca „vid sau cel puțin încetinire a activităților sociale”¹⁴, este o evaziune percepută ca o simplă fugă de griji și o împușinare a existenței colective. Nostalgia de a sparge omogenitatea timpului mai e vizibilă în dorința de distracții ca ieșiri din timp, dar este o pseudoieșire dintr-un timp exteriorizat care trădează o nostalgie ratată,

încât e firesc să trimită tot spre o iluzie, cea a evadării într-un *timp personal*.

Timpul personal apare ca un refugiu inconsistent, dublet facil al unui alt timp fără statut ontologic, atestă urma unei rupturi în experiența timpului și inserarea într-un timp al evadării în reverii și nostalgii care risipesc. E constituit din intervale ca *treceri* de la o clipă semnificativă la alta. În *Exerciții spirituale*, timpul personal e definit ca „legătură sentimentală pe care o creează individul între diverse evenimente care se succed”¹⁵. În alte eseuri este descris ca un timp psihologic al memoriei și imaginației, mărturie a scindării facultăților omului în inteligența care calculează și economisește timpul și imaginația care organizează evadarea. Sustragerea continuă prezentului din dorința de „a crea un prezent paralel prezentului concret”¹⁶ ne face să evadăm din actualitate, ne dă o altă actualitate a unui prezent modificat de personalitatea noastră și o percepere a lumii printr-o sinteză personală care se suprapune universului concret ca un film mental. Dar evadările din timp nu înseamnă decât a evita timpul, „Este un lucru eroic...să rămâi în prezent, să nu ai o continuitate cu trecutul nici o legătură abstractă, proiectată în timp, cu viitorul. Este un lucru foarte greu să *consumi* timpul.”¹⁷, este vorba de consum ca ardere prin asumarea timpului ca întâmplare, clipă semnificativă, nu trecerile lipsite de substanță care constituie timpul personal.

Toate aceste „depoziții impersonale” demonstrează că „...suntem blestemați să ne consumăm inutil timpul, dacă nu ne *pierdem* niciodată timpul nu înseamnă că îl *avem*, că îl stăpânim, că îl fecundăm”¹⁸. Omul modern are *timp liber* care trebuie umplut și consumat sau *timp personal* în care evadează, dar timpul contractat prin capitalizare, economisire și personalizare nu dă Timpul.

Pierderea timpului — condiție a mântuirii

Pierderea timpului e prezentată ca o urgență care vine din „incomprehensibilitatea epocii noastre față de anumite adevăruri simple”¹⁹, consecință a raportării la timp prin *calcul* și *exteriorizare*. Eliade ne avertizează că nu este vorba de „lene intelectuală” sau „etern vagabondaj”: setea de a pierde timpul implică un preaplin care face posibilă asumarea întrupării ca identificare a sacralului cu profanul, devine condiția instalării în perspectiva *vederii* miracolului în cotidian.

Pierderea timpului e *fericire* și *instrument de cunoaștere* care echivalează, în eseul intitulat la fel, cu „abandonarea provizorie a certitudinilor ... pentru a te deschide către miracol”²⁰. Face parte dintre instrumentele de cunoaștere în stare să dea *omului nou* acea experiență descrisă ca o cunoaștere plenară a ființei integrale pe care o definește prin „coincidența existență = creație” ca semn al autenticității („mai nimerit ar fi *Erleibnis* german”) în sensul de deplină deschidere spre miracole și revelații care oferă o certitudine cu totul altfel decât cea obținută prin „înțelegere stereotipă și moartă” pentru că ne livrează convențiilor și dogmelor. Trăirea autentică prin actualizare liberă a întregii vieți, diferită de însumare și fără treceri, într-o simultaneitate care e „coincidență cu orice”, întâmplare sau stare de suflet, trebuie depășită spre o experiență definită ca „...nuditate desăvârșită și instantanee a întregii ființe”²¹ care te face să ieși din istorie ca „devenire formală a vieții care creează forme și trece prin ele”²².

Definirea autenticității în termenii unei destrucții a subiectului degajează orizontul pentru dezvăluirea miracolului. Vederea miracolului impune depersonalizarea printr-o imaginație care oferă o perspectivă a vieții dincolo de limitări și o memorie

impersonală care „prinde viața în totalitate” până la a ajunge receptacul al vieții, „simple instrumente în voia vieții și a destinului”²³, o arhi-memorie care descoperă întâmplarea în devenire, trecere, moarte. Deplina deschidere prin instantaneizare este abandonare tensionată, constructivă în care ne amplificăm atenția și ne păstrăm luciditatea, în care ascultarea devine simpatetică expectativă, nu raportare exterioară la oameni, dar, mai ales, așteptarea este „exaltare, anxietate, creșterea până la paroxism a unor stări sufletești nutrite de o viață asociată”²⁴. Sunt descrieri care trimit spre analogia cu experiența credinței ca plonjare în posibil și spre temporalizarea dinspre parusia.

Eseul *Despre miracol și întâmplare* ne instalează declarativ într-o „fenomenologie a miracolului” definit prin sinonimie cu întâmplarea: „Miracolul – adică *întâmplarea*, venirea împreună a unor lucruri care ar fi putut rămâne izolate pe vecie”.²⁵ Întâmplarea ca fapt pur și simplu, nu predestinare sau excepție, va căpăta maximă importanță prin venirea laolaltă, „Întâmplarea poate ajunge atunci călăuza existenței noastre”²⁶. Fenomenologia miracolului cotidian, implicit irecognoscibil, solicită omul autentic să-și deschidă limitele experienței pentru asumarea timpului întrupat, deci paradoxal, pentru că intervenția lui Hristos a transformat miracolul în fapt ordinar și a schimbat radical fenomenologia miracolului dându-i o orientare cotidiană, „...de la Hristos înapoi substanța întregii istorii s-a schimbat”²⁷. Exersarea *vederii* pe fondul suspendării certitudinilor ne deschide spre comprehensiunea miracolului cotidian irecognoscibil printr-o cunoaștere „vie și fără voie” a divinității, o recunoaștere ca participare care se dă în funcție de puterea noastră de a ne abandona miracolului-întâmplare. Viața trăită sub semnul întâmplării ne descoperă mântuirea prin adevăruri tragice, „găsite la întâmplare”, simpla lor prezență reușind să devină onto-

logie, fiind deasupra timpului și a oricărei experiențe. Iar moartea ne poate fi revelată ca inaugurare ireversibilă, „trecere totală și vie în neant” care aduce o răsturnare totală de valori, numai prin „întâmplări banale”.

Eseul menționat e important în economia operei lui Eliade din perspectiva elaborării incipiente atât a creștinismului ca religie paradoxală prin ontologizarea istoriei, cât și a teoriei miracolului irecognoscibil. În acest orizont, fenomenologia miracolului reclamă o experiență a abandonării și o asceză a vederii care permite interpretarea ei ca parusia. E semnificativ faptul că pe parcursul lucrărilor științifice ulterioare, nu e reluată nicăieri explicit parusia creștină ca soluție la teroarea istoriei, ci soluția creditată este salvarea prin cosmicizare. De altfel, în *Aspecte ale mitului*, creștinismul cosmic ca „teologie populară” e forma de rezistență pasivă la teroarea istoriei. O posibilă explicație ar fi aceea că venirea în contact cu creștinismului occidental, trăit ca gnoză consolatoare, l-a împiedicat să exploateze parusia implicată în eseurile timpurii. *Vederea* de care depinde recunoașterea miracolului este *starea de veghe* pe care o presupune parusia ca așteptare tensionată, simpatetica expectativă e expectativa „fiilor zilei” de care vorbesc epistolele paulinice. Parusia este „construirea” timpului sub posibilitatea permanentă a re-Venirii, încât fiecare clipă e posibilă revelație a miracolului, în oricare clipă ordinară poate surveni clipa kairotică, simultan clipă a Întrupării și epectazei escatologice. De aceea, pierderea timpului exteriorizat trebuie recuperată ca o tehnică de deblocare a vederii care face să apară în raza privirii ceea ce era deja, dintotdeauna, acolo, dar în modalitatea survenirii. Motivul este acela că din miracolul cotidian nu se pot face provizii prin economisire, „...trebuie să primim fiecare zi fără să facem din ea provizii, fără acumularea care ne dezvăță să o primim ca un dar. Mana timpului devine, de asemenea, cotidiană”²⁸. Suntem destinați

intervalului, dar ne putem sustrage dacă învățăm să ne abandonăm unei eternități care se dezvăluie ca întâmplare, altfel decât a timpului și a istoriei care e o permanență, una în care numai *întâmplarea* contează. Timpul autentic e întâmplare sau miracol, nu putem depozita continua părăsire „...timpul se părăsește, aceasta e definiția sa...Nu putem spune trecerea, scurgerea, fluxul, durata. Încă mai puțin sincopa. Durata timpului, care constituie timpul, nu are nici o altă consistență decât neîncetata sa dispariție.”²⁹. Să nu ne mire actualitatea sfaturilor lui Eliade de a trăi viața „sub semnul *întâmplării* (evenimentul filozofiei...)”, fără trecerile în care risipește timpul, pentru a re-constitui omul integral. Pentru acest *om viu* în stare să experimenteze eternitatea pe calea ordinarului anunță profetic: „...de conceptul de eternitate care se acordă întâmplării și experienței depinde tot destinul viitoarei metafizici europene. Degajarea experienței de timp, valoarea ei de stare pură – cu alte cuvinte eternitatea oricărui fapt personal, real, le vom vedea abordate de metafizica europeană.”³⁰

Supralicităm pe acest temei și ne permitem afirmația că, dincolo de recuperarea pierderii timpului și valorificarea parusiei, în eseuri este vorba, totodată, despre expunerea anticipatoare a unor intuiții profetice clarificate ulterior la modul științific sau chiar adevărate în parte în teorii filozofice contemporane, depășind limitele *umanismului profetic* sesizat la Eliade de către Culianu. În teoriile contemporane ale evenimentului³¹ rămâne urma unei stări de veghe ca *pasibilitate*, care deschide cotidianul evenimentului constitutiv. În descrierea ei întâlnim aceeași suspendarea a certitudinilor existenței, atenția maximă și tensiunea conștiinței care expun pe limita dintre fapt intramundan și eveniment, similară cu indistincția dintre miracol și fapt ordinar. Invitația la ordinar și banal ca orizont al survenirii miracolului într-o experiență a abandonării

anticipează deconstrucția subiectului și „eliberarea” lui ca advenant sau adonat pentru că „...subiectul ca atare nu dă și nu primește niciodată un dar. El se constituie, dimpotrivă, în vederea dominării prin calcul și prin schimb...”³². Eliade ne avertizează, mai mult poetic, că în orizontul advenirii recunoașterea miracolului irecognoscibil înseamnă distrugerea lui, dar neapărat trebuie să ne angajăm și să dăm o șansă acestei „economii” care se află între noi și nimic.

Mai ales pentru că, dintr-o simetrie deja destinală, revine spre sfârșitul vieții, în esul *Homo faber și homo religiosus*³³, cu o reinterpretare a relației dintre om, muncă și timp. Pe fondul iminenței escatonului anunțat simultan de pesimismul din artă și de optimismul datorat dezvoltării științei și tehnologiei aflăm că alchimistul recent prepară Viața sintetic, fabrică sănătate, tinerețe și nemurire pentru că progresul științific poate satisface inclusiv nostalgii originare, de structură religioasă. Omul pragmatic a sucombat prin eficiență, deține secretul nemuririi sintetice, dispune de o regenerare indefinită și e condamnat la o mântuire secularizată, iar mistagogul Eliade nu-l mai poate opri de la întâlnirea cu nimicul.

Iată și continuarea, așa cum ne-o descrie Baudrillard: am depășit punctul mort, punctul dincolo de care lucrurile au încetat să fie reale și a început dispersia timpului și a istoriei, „ne situăm dincolo de sfârșit” într-un timp al hiperteliei în care formele proliferază neîncetat. Trăim într-o realitate transformată în suprafață immanentă prin supraexpunere, hipersemnificare și suntem ostatici unei socialități hiperreale în proximitate absolută cu lucrurile. Timpul nu mai e evident în curgerea sa normală, iar accelerația a devenit condiția noastră banală, sigur că timpul liber nu mai e decât o „dimensiune de acum inutilă în derularea sa, de vreme ce instantaneitatea comunicării a miniaturizat schimburile noastre într-o succesiune de momente”³⁴.

Dacă povestea mai are șanse să ne salveze, atunci să ne întrebăm împreună cu scriitorul: ritmul nostru mai poate avea lentoarea care ne lasă să vedem ferestrele Domnului?

Note:

¹ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 132

² Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p.144

³ Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade*, Editura Universității de Stat, New York, Albany, 1996, p.83

⁴ Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere în Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991, p.138

⁵ Mircea Eliade, *Oceanografie*, Humanitas, București, 1991, p.38

⁶ Idem.

⁷ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Problema timpului*, Paideia, 2000, p.192-193

⁸ *Oceanografie*, p.38

⁹ Ibidem, p.39

¹⁰ Roger Caillois, *Omul și sacru*, Editura Nemira, 1997, p.135

¹¹ Idem.

¹² Ibidem, p. 148

¹³ *Mituri, vise, mistere*, p.138

¹⁴ R. Caillois, *op. cit.* p.138

¹⁵ *Oceanografie*, p.136

¹⁶ Ibidem, p.42

¹⁷ Ibidem, p.44

¹⁸ Ibidem, *Prefața*, p. 9

¹⁹ Ibidem, p.37

²⁰ Ibidem, p.37

²¹ Ibidem, p. 49

- ²² Ibidem, p.50
- ²³ Ibidem, p.62
- ²⁴ Ibidem, p.38
- ²⁵ Ibidem, p. 69
- ²⁶ Ibidem, p.71
- ²⁷ Ibidem, p.70
- ²⁸ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'etre*, Quadrige, PUF, 1991, p. 247
- ²⁹ Jean-Luc Nancy, *Timpul părăsirii în Timp și melancolie*, coord. C-tin Grecu și Corneliu Mircea, Editura Hestia, Timișoara, 1996 p. 213-214

³⁰ *Oceanografie*, p. 186

³¹ Claude Romano, *L'événement et le monde*, PUF, Paris, 1998 și *L'événement et le temps*, PUF, Paris, 1999

³² Jacques. Derrida, *Donner le temps*, Editions Galilée, 1991, p. 39

³³ Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison* cuprinde și eseul *Homo faber și homo religiosus*, Editions Gallimard, 1986

³⁴ Jean Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1997, p.73

Religie și ideologie la Mircea Eliade

Ion Cordoneanu

Lecturer, Ph.D., Department of Philosophy,
„Dunarea de Jos” University of Galati, Romania.

E-mail:
theosisro@yahoo.com

Abstract: This study attempts to reveal how ideology can be a determinative exponent for a negative interpretation of religion. Ideology and its processes are such powerful inducements that even a spirit like Eliade's (or Heidegger's, Sartre's, Cioran's, and Noica's, in the 20th century) couldn't resist them. This text also reveals, in its connotation, that an impersonal interpretation is preferred for one who is defined by political or, generally speaking, ideological motives.

Despre interpretare și ideologie

În această scurtă introducere nu îmi propun, așa cum s-ar putea bănuși din subtitlu, să vorbesc despre statutul epistemic ambiguu al hermeneuticii, despre labilitatea obiectului ei sau despre ambiguitatea limbajului pe care-l cultivă. Oricum, simpatia de care se bucură această disciplină filosofică se datorează, în mare parte, și lipsei oricărei constrângeri sau a nevoii de a cultiva libertatea interpretului în privința metodei, cu atât

Key words:

religion, ideology,
Mircea Eliade, Daniel
Dubuisson, terror of
history.

mai mult cu cât în domeniul ei s-au consacrat nume care, deși cultivă o pluralitate de perspective care pun la îndoială legitimitatea științifică a hermeneuticii, sunt reprezentative pentru secolul al XX-lea.

Mircea Eliade este unul dintre acele nume în operele căruia hermeneutica s-a identificat drept *efort de descifrare a semnificațiilor pierdute ale mitului și simbolului*¹ și, mai important, el este unul dintre cazurile secolului încheiat, la care metodologia științifică a fost asociată cu o ideologie politică sau alta². Între cele mai cunoscute încercări de a interpreta opera științifică a religiologului român, se numără și studiul lui Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*. Aici autorul se apleacă, nu întâmplător, asupra a trei autori care, după cum el însuși mărturisește, „au dominat câmpul studiilor mitologice după cel de-al doilea război mondial”³. Dar presupuziția care-i unește pe cei trei între copertile unui studiu nu ține atât de notorietatea în domeniu, vizibilă chiar și pentru un necunoscător, cât, mai ales, de metoda de cercetare propusă de Dubuisson încă din introducere, așa-numita „epistemologie comparată”. Conform acestei metode, biografia este destinată să determine o influență intelectuală decisivă în ceea ce privește opera respectivului autor; în cazul lui Eliade, referința este la opțiunea legionară din perioada de dinaintea celui de-al doilea război mondial.

Întrebarea la care încearcă să răspundă acest studiu ar fi, așadar, aceasta: *cât este întemeiată este teza că opțiunea politică a lui Eliade a avut o influență decisivă asupra operei sale de cercetător în știința religiilor?* Și, implicit, până unde poate merge o interpretare de acest tip? Răspunsul meu este că influența elementului biografic, în cazul lui Eliade, ar trebui evaluată cu măsură, cu atât mai mult cu cât religiologul însuși s-a raportat la perioada legionară ca la un simplu episod biografic în care mișcarea legionară era înțeleasă mai degrabă ca o revoluție spirituală a cărei

bază era creștinismul ortodox⁴, decât ca una care ține strict de reforma politică. Despre această perioadă Eliade a refuzat să mai vorbească, deși în *Memoriile* sale nu a încetat să se raporteze la Nae Ionescu, cel care l-a inspirat în foarte mare măsură, ca la „Profesorul”. Și dacă Eliade a reținut de la mentorul generației '30 înțelegerea ortodoxiei în dimensiunea ei *ontologică*⁵, probabil că asta i-a servit pentru o perioadă determinată, în care teoreticianul „tinerei generații” a oferit un argument pentru promovarea mișcării legionare și a „românismului”. Culianu arată că Nae Ionescu este cel care a transferat dezbateră națională din câmpul istoric în câmpul ontologic⁶, iar Eliade profită din plin de valorizarea de acest tip a spiritualității ortodoxe. De pe aceste baze ontologice se constituie etnicismul și antisemitismul promovate de Legiunea Arhanghelului Mihail.

Demonstrația împotriva interpretării tendențioase făcute de Dubuisson are în vedere tocmai marca „ortodoxistă” a antisemitismului lui Eliade. Valorizarea pozitivă a spiritualității românești se constituie în presupuziția care face, așadar, inconsistentă semantic argumentarea lui Dubuisson.

Metafizică și politică

Demonstrația lui Dubuisson are următorul parcurs: Ontologia lui Eliade se întemeiază pe opoziția sacru/profan, omologabilă opoziției dintre ființă și ne-ființă – celebrul binom platonician pe care Eliade îl valorizează în limbaj religios astfel: ființa este dată de eterna reîntoarcere, regenerarea, prin rituri, a cosmosului; în vreme ce ne-ființei îi corespunde, în planul valorizării religioase, dar în sens negativ, timpul, istoria. Fobia față de schimbare sau, în limbajul lui Eliade, „teroarea

istoriei” este transpusă în domeniul politic: cum creatoarea și descoperitoarea istoriei este, în viziunea lui, tradiția iudeo-creștină, ea se face răspunzătoare de toate creațiile unei istorii moderne care-și are obârșia în această tradiție. Odată evreii „legați de istorie” (deci, de neant), antisemitismul este justificat ontologic⁷.

Demnă de reținut, în acest sens, este și mărturia lui Mihail Sebastian, care se apropie de punctul de vedere al lui Dubuisson, când vede o relație directă de generare între antisemitism și concepția despre “teroarea istoriei”: *“Decât o Românie încă o dată invadată de jidani, mai bine un protectorat german. (...) Comarnescu mă asigură că mi-a reprodus textual vorbirea lui Mircea. Acum înțeleg de ce cu mine e atât de reticent când e vorba de politică și de ce pare că se refugiază în metafizică, pentru a scăpa de ororile istoriei”*⁸.

Demonstrația lui Dubuisson are cel puțin două fisuri. Pe prima dintre ele am enunțat-o: spiritualitatea creștină, ca parte integrantă tradiției iudeo-creștine, este valorizată pozitiv de către Eliade în apologia mișcării legionare. A doua fisură presupune apelul la câteva elemente specifice metodei hermeneutice practicate de Eliade. Majoritatea interpreților care s-au aplecat asupra contribuțiilor excepționale aduse de Eliade în domeniul religiilor au remarcat că, pornind de la înțelegerea sacralului drept structură a conștiinței umane, Eliade introduce conceptul *camuflării sacralului în profan* ca fiind definitoriu în înțelegerea fenomenelor definitorii ale modernității. Ideologia modernă a progresului reprezintă o nouă mitologie, ateismul luminilor sau teza „morții lui Dumnezeu” sunt fenomene specifice creativității religioase a lumii moderne.

Modernitatea, în ansamblul ei, este interpretată istoric și nonistoric, iar Eliade evită să reducă o dimensiune la alta, preferând să descrie o „dialectică subtilă a camuflării, căreia probabil nimic nu i se poate sustrage”⁹. Că nu iudaismul sau creștinismul sunt

responsabile de derapajele modernității, Eliade o arată în tot cuprinsul operei sale, afirmând că evreii valorizează pozitiv o Istorie în care suferința este înțeleasă având origine divină, iar creștinii fac din evenimentul istoric mediul în care se revelează maximum de istoricitate. Efortul hermeneutic al lui Eliade constă, asemenea lui Kiekegaard sau Nietzsche, mai degrabă în a reliefa faptul că religiozitatea creștină originară a fost părăsită pentru unele concepții formale și raționale despre Dumnezeu; nici creștinismul în sine și nici iudaismul în sine nu sînt considerate responsabile pentru căderea în modernitate.

Modernul și modernitatea în viziunea lui Mircea Eliade

Descoperirea și valorizarea istoriei de către iudaism și creștinism a dus la depășirea mitului așa cum este considerat el în ontologia arhaică. Însă, sesizează Eliade, gândirea mitică și comportamentul adiacent ei au reușit să supraviețuiască și să coexiste în mod paradoxal cu viziunea iudeo-creștină asupra istoriei-realitate.

Același lucru, afirmă Eliade, este valabil și pentru modernitate: sacralul, ca dimensiune universală și ca element în structura conștiinței, este prezent, dar camuflat, chiar și în creațiile, instituțiile sociale, tehnologia, ideile morale, artele radical secularizate care „nu pot fi corect înțelese dacă nu li se cunoaște matricea religioasă originară, matricea pe care ele au criticat-o, în mod tacit, au modificat-o sau au respins-o, devenind ceea ce sunt acum: valori culturale profane”¹⁰.

Așa încât mitul nu dispare niciodată complet, ci doar își schimbă aspectul și-și camuflază funcțiile. În urma analizei, Eliade ajunge la ideea că miturile supraviețuiesc în societățile moderne, dar laicizate. Astfel că „noutatea

lumii moderne se traduce prin revalorizarea la nivel profan a vechilor valori sacre”¹¹.

Lucrul acesta este cel mai bine sesizabil analizând atitudinea față de timp a omului modern: angoasa față de timpul istoric, dorința de a sparge omogenitatea acestui timp prin spectacol (cinematograf, teatru) sau lectură, literatura având pentru Eliade o veritabilă funcție religioasă, regăsind astfel, dar pe plan psihologic, distincția operată de omul arhaic între timpul sacru și timpul profan¹². Progresul civilizației umanității a fost însoțit de regresul ideii religioase, întreaga istorie fiind doar o desacralizare.¹³

Care sunt cauzele acestei drame și cine sau ce anume este răspunzător de ea? La aceste întrebări încearcă să răspundă Eliade și din această perspectivă crede Charles H. Long că trebuie judecat sensul operei savantului român¹⁴.

Apropierea de istorie, în manieră materialistă, poate justifica ideea de progres, dar nu mai poate da seama de pierderea capacității omului modern de a da sens, de a investi cu semnificație, încât orice concepție istoricistă trebuie învinsă prin valorizarea religioasă transistorică a istoriei. Concepțiile religioase care s-au raportat la istorie din perspectiva transistoricității sunt iudaismul și creștinismul, a căror categorie fundamentală în comportamentul religios este *credința*. Omul modern și modernitatea se definesc în relație cu aceasta: „când vorbim despre *omul modern*, despre crizele și angoasele sale, ne gândim mai ales la cel căruia îi lipsește credința, la cel care nu mai are nici un fel de legătură vie cu iudeo-creștinismul”¹⁵.

Ca și Jung, Eliade crede că lumea modernă datorează criza aceasta formalizării creștinismului¹⁶, închiderii lui Dumnezeu în concept sau, mai clar, uciderii Lui. Prin uciderea lui Dumnezeu, așa cum este anunțată de Nietzsche, omul se închide în istorie, într-o lume desacralizată¹⁷.

Cel care face trecerea de la înțelegerea transistorică a istoriei la ceea ce caracterizează pentru Eliade modernitatea - istoricismul, cel al cărui sistem, prin consecințele sale, reprezintă actul de naștere al modernității, este Hegel. Filosofia hegeliană a istoriei se apropie, printr-un aspect pe care Eliade îl sesizează, de concepția iudeo-creștină: anume, că istoria este manifestarea Spiritului Universal: “și pentru aceștia (n.n. profeții evrei), ca și pentru Hegel, un eveniment este ireversibil și valabil în el însuși în măsura în care este o nouă manifestare a voinței lui Dumnezeu”¹⁸.

Însă, la Hegel, Spiritul Universal pierde caracteristica de persoană pe care o are Dumnezeu iudeo-creștin. Astfel încât, prin degradarea filosofiei iudeo-creștine a istoriei, se trece de la valorificarea ei spirituală la justificarea ei în coordonate profane¹⁹.

Mircea Eliade consideră că începând cu Hegel s-au întemeiat soluțiile istoriciste în care „orice efort tinde să salveze și să valorizeze *evenimentul istoric* ca atare, evenimentul *în sine* și *pentru sine*”²⁰, precum și conceptul de *necesitate istorică*, strict legat de istoricism.

Apoi, dacă la Hegel istoria mai păstrează o semnificație transcendentă, odată cu Marx istoria este golită de orice semnificație transistorică. Și pentru el rămâne, însă, istoria necesară și care are un *sens*, pentru că „Marx este mult prea hegelian ca să respingă pur și simplu o etapă întinsă a istoriei decretând-o rea, inutilă sau evitabilă”²¹.

Marx coboară, cum bine s-a spus, filosofia lui Hegel cu picioarele pe pământ, construind imaginea unui om făuritor de progres și stăpân pe propria lui soartă²². Acum se clarifică mai bine atitudinea creștinului față de istorie și motivul pentru care creștinismul n-a dus la istoricism, ci la o teologie a istoriei.

Hegel preia ideologia iudeo-creștină despre istoria-teofanie, dar modul în care vede el raportul dintre

Spiritul Universal și istorie deschide drumul istoricismului. Eliade sesizează că pentru Hegel „Spiritul Universal se manifestă *continuu* în evenimentele istorice, și nu se manifestă *decât* în aceste evenimente”²³. Ceea ce este același lucru cu a spune că Spiritul Universal este închis în istorie. Marx va împlini ceea ce a început Hegel, chiar dacă merge împotriva lui, afirmând că adevărata realitate este cea materială, socială și economică, iar nu cea spirituală. După ce Spiritul a fost închis în istorie de către Hegel, numai dialectica permițându-i să afirme că istoria mai păstrează o semnificație transcendentă, Marx l-a transformat în rațiune istorică necesară și materială.

Fiind produs al descompunerii creștinismului²⁴ și acordând o importanță hotărâtoare *numai* evenimentului istoric și necesității momentului istoric, istoricismul hegelian este pus de Eliade în raport de opoziție cu creștinismul:

„A nu idolatriza Istoria înseamnă, în cele din urmă, a nu-i recunoaște necesitatea și autonomia; a vedea în istorie orice altceva decât ne cer istoriciștii să vedem: a vedea mânia lui Dumnezeu, sau hazardul, sau păcatele și slăbiciunile omenești, numai justificarea evenimentului istoric prin simplul fapt că a avut loc în Istorie - nu! (...) Ne mulțumim să amintim poziția creștinismului. Pentru creștin, Istoria e cădere; istoria a început odată cu păcatul originar, ca o consecință imediată a căderii lui Adam, și se prelungește datorită păcatelor noastre. Deci, un creștin nu poate fi în nici un caz *istoricist*: adică el nu poate împărtăși poziția lui Hegel, a lui Croce sau a lui Ortega y Gasset”²⁵. (Aici Eliade înțelege că istoria a început prin cădere, mergând pe filiera ontologiei arhaice. Istoria face parte din condiția umană. În acest punct se distanțează de teologia creștină autentică a istoriei pentru care, chiar dacă n-ar fi existat cădere, istoria era o realitate, un cadru pentru condiția paradisiacă a omului a cărui evoluție era posibilă. Pentru creștinism, istoria care începe prin cădere și, implicit,

moartea, nu fac parte în mod necesar din condiția umană).

Consolarea transistorică a creștinului nu îi este îngăduită niciunei filosofii istoriciste. (Vom studia în cadrul secțiunii „teroarea istoriei” implicațiile și, după caz, soluțiile fiecăreia dintre cele trei paradigme în legătură cu suportarea situațiilor limită în istorie.)

*

În primele rânduri ale *Mitului eternei reîntoarceri*, Eliade distinge curente filosofice posthegeliene (marxism, istoricism și existențialism) de ontologia societăților arhaice, din perspectiva valorizării metafizice a existenței umane: omul post-hegelian se descoperă în întregime ca *om istoric* „care este în măsură în care se creează pe sine însuși în sânul istoriei”²⁶.

Însă, chiar dacă se dorește în întregime istoric și eliberat de mituri, omul modern, în realitate, nu scapă de ele. Se poate vorbi de mitul marxist, de eshatologia marxistă, de structura mitică a comunismului:

„Mitul marxist al unei vârste de aur instituite prin victoria definitivă a proletariatului este cea mai bine articulată și cea mai celebră dintre toate eshatologiile politice moderne”²⁷.

Fără a folosi un limbaj religios, Marx atribuie proletariatului, care joacă acum rolul eroului mesianic și salvator din mitologie, o misiune soteriologică.

Eshatologia marxistă este foarte bine surprinsă de analiza lui Eliade. Istoria, pentru marxism, are un *sens* și un *scop*: eliminarea terorii istoriei, *salvarea*, deci și un *sfârșit* concretizat în Vârsta de Aur valorizată la nivel exclusiv uman. Sunt prezente în această eshatologie ideologia mesianică iudeo-creștină (rolul profetic și funcția soteriologică ale proletariatului), lupta între bine

și rău (în plan religios, Hristos și Antihrist). „Este semnificativ că Marx preia speranța eshatologică iudeo-creștină a unui *sfârșit absolut al Istoriei*; prin aceasta el se desparte de alți filosofi istoriciști (de exemplu, Croce și Ortega y Gasset), pentru care tensiunile istorice sunt consubstanțiale condiției umane neputând fi niciodată complet abolite”²⁸. (Trebuie remarcat că ceea ce pentru Marx înseamnă sfârșitul Istoriei, în înțelegerea lui Eliade nu reprezintă decât o altă etapă a Istoriei, în care lupta de clasă a luat sfârșit. Lipsită de orice semnificație, istoria la Marx este închisă și nu permite evadarea într-un transcendent, de fapt, inexistent.)

Istoricismul nu mai distinge între un timp sacru, al originilor și timpul profan care i-a urmat. Omul, în consecință, se vrea constituit nu numai de *origini*, ci și de *istorie* în ansamblu și așa se va înțelege ca produs al istoriei. N-a existat ceva *esențial*, care să-l constituie la condiția actuală, înainte de *existență*, deci nu este nici o diferență calitativă între unele evenimente și altele, totul aparține istoriei-totul trebuie reținut, memorat, revalorizat de istoriografie. Istoricismul l-ar parafriza pe Leopold von Ranke (1795-1886) spunând: *Jede Epoche ist unmittelbar zu Geschichte* (fiecare epocă este imediat legată de Istorie, fiecare epocă este echidistantă față de Istorie)²⁹.

Eliade interpretează pasiunea lumii moderne pentru istoriografie (care joacă un rol de prim ordin începând din secolul al XIX) din două puncte de vedere: cel exterior, conform căruia această pasiune nu e decât un aspect al descompunerii istoriei; și cel profund, care „se referă la istoricitatea oricărei existențe umane și, în consecință, implică direct angoasa în fața Morții”³⁰.

„Teroarea istoriei”

„*Teroarea istoriei* este pentru mine experiența unui om care nu mai este religios, care nu mai are nici o speranță să găsească o semnificație ultimă dramei

istoriei, ci care se vede nevoit să suporte crimele istoriei fără să le înțeleagă rostul. Un evreu în cetatea Babilonului suferea enorm, dar această suferință pentru el avea un sens: Iahve voia să pedepsească poporul. (...) Chiar și pentru Hegel, orice eveniment, orice încercare era o manifestare a spiritului universal și, prin urmare, avea un sens. Răul istoric se putea deci, dacă nu justifica, cel puțin explica rațional... Dar când evenimentele istorice sunt golate de orice semnificație transistorică și dacă ele nu mai sunt ceea ce au fost pentru lumea tradițională - încercări pentru un popor sau pentru un individ - atunci avem de-a face cu ceea ce am numit eu *Teroarea istoriei*”³¹.

Suferința nejustificată sau neexplicată rațional naște teroarea istoriei. Cum reacționează arhaicul, iudeul sau creștinul, respectiv modernul la suferință?

Pentru omul societăților tradiționale suferința nu este o experiență golită de sens, ea nu este nici gratuită, nici arbitrară, ci se datorează influențelor magice sau demonice, cu care trebuie să lupte vrăjitorul sau preotul; ea poate fi suportată moralmente pentru că nu este absurdă. „În general, se poate spune că suferința este considerată ca o consecință a îndepărtării de la *normă*”³². Arhaicul avea asigurată, prin funcția mitului, soluția pentru a scăpa de suferință, prin aceeași întoarcere la origini, în timpul tare al începuturilor, când toate erau în armonie și *căderea* nu se întâmplase încă.

Soluția iudeo-creștină la *teroarea istoriei* ocupă un loc aparte în argumentația lui Eliade. Pentru prima dată, profeții valorizează istoria prin ea însăși, în măsura în care ea este determinată de voința lui Dumnezeu. Creștinul preia această soluție, acceptând și el istoria „cu toate cruzimile ei, ca pe o pedeapsă a lui Dumnezeu; deci, pentru el, Istoria are un sens și, ca atare, poate fi suportată, în așteptarea celei de-a doua veniri a Mântuitorului, care va pune capăt Istoriei și totodată o va judeca”³³.

Creștinismul cosmic³⁴, dominat de nostalgia naturii sanctificate de prezența lui Iisus, invulnerabile și la adăpostul războaielor și catastrofelor, reprezintă „o revoltă pasivă”³⁵ împotriva istoriei.

Începând din secolul al XI-lea, curente milenariste și eshatologice creștine, stăpânite de ideea că această lume nedreaptă și îngrozitoare se află deja în putrezire, în colaps, va fi nimicită, răul învins și paradisul regăsit, reacționează împotriva terorii istoriei cu violență și disperare³⁶.

În viziunea lui Eliade, filosofia creștină a istoriei se lovește de o dificultate ridicată de existența răului, a imperfecțiunii și a suferinței: „De ce Iisus n-a schimbat radical Istoria? de ce istoria nu poate fi creștină? de ce se prelungește și-și agravează încontinuu cruzimile și teroarea?”³⁷

Centrându-și analiza pe persoană, Eliade ajunge la concluzia că *trecutul* personal, chiar dacă e un lung șir de păcate, și o povară în calea mântuirii, nu e prilej de deznădejde, *clipa* fiind investită cu funcția de a-l aboli. Ca atare, oricum ar fi privit, creștinismul rămâne totuși cea mai *optimistă* religie din lume.

Întruparea lui Dumnezeu în Istorie, devenită ea însăși o teofanie (prilej cu care se pune capăt definitiv concepției timpului mitic și a eternei reîntoarceri) realizează camuflarea sacrului în profan și un nou statut al hierofaniilor - irecognoscibilitatea lor: „Știm cât de dificilă este această alegere: în Istorie, separarea între sacru și profan - atât de clară și precisă în timpurile precreștine - nu mai este evidentă”³⁸.

Noua poziție a omului în lume, întemeiată odată cu apariția creștinismului, este mult mai dramatică decât a omului arhaic³⁹, pentru că necesită discernământ în alegerea evenimentelor istorice cu semnificație salvatoare⁴⁰.

Ultimile idei din **Mituri, vise și mistere** ar putea surprinde dacă nu se consideră că rostul lor nu este unul

interpretativ și doctrinar, pentru că Eliade nu interpretează aici filosofia creștină a istoriei, ci *constată* situația istorică a creștinului modern (capitolul este încheiat în 1952 și se referă la ultimile două secole de istorie), care înțelege din căderea lui în Istorie, că tocmai ea, Istoria, cu condiționările și *teroarea* ei, îi creează obstacole pe drumul Salvării.

Paradoxal, însă, în viziunea lui Eliade, creștinul modern, situat astfel, invidiază șansa hindusului. Am arătat, însă, mai sus, în mod sumar, cum soluția indiană este incompatibilă cu situația creștinului sau a modernului european, în general. Pentru că, de fapt, modernul este personalist și individualist (în sensul că pentru el ființa lui este sinele supus temporalității) tot datorită tradiției iudeo-creștine al cărei sâmbure este modul revelării și înțelegerii lui Dumnezeu ca persoană. E drept, Eliade nu propune ca soluție pentru criza europeanului modul de înțelegere oriental, ci doar încearcă „să decripteze angoasa lumii moderne prin grila filosofiei indiene”⁴¹, sugerând însă, în subtext, avantajele acesteia din urmă. (Convingerea noastră este că modernismul european trebuie să-și redescopere tradiția în care va găsi soluția).

Dincolo de aceasta, se poate spune odată cu Eliade că religia creștină este pentru omul modern **religia omului căzut**, în sensul acesta: creștinismul este singura soluție care trebuie adoptată de omul prins și îngropat în Istorie. Este recuperat aici un adevăr fundamental rostit de Sfântul Atanasie (*Dumnezeu S-a făcut Om, pentru ca pe om să-l facă Dumnezeu*), care adaptat la problema noastră devine: Dumnezeu S-a coborât în Istorie, pentru ca să-i dea omului soluția să trăiască **în** ea, să-i reziste și să aibă puterea de a se ridica deasupra ei. (Formula **creștinismul - religia omului căzut** poate ridica observații interesante, dar ea este potrivită în „sistemul” eliadian de filosofie a istoriei. Chiar Eliade mărturisește în „Jurnalul” lui că ea a fost greșit înțeleasă. Mai fericită ar fi fost formularea **creștinismul - religie pentru omul**

căzut. Din punct de vedere doctrinar-creștin, formula nu este însă completă, deoarece creștinismul este în mod esențial religia omului răscumpărat și mântuit pentru care Împărăția lui Dumnezeu se află deja în lăuntrul lui). Creștinismul este religia omului căzut (conștient de căderea lui), în măsura în care acest om a disperat căutând în altă parte, dar a descoperit în cele din urmă pe Hristos.

Sesizăm, totuși, la Eliade nostalgia pentru arhetipuri și repetare: „omul modern este iremediabil integrat *istoriei și progresului*” iar acestea „sunt o cădere implicând deopotrivă abandonul definitiv al paradisului și repetării”⁴². Michel Meslin înțelege această nostalgie a lui Eliade ca fiind mult mai complexă, afirmând că „în ochii lui, religiile care recunosc valoarea unui timp liniar, ireversibil, ce dă sens istoriei umane, par să trădeze, într-un fel sacrul”⁴³. În virtutea acestei idei, crede Meslin, comentând ultimile pagini din **Mitul eternei reîntoarceri**, pentru Eliade creștinismul este în mod esențial religia omului istoric, modern, dar, în același timp, a omului decăzut, rupt de arhetipuri și repetare.

Pentru omul modern, care a optat pentru Istorie, desprins de paradisul arhetipurilor, orice altă situație în afara unei filosofii care nu-l exclude pe Dumnezeu conduce la disperare, pentru că „orice altă libertate modernă” în afara aceleia care stă lângă Dumnezeu, „este neputincioasă să justifice istoria; ceea ce pentru un om sincer cu el înșuși echivalează cu teroarea istoriei”⁴⁴.

Aceasta este concluzia la care ajunge Eliade în analiza modului cum omul modern european rezistă terorii istoriei, soluțiile istoriciste neputându-l apăra⁴⁵.

Am arătat, de altfel, că teroarea istoriei la omul modern se naște din conștientizarea condiției determinate de temporalitate și că Eliade îl pune față în față cu omul oriental și cu soluția lui.

Dar teroarea istoriei nu este o soluție. Dimpotrivă, efortul pe care Heidegger îl face pentru a arăta că „istoricitatea existenței umane interzice orice speranță de a transcende Timpul Istoriei”⁴⁶ ne demonstrează contrariul. Am spune că, odată cu Heidegger, istoricismul trebuie să renunțe la o asemenea pretenție.

De fapt, însuși Eliade afirmă că istoricismul, în întregul lui, de la „destinul” lui Nietzsche la „temporalitatea” lui Heidegger, este dezarmat (marxismul, prin „eshatologia” sa și mitul „Vârstei de Aur” intră aici parțial, dar considerat numai formal, în *aparența* lui mitologică, pentru că în realitate, marxismul este prima filosofie istoricistă de după hegelianism).

Cât despre teoriile periodicității ciclice, adică ale eternei reîntoarceri, contemporane (în economia politică - noțiunea de ciclu, mitul eternei reîntoarceri în filosofie, problema periodicității în filosofia istoriei la Spengler și Toynbee, teoriile cosmologice despre moartea și crearea unui nou univers) sunt interpretate de Eliade ca „tentative de a reintegra acest timp istoric, încărcat de experiență umană, în timpul cosmic, ciclic și infinit”⁴⁷.

În sfârșit, Mircea Eliade prevede că, progresiv cu agravarea terorii istoriei, pozițiile istoricismului își vor pierde creditul. Eliade întărește încă o dată, în „dialogul criticilor” pe care îl au arhaicul cu modernul⁴⁸, soluția filosofiei arhaice a istoriei și, cu această ocazie, adeziunea lui pentru ea. Sunt discutate trei probleme: relația cu istoria, libertatea și capacitatea de creație. Pentru arhaic, refuzul istoriei ar trăda, din perspectiva omului modern, oboseala precoce, fobia mișcării și a spontaneității. În schimb, pentru arhaic, cu cât devine omul mai modern, exclusiv istoric, istoricist, cu atât este mai slab în fața terorii istoriei, cu atât are mai puțin șansa de a face el istoria.

I. P. Culianu pare să îmbogățească interpretarea. Dacă omul arhaic se opune terorii istoriei prin refugiul în timpul sacru și apelul la arhetipuri, ce-i mai rămâne omului modern, care se consideră ființă istorică, fără a face apel la categorii care o depășesc, pentru că ele nici nu există din perspectiva modernului, cosmosul fiind total desacralizat? „Răspunsul lui Eliade este în acord cu răspunsurile unui Camus, de exemplu: nimic. Nimic nu justifică rezistența omului într-o istorie în care el nu este protagonistul, ci o simplă fantoșă mișcată de *orice adiere de vânt*”⁴⁹.

Anti-istorismul lui Eliade

Primul volum din **Istoria credințelor și ideilor religioase** apare în anul 1976, dar lucrul la el începuse încă din 1955-1956. În prefața cărții, Eliade notează: „socotesc că orice istoric, începând de la un anumit moment al activității sale, este obligat să-și situeze cercetările de „specialitate” în perspectiva istoriei universale. Cartea de față este scrisă din această perspectivă. Este deci, înainte de toate, o **Istorie**, nu o interpretare personală a diferitelor religii pe care le prezintă”⁵⁰.

„Nu pentru a ilustra concepțiile mele personale am scris cartea de față. Ci, înainte de toate, pentru a arăta **ce s-a întâmplat** în durata timpului istoric, cu o seamă de intuiții, experiențe și idei religioase care au contribuit la constituirea condiției umane, din preistorie și până la începutul epocii noastre”⁵¹.

În urma citirii acestor rânduri, se naște întrebarea: „Concepția religioasă a lui Mircea Eliade este antiistorică?”

Unii⁵² sunt de părere că **Istoria credințelor și ideilor religioase** este tocmai răspunsul explicit dat de

Eliade celor care-l acuzau de antiistorism. Michel Meslin⁵³, cu trei ani înainte de apariția **Istoriei credințelor și ideilor religioase**, îl percepea pe Eliade ca atare: „Scopul istoricului religiilor este de se îndepărta de istorie pentru a recupera mai bine valorile religioase pe care aceasta s-a înverșunat să le distrugă. Totul se petrece ca și cum sacralul trăit de către omul credincios ar trebui să fie considerat ca ceva invariant a cărui studiere ar trebui să primeze asupra variabilului, contingentului, adică însuși datul istoriei”⁵⁴.

Această interpretare a lui Meslin pleacă dintr-o înțelegere originară exagerată a sacralului ca *metaistoric* care numai el „permite să scapi de iluzia istoriei. Aceasta apare, în fond, prin opera lui Eliade, ca un proces ireversibil de secularizare, de fabricare a profanului, o mașină de expulzat sacralul”.

În comparație cu Meslin, pentru care Eliade se îndepărtează de istorie, V. Tonoiu sesizează tendința de a subordona „istoricul” unui „originar” transistoric, fondator și universal⁵⁵.

Din perspectivă metodologică, „antiistorismul” lui Eliade, Tonoiu îl percepe ca o măsură de prevedere împotriva înțelegerii creațiilor spirituale primitive ca „proiecții” ale unor contexte sociale, economice, psihologice, deci împotriva reduccionismului metodologic. Dar această percepție nu face decât să accentueze, în viziunea lui Tonoiu, imaginea „antiistorismului” eliadian. Eliade ar propune „o interpretare *pur* spirituală și transistorică a miturilor despre omul primordial și *cădere*, ca și a întregii lor culturi, prin postularea unui originar *homo religiosus* - oricât s-ar părea, de altfel, împotriva acuzației că i-ar idealiza sau i-ar da ca exemplu”⁵⁶.

A. Marino are, în schimb, o poziție clară, în acord, de fapt, cu cea a lui Eliade însuși care a protestat împotriva acuzației de aistorism sau antiistorism. Marino reține că

atitudinea lui Eliade față de istorie nu se reduce doar la recunoașterea „condiționării” pe care o realizează istoria, ci există și o a doua condiționare supraistorică; cele două condiționări ne-excluzându-se, dar nici implicându-se reciproc.

„Condiționarea istorică nu epuizează, știm bine, fenomenul religios. Istoria obiectivă evenimentială și cauzalitatea sa specifică nu explică o serie întreagă de comportamente și semnificații umane, nu lămurește aspectele atât de evidente - cel puțin la anumite nivele istorice - a rezistenței la istorie, nu ne ajută să înțelegem ceea ce se poate numi (în spiritul lui Mircea Eliade) realitatea formelor **supraistorice**”⁵⁷.

Înțelegând că istoria înseamnă la Eliade și „totalitatea actelor de repetiție determinate de un arhetip”, deci înțeleasă și ca istorie exemplară, și că arhetipul este „scheletul” istoriei, aceasta, la rândul ei, îmbogățindu-l, în semnificații la orice nouă epifanie, Marino vede în istorie, împreună cu D. Rasmussen și I.P. Culianu, varietățile arhetipului și nu-l desparte de ea, așa cum face Meslin.

Formulând cele două teze ale relației istoriei cu arhetipul, anume: „istoria permite și adesea chiar determină experiențe spirituale inedite și noi valori” și „arhetipul și simbolul par să domine istoria, s-o limiteze, s-o subordoneze în orice caz”⁵⁸, Marino optează pentru un **dualism metodologic complementar**, înțelegere care ni se pare cea mai potrivită în perspectiva unei eventuale epistemologii a științei religiilor în viziunea lui Mircea Eliade.

„Știm că putem sesiza sacrul numai prin manifestările sale, care sunt întotdeauna istoric condiționate. Dar studiul acestor expresii istoric condiționate nu ne dă un răspuns la întrebările: Ce este sacrul? Ce semnifică în fond experiența religioasă?

În concluzie, istoricul religiilor care acceptă empirismul sau relativismul anumitor școli sociologice și istorice la modă se simte întrucâtva frustrat. El știe că este condamnat să lucreze exclusiv cu documente istorice, dar are în același timp sentimentul că aceste documente îi spun ceva mai mult decât simplul fapt că ele reflectă situații istorice. El resimte în chip nelămurit, că ele îi revelează adevăruri importante despre om și despre relația omului cu sacrul”⁵⁹.

În concluzie, această analiză a teoriei despre istorie întâlnită în opera științifică a lui Mircea Eliade este în măsură să pledeze pentru o abordare fără prejudecăți și eliberată de tendința de culpabilizare a unui spirit a cărui opțiune legionară se motivează, după părerea lui Claudio Mutti, „istoricește și sufletește, făcând parte din destinul tragic al generației lui, a cărei forță creatoare nu poate fi însă contestată”⁶⁰.

Note

¹ Alături de P. Ricoeur, G. Dumezil sau I.P. Culianu.

² Alături de Eliade, cazul lui M. Heidegger este grăitor.

³ Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX. Dumezil, Levi-Strauss, Eliade*, Editura Polirom, 2003, p. 13.

⁴ Și acesta, la rândul lui, evaluat în anume categorii, altele decât cele strict ecleziastice (autenticitate, trăire, libertate, cosmizarea omului, iubire etc.). I.P. Culianu remarcă: „Auzindu-l mărturisind creștineasca *agape*, te întrebi dacă Eliade a fost vreodată cu adevărat „ortodox”. Or, răspunsul este neîndoielnic negativ: cel mult s-ar putea admite că el era acel reformator îndelung așteptat de ortodoxia românească, pentru care vorbele tradiției („caritate”, „păcat”, „libertate”, „om”, „moarte”), golite

de sens de inevitabila uzură, sere încarcă de semnificație. Semnificația aceasta însă este atât de originală, de neașteptată, că avem mai curând impresia unei rupturi decât a unei continuități. De altfel, ortodoxia este impermeabilă oricărei reforme: poate în asta-i stă măreția, dar în orice caz și marea slăbiciune. Cum ea nu cunoaște nici un fel de reformă, nu cunoaște nici vreo erezie. Nici reformator, nici eretic, Eliade se situează în afara ortodoxiei românești.” (Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade*, Editura Nemira, 1995, p. 212).

⁵ „Poți deveni, desigur, catolic sau protestant, dar un român se naște întotdeauna ortodox. Ortodoxia este o viziune asupra lumii moștenită prin naștere. O putem avea sau nu, însă e foarte dificil s-o dobândim.” - reținea Eliade în *Memorii*.

⁶ Părintele Dumitru Stăniloae, în aceeași perioadă, va construi o viziune etnicistă, dar cu argumente strict teologice, în culegerea de studii polemice „Ortodoxie și Românism”, fără, însă, a avea vreo legătură cu mișcarea legionară.

⁷ Acest argument este identic cu cel formulat de Nae Ionescu în celebra Prefață a romanului „De două mii de ani” a lui Mihai Sebastian.

⁸ *Jurnal 1935-1944*, Humanitas, 1997, p. 232.

⁹ Ștefan Afloroaei, „Dorința interpretului de a fi liber”, în *Hermeneia*, nr.4/2003-2004, Editura Fundației Academice „Axis”, p. 13.

¹⁰ Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, 1994, p. 26.

¹¹ idem, *Mituri, vise și mistere*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1991, p. 131.

¹² Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura științifică, București, 1989, p. 353.

¹³ M. Meslin, *Știința religiilor*, Humanitas, 1993, p. 56.

¹⁴ „Il nous faut commencer la ou nous sommes, nous sommes des modernes pour qui l'Histoire represente

une realite hautement valorise. Il nous faut comprendre quelles sont les implications de cette situation et chercher quelles ressources nous avons pour rendre moins penible. Nous observons que l'anxiete de l'homme s'accroît proportionnellement a l'interet qu' il porte a l'Histoire” (Ch. L. Long, «*Le sens de l oeuvre de Mircea Eliade pour l homme modern* », în *Cahier de l'Herne*, 1978, p. 187).

¹⁵ Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere*, ed. cit., p. 158.

¹⁶ ibidem, p. 132.

¹⁷ idem, *Nostalgia originilor*, Humanitas, 1994, p. 82.

¹⁸ idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1991, p. 109.

¹⁹ Sergiu Tofan, *Mircea Eliade. Destinul unei profeții*, Editura Alter Ego-Algoritm, Galați, 1996, p. 156.

²⁰ Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 108.

²¹ J. Hersche, *Mirarea filosofică*, Humanitas, 1994, p. 259.

²² Eliade găsește germenii ideii de progres cu mult înainte, încă la Gioacchino da Fiore (în a cărui viziune istoria este împărțită în trei mari epoci, a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt, fiecare dintre ele revelând o nouă dimensiune a divinității și, implicit, permițând perfecționarea progresivă a umanității până la epoca Duhului Sfânt, la libertatea spirituală absolută), chiar dacă nu-l leagă direct de originile istoricismului modern; apoi la G. Bruno și Campanella sau Kepler, unde doctrina progresului liniar stă alături de ideologia ciclică a influențelor astrologice; Fr. Bacon sau Pascal care au profesat progresismul; „Începând din secolul al XVII-lea, linearismul și concepția progresistă a istoriei se afirmă din ce în ce mai mult, instaurând credința într-un progres infinit, credință proclamată de Leibniz, dominantă în secolul *luminilor* și vulgarizată în secolul

al XIX-lea prin triumful ideilor evoluționiste.” (*Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 107); pentru Gioacchino și influența lui, mai vezi *Aspecte ale mitului*, Ed Univers, București, 1978, p. 168-170; Însă chiar înaintea lui da Fiore, Eliade recunoaște ca „prima manifestare a doctrinei progresului” antimilenarismul oficial al Bisericii creștine din primul mileniu. Din secolul al XI-lea, curentele milenariste apar îndreptate împotriva Bisericii și a ierarhiei sale.

²³ Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Humanitas, 1995, p. 99-100.

²⁴ idem, *Imagini și simboluri*, Humanitas, 1994, p. 211; *Sacrul și profanul*, p. 100.

²⁵ *Împotriva deznădejdii*, Humanitas, 1992, p. 139-140.

²⁶ ed. cit., p. 11.

²⁷ *Mefistofel și androginul*, Humanitas, 1995, p. 148.

²⁸ idem, *Mituri, vise și mistere*, ed. cit., p. 129.

²⁹ Ranke, protestând împotriva lui Hegel și a filosofiei istoriei care a deformat noțiunea de progres, a spus „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott.” (fiecare epocă este imediat legată de Dumnezeu); vezi Henri-Irenee Marrou, *Teologia istoriei*, Institutul european, 1995, p. 75 ș.u. Că ideea de progres este o idee secularizată, Eliade a arătat-o în analiza mentalității americane: „America modernă este rezultatul unor astfel de speranțe mesianice, al acestei încrederi în posibilitatea dobândirii paradisului aici pe pământ...” (vezi *Nostalgia originilor*, cap. *Paradis și utopie: geografie mitică și eshatologie*, p. 155-156).

³⁰ idem, *Mituri, vise și mistere*, ed. cit., p. 157.

³¹ Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, ed. cit., p. 111.

³² idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 76.

³³ idem, *Împotriva deznădejdii*, ed. cit., p. 143.

³⁴ „Este vorba de o nouă creație religioasă, proprie sud-estului european, pe care noi am numit-o *creștinism*

cosmic, pentru că, pe de o parte, ea proiectează misterul cristologic asupra naturii întregi, iar pe de altă parte, dimpotrivă, asupra dimensiunii liturgice a existenței omului în lume.” (*De la Zalmoxis la Ginghis-ban*, Ed. științifică și enciclopedică, București, 1980, p. 246).

³⁵ idem, *Aspecte ale mitului*, p. 162.

³⁶ *op. cit.*, p. 65.

³⁷ idem, *Împotriva deznădejdii*, ed. cit., p. 144.

³⁸ idem, *Mituri, vise și mistere*, ed. cit., p. 244. Tema irecognoscibilității miracolului nu se poate, însă, aplica direct la fondul doctrinar al creștinismului pentru care „Dumnezeu S-a arătat în trup”, ci, după părerea noastră, incapacitatea de a sesiza miracolul este specifică modernului desacralizat. Extinderea, conform căreia miracolul se deosebește de un fapt ordinar prin faptul că *nu poate fi deosebit* și după care *Dumnezeu se lasă „cunoscut” mai ales pe calea irecognoscibilității*, nu este permisă asupra creștinismului, decât dacă acesta este lipsit de categoria credinței, rămânând singură rațiunea ca să analizeze dialectic hierofania.

³⁹ I.P.Culianu, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁰ idem nota 82.

⁴¹ *op. cit.*, p. 160.

⁴² idem, *Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 118.

⁴³ M. Meslin, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁴ idem nota 86.

⁴⁵ Principiul epistemologic formulat este nu de „a judeca validitatea unei filosofii istoriciste, ci numai de a constata în ce măsură o asemenea filosofie poate salva de teroarea istoriei.” (*Mitul eternei reîntoarceri*, ed. cit., p. 117).

⁴⁶ *op. cit.*, p. 110.

⁴⁷ *op. cit.*, p. 112.

⁴⁸ *op. cit.*, p. 113-116.

⁴⁹ *op. cit.*, p. 91.

⁵⁰ ed. cit., p. 7.

⁵¹ ibidem, p. 7-8.

⁵² Mircea Handoca în prezentarea *Un fascinant eseu la Morfologia religiilor*, Jurnalul literar, 1993, p. 11.

⁵³ *op. cit.*

⁵⁴ *op. cit.*, p. 159.

⁵⁵ *op. cit.*, p. 125.

⁵⁶ *op. cit.*, p. 134.

⁵⁷ Marino, *op. cit.*, p. 241.

⁵⁸ *ibidem*, p. 244.

⁵⁹ Mircea Eliade, *Nostalgia religiilor*, ed. cit., p. 90.

⁶⁰ Claudio Mutti, *Mircea Eliade și Garda de Fier*, Editura Puncte cardinale, Sibiu, 1995.



Jacques Derrida, Credință și cunoaștere. Veacul și iertarea

Ed. Paralela 45, Pitești-București, 2004

Undeva pe la sfârșitul anului 2003, începutul anului 2004 celor câteva traduceri din opera lui Derrida li s-a mai adăugat una – *Credință și cunoaștere*. Lucrarea, apărută inițial în 1995 la editorul italian Laterza și la Seuil în Franța, cuprinde două texte - unul, care și dă titlul volumului, subintitulat *Cele două surse ale "religiei" în limitele simplei rațiuni și Veacul și iertarea*, un interviu cu Michel Wieviorka. Deși, după cum se vede, e mai bine de un an de la apariția ei, din păcate, această carte a trecut aproape neobservată în cultura română. Spunem "din păcate" căci acest volum are o dublă importanță pentru gândirea filosofică contemporană.

În primul rând e vorba de faptul că, prin problematica pe care o abordează – aceea a religiei, a religiei *astăzi* ca și problematică a "reîntoarcerii elementului religios" – Derrida se angajează poate pentru prima oară în dialog cu direcția hermeneutică a filosofiei contemporane. După cum se știe, această problematică este una favorită între temele gândirii lui Vattimo în anii '90, filosoful italian abordând-o explicit cu un an înaintea lui Derrida în *Dincolo de interpretare. Semnificația hermeneuticii pentru filosofie*.

În al doilea rând însă, importanța acestei cărți rezidă în faptul că, punând problema într-o manieră kantiană, în "limitele simplei rațiuni", filosoful francez încearcă mai presus de toate o explicitare a *semnificației* acestei "reîntoarceri a religiei" în timpurile noastre, și o punere a ei în legătură cu abstracțiunea, cu ceea ce s-ar putea numi tele-tehno-știința actuală. Ipoteza centrală a lui Derrida în această privință este că față de această tele-tehno-știință care este prin ea însăși o forță de dezrădăcinare și delocalizare, religia se află în același timp "în antagonism reactiv și supralicitare reafirmativă" (p. 8).

Cum se poate explica această "reîntoarcere a religiei"? Așa cum arată filosoful francez, aceasta este una dintre cele mai dificile întrebări în fața cărora suntem puși în timpurile noastre. Căci, ce vrea aceasta să însemne în fapt? Cu siguranță nu e vorba aici de nașterea fundamentalismelor și integrismelor în sânul diferitelor religii. *Islamismul* nu trebuie în nici un fel confundat cu *islamul*, chiar dacă primul se exercită în numele celui din urmă – acesta este un principiu de la care trebuie pornit. De aceea, înțelegem că ceea ce se *re-întoarce* în timpurile noastre este religiosul ca atare.

Pe de altă parte, ne arată filosoful francez, această re-întoarcere a religiosului nu este sub nici o formă o re-întoarcere *simplă*. Nu poate fi vorba de o întoarcere a aceluiași în istorie, căci ceea ce se petrece acum, nu s-a mai petrecut niciodată. Condițiile în care această revenire are loc sunt total schimbate și aceasta deoarece figurile ei - "tele-tehno-media-științifice", capitaliste și politico-economice – sunt fără precedent.

Indiferent că dăm crezare etimologiei ciceroniene a religie (religie < lat. *relegare*) sau celei a lui Lactanțiu și Tertulian (religie < lat. *religare*), nu poate fi contestat faptul că termenul este unul latin, iar conceptul de religie este prin excelență unul creștin și occidental. Așa

Adrian Costache

Faculty of History and Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. E-mail: johnadriancostache@yahoo.co.uk

Key words:

Derrida, faith, religion, fundamentalism, knowledge, forgiveness

cum arată Derrida, dacă nouă astăzi ne este greu să gândim aceasta reîntoarcere a religiei, faptul se datorează explicit tocmai acestei occidentalități a religiei și a opoziției cu rațiunea și știința în care am fost învățați să o gândim odată cu iluminismul. Adevărul este însă că o atare opoziție nu există.

Deși pentru noi astăzi “problema religiei este mai întâi întrebarea asupra întrebării”, așa cum arată Derrida, religia în ea însăși este un răspuns, poate chiar RĂSPUNSUL. Nu există însă, niciodată răspuns fără *principiu de responsabilitate*, ne spune filosoful francez. Orice adresare către celălalt, întoarcerea feței spre altul pentru a-i răspunde (mai ales atunci când posibilitatea de a vedea cu ochii săi cum stau lucrurile este suspendată) subîntinde făgăduința că ceea ce este spus este adevărul și numai adevărul. Adresarea către celălalt presupune jurământul asupra adevărului a ceea ce se spune, după cum și ascultarea unui altul, o fiduciaritate ireductibilă. De aceea se poate spune că, raportarea la altul care precede orice legătură socială se bazează pe un act de credință, fiind prin excelență un act de mărturie în absolut. Însă, în măsura în care orice adresare către celălalt este o mărturie în absolut, chiar în momentul performării sale, performativitatea sa prin ea însăși, nu poate decât să *institue* absolutul. Pentru Derrida, făgăduința făcută sub jurământ, luându-l pe Dumnezeu de martor nu poate să nu genereze pe Dumnezeu, aproape într-un mod *mașinal*.

Dar acest act de credință, fiduciaritatea care stă la baza oricărei religii ca și o sursă ai ei stă și la baza performativității tehnico-științifice. Am învățat astăzi în sfârșit că actul științific nu este niciodată separat de practică. Legătura dintre cunoașterea comunității științifice și orizontul intervenției efective în sfera realului însă, este dat tocmai de această fiduciaritate elementară. Exact din această cauză pretinsa opoziție dintre religie și știință sau rațiune nu poate exista.

Pe lângă această experiență fundamentală a credinței, religia se originează și într-o altă experiență – cea a *sacralului*, înțeles ca sfânt, neatins, teafăr și nevătămat. Religia presupune întotdeauna ambele experiențe, nefiind altceva decât *elipsa* lor, adică tensiunea dintre ele care duce când la mascarea uneia când a alteia. Pentru Derrida însă, și aici stă toată noutatea viziunii pe care filosoful ne-o propune în această chestiune, tocmai prin atitudinea disimulată a religiei față de propriile sale surse se poate explica atât “reîntoarcerea elementului religios” în timpurile noastre, cât și războaiele religioase care ne traversează secolul.

Alianța dintre tele-tehno-media-știință și religie o delocalizează și, în termenii lui Vattimo, o *slăbește* pe aceasta din urmă. În cazul particular al creștinismului sau iudeo-creștinismului, această delocalizare ia cu siguranță forma *universalizării* sale. De pildă, conceptele centrale ale dreptului internațional ca și retorica politică mondială sunt fondate pe un discurs eminamente creștin. Să ne gândim numai la omniprezentele apeluri la pace, la înțelegere și la toleranță pe care le-am auzit în ultimul timp și vom fi pe deplin edificați, căci, după cum se știe, spiritul toleranței este unul profund creștin. (De aceea, Derrida preferă să desemneze era pe care o trăim nu atât prin englezescul *mondializare*, ci prin *mondialatinizare*.) Însă, ceea ce aduce cu sine această universalizare a creștinismului, această proliferare a discursurilor pacifiste - ținute în primul rând de Papă, cel mai spectacular și mai *cederomizat* om al planetei, în cuvintele lui Derrida – este pentru filosoful francez tocmai re-afirmarea nietzscheană a morții lui Dumnezeu și reimanentizarea antropologică. Totul se petrece ca și cum ar trebui să ne iubim unii pe alții tocmai pentru că nu mai există un Dumnezeu care să ne iubească; totul se petrece ca și cum drepturile omului ar fi mai importante decât orice altceva în timpurile noastre tocmai pentru că nu avem

nici o datorie față de adevărul absolut și transcendent al ordinii divine tocmai pentru că așa ceva nu există.

În cazul celorlalte religii, pe de altă parte, această delocalizare pe care o aduce alianța dintre tele-tehnosciență și religie ia forma unei dezrădăcinări radicale. Tocmai din această cauză în sânul islamului se naște islamismul și, în genere se nasc toate fundamentalismele. Așa cum arată Derrida, între diferitele fundamentalisme sau integrități, între ideologia care le animă și tipul de raționalitate pe care îl aduce cu sine modernizarea tele-tehnologică, nu trebuie să vedem nici o contradicție pentru că nu există nici una. Altfel spus, pentru un fundamentalist musulman nu există nici o tensiune și nici o opoziție între ideea păstrării intacte a unei tradiții și faptul de a investi în tehnologie militară americană de ultimă generație.

Pe de altă parte însă, datorită sursei sale sacrale, religia ia o atitudine de reactivitate față de mașină, tehnică și tot ce implică acestea, constituindu-și o anumită *auto-imunitate* la ele. În timpurile noastre exigența neatinsului, a teafărului și nevătămatului este, de asemeni, cât se poate de evidentă. În sânul creștinismului și pe bătrânul continent suntem astăzi martorii unui respect absolut față de viață, porunca: “Să nu ucizi!” fiind parcă singura pe care ne-o mai amintim dintre cele zece. Totodată însă, tot aici se dă curs cu precădere și vocației sacrificiale imanente oricărei religii - abatajul de masă, pescuitul și vânătoarea la scară industrială, experimentele pe animale sunt doar câteva exemple. Așa cum arată Derrida, ideea ce stă în spatele acestei atitudini duale este că “viața nu are absolut nici o valoare decât cu condiția de a valora mai mult decât viața” (p. 66). Viața este sacră sau sfântă doar în măsura în care ea se sustrage sferei biologicului și poate depune mărturie de ordinea transcendenței și a divinității, a sacralității și nevătămării sale.

În cazul diferitelor fundamentalisme, arată filosoful francez, această mișcare de auto-imunizare față de mașină și tehnică poate fi văzută în faptul că violența pe care o aduc cu sine războaiele religioase pe care acestea le pornesc este întotdeauna de două feluri, sau, după cum spune Derrida, “are două vârste”. Prima este una *contemporană*, bazându-se pe mijloacele cele mai sofisticate din punctul de vedere al tele-tehnologiei militare. Cea de-a doua însă, este o *nouă violență arhaică* ce, întorcându-se împotriva mașinii, se situează în proximitatea corpului și se bazează mai degrabă pe sex sau pe mâinile goale. Să ne gândim numai la zecile de violuri din timpul războiului bosniac și vom fi profund edificați în acest sens.

După cum se vede, există o diferență radicală între răspunsul pe care îl oferă Derrida problemei “reîntoarcerii elementului religios” și răspunsul pe care îl oferă Vattimo în lucrarea deja amintită. Pentru filosoful italian această reîntoarcere (pe care o înțelege simplu prin identificarea ei cu proliferarea în discursurile etice a principiului creștin al carității sau prin reafirmarea politeismului, chiar și ca politeism al valorilor) poate fi înțeleasă doar prin asumarea ca act fondator al culturii occidentale a *kenozei* care trebuie înțeleasă mai presus de toate ca și *slăbire* și prin identificarea istoriei ființei de care ne vorbește Heidegger cu istoria împlinirii nihilismului în Occident. În raport cu această interpretare ce ține într-o anumită măsură de o mistică filosofică, răspunsul lui Derrida este cât se poate de clar unul mai persuasiv și mai complet.

Al doilea text care constituie volumul derridian în discuție – *Veacul și iertarea* – poate fi de o deosebită importanță pentru cercetătorii români în sfera religiilor și ideologiilor, căci mai deunăzi se pusese problema uitării și a iertării pe unele grupuri de discuții. Definiția oferită celui din urmă concept, după cum era de așteptat

din partea filosofului francez, iese din nou din tiparele obișnuite. Există un paradox al iertării, ne spune Derrida, și tocmai prin aceasta iertarea poate fi ceea ce trebuie să fie – “iertarea nu iartă decât ceea ce este de neiertat”. Ea nu este și nu poate fi în nici un fel condiționată de un act de căință din partea vinovatului sau de o schimbare a atitudinii sale. Căci, în cazul acesta, ce am ierta și pe cine? Putem oare ierta *ceva*, o faptă care nu implică ființa întreagă a cuiva? Putem ierta oare pe cineva care prin căință a devenit altul și care nu mai este același cu cel care a săvârșit fapta? În aceste temeuri, după Derrida, se înțelege că iertarea nu poate fi identificată cu vreun concept juridic, că nu este apanajul unei persoane în nume moral (chiar dacă pe scena politică internațională se face din ce în ce mai mult recurs la iertare) și că poate fi acordată doar de victimă sau de Dumnezeu.

În încheiere am vrea să adăugăm câteva cuvinte despre traducere. Dificultățile pe care le ridică de obicei scriitura lui Derrida, plină de structuri sintactice greoaie, de cuvinte compuse greu asimilabile și în franceză și de jocuri de cuvinte, sunt binecunoscute. De aceea, în cazul operei gânditorului francez, acel principiu cantitativ-

calitativ al traducerii perfecte pe care el însuși îl formulează în *What Is a Relevant Translation?* este cu atât mai himeric, o transpunere a sensului cuvânt la cuvânt fiind imposibilă. Și totuși, traducătorul român al lui *Credință și cunoaștere*, Emilian Cioc (cel căruia îi datorăm și traducerea din *Positions* din opera derridiană) reușește să se apropie asimptotic de acest principiu căci, pe parcursul lecturii, nu de puține ori avem impresia că opera ar fi fost scrisă ca atare în română. Aceasta îl recomandă pe Emilian Cioc ca pe unul dintre cei mai buni traducători ai lui Derrida în limba română și, totodată, recomandă *Credință și cunoaștere* ca pe una dintre cele mai reușite transpuneri a unui text filosofic din ultimii ani.

Umberto Eco, Cinci scrieri morale

Humanitas, București, 2005

Reflexia etică a dobândit în ultima perioadă o stringență aparte, reușind să atragă și autori care și-au aflat consacrarea în alte domenii ale filosofiei. Este și cazul lui Umberto Eco, cunoscut publicului mai cu seamă prin tratatele sale de semiotică și prin romanele sale, mai nou autor al unei cărți traduse la Humanitas sub titlul de *Cinci scrieri morale*. Prin această lucrare, autorul își confirmă încă o dată racordajul la contemporaneitate: mai mult decât o simplă lucrare de etică, volumul lui Eco este o carte de *etică aplicată*, abordând astfel segmentul cel mai recent și mai dinamic al acestei discipline filosofice.

Cele cinci piese ale ansamblului abordează fiecare o temă diferită din cadrul eticii aplicate: problema războiului, tema fascismului, etica jurnalistică, tema alterității și, în fine, problema, extrem de actuală în contextul socio-politic european, a migrației și a intoleranței. Fiecare dintre acestea este prezentată în stilul caracteristic al lui Eco: fără a ignora tematizările curente, respectiv bibliografia obligatorie a temei, însă păstrând o prospețime și o notă personală extrem de marcată.

Publicată în perioada Războiului din Golf, „în zilele în care trupele aliate au intrat în Kuwait City”, cum precizează autorul, primul text își propune să fundamenteze, în cinci puncte teoretice, teza aparent paradoxală a imposibilității războiului. Rînd pe rînd sînt

avansate argumentele referitoare la potențialul nimicitor al armelor nucleare, care elimină existența învingătorilor dintr-un conflict; indistincția taberelor inamice; prezența mass-mediei, care neutralizează acțiunile neașteptate; teza foucauldiană a disipării puterii, care duce la supraevaluarea elementului economic; în fine, pulverizarea regulilor strategiei de război, în condițiile în care, astăzi, susține autorul, războiul nu mai seamănă cu un sistem „în serie” ci cu unul „în paralel”. Toate acestea fac ca războiul să nu mai semene cu cel din manualele de strategie militară, ci cu un eveniment cu consecințe imprevizibile pentru toată lumea: „Sfîrșitul probabil al unui război este o confuzie generală”. Pornind de la aceste observații extrem de lucide și de realiste, Eco desprinde concluzia logică din punct de vedere etic: „Este o îndatorire intelectuală să proclamăm absurditatea războiului”. Îndatorire pe care, cu consecvență autorul o respectă pînă la capăt.

Textul despre fascism a fost destinat inițial unui public american și a fost rostit în perioada în care SUA erau bulversate de atentatul de la Oklahoma și de descoperirea unor grupări de extremă dreaptă în America. Prin intermediul său, Eco încearcă să explice înrudirile „de familie” dintre diversele variante de ideologii extremiste – nazism, falangism, stalinism, și în același timp, fascinația pe care o produce termenul de „fascism” – singurul care, deși nu reprezintă o ideologie monolitică (sau poate tocmai de aceea), a reușit să supraviețuiască în contexte diferite și să denumească lucruri diferite.

De altfel, ca orice ideologie, fascismul întreține o relație specială cu limbajul, anumite noțiuni devenind purtătoarele unor semnificații aparte în cazul în care sînt asociate acestei ideologii. Însă fascismul mai are o proprietate lingvistică remarcabilă: el părăsește contextul original unde a fost creat (fascismul italian), migrînd pe continente diferite, unde își găsește corespondențe

Mihaela Frunza

Lecturer, Ph.D., Faculty of History and Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. Author of the book: *Ideologie si feminism (2004)*. E-mail: mihafrunza@yahoo.com

Key words:

ethics, morality, war, Fascism, media, alterity, intolerance

ideologice dintre cele mai diverse. Explicația pentru această „performanță” o constituie flexibilitatea remarcabilă a noțiunii: „Termenul de „fascism” se adaptează la tot, fiindcă pot să fie eliminate dintr-un regim fascist unul sau mai multe elemente, fără să-i fie știrbită vreun moment marca fascistă”. În același timp, la fel cum Martin Marty și Scott Appleby identifică o serie de trăsături cheie ale fundamentalismului (comparația nu este întâmplătoare; așa cum se poate lesne sesiza, o parte din trăsăturile cheie ale fundamentalismului se regăsesc și în schema autorului italian), Eco crede că există un nucleu de caracteristici a ceea ce el numește „Ur-Fascism”, sau „fascism etern”. Și în acest caz, nu este obligatoriu ca un regim să posede toate caracteristicile pentru a fi denumit fascist. Aceste trăsături sînt: tradiționalismul, refuzul modernismului, cultul acțiunii pentru acțiune, refuzul criticii, teama de diferență, apelul către clasele de mijloc frustrate, naționalismul, stigmatizarea dușmanului, glorificarea luptei (nu „lupta pentru viață” ci „viața pentru luptă”, cum spune Eco), elitismul și eroismul, machismul, populismul calitativ și cultul unui limbaj specific. Din nou, la sfîrșitul acestui text, Eco avertizează asupra consecințelor etice: pentru că „Ur-Fascismul poate încă să se întoarcă sub cele mai nevinovate înfățișări”, datoria tuturor este de a-l demasca și de a avertiza asupra urmărilor sale.

Textul despre presă, adresat direct ziariștilor italieni la o întîlnire cu aceștia în cadrul unor seminarii, se dorește o critică constructivă a rolului pe care mass-media (în special cea scrisă) este chemată să-l joace într-o democrație. Deși referințele lui Eco provin aproape în exclusivitate din mass-media italiană, cititorul român va observa, cu siguranță, aplicabilitatea lor și în cazul presei autohtone. Observația centrală a lui Eco este aceea că, în lupta cu concurența directă și mai lesne difuzată – am numit aici televiziunea – cotidienele italiene își pierd funcția de informare și pe cea de comentare a știrilor,

intrînd în ceea ce autorul numește „ideologia spectacolului”. Cu alte cuvinte, singurul mod în care presa scrisă crede că reușește să contracareze televizorul este copierea mijloacelor acestuia: „săptămînalizarea” cotidienele (publicarea pe spații largi a unor informații mondene), declanșarea unor scandaluri cu orice preț, folosirea pe scară extinsă a interviurilor, fixarea obsesivă asupra celorlalte mijloace media (presa despre presă, presa despre televiziune). Eco constată că cel care are de pierdut din acest joc este chiar cititorul, de aceea cere presei să se reîntoarcă la rolul său fundamental din cadrul oricărei democrații, și anume de a furniza cetățenilor informații solide și corecte, și nu de a căuta senzaționalul și scandalul cu orice preț.

Tema alterității este introdusă de autor în contextul încercării de fundamentare a unei „etici laice” care să nu se mai sprijine pe un fundament transcendent. Încercarea sa se încrucișează cu preocuparea (de sorginte lingvistico-filosofică) de a descoperi „universalii semantice” (expresii comune care să se întîlnească la toate popoarele și în toate timpurile). Eco crede că a găsit aceste universalii în legătură cu expresiile corpului (cu toții avem ideea de sus, jos, a merge, a sta, etc.), prilej cu care, transferînd problema în registrul etic, are ocazia să vorbească de așa-numitele „drepturi ale corpurilor”. Cît despre fundamentul oricărei etici, chiar lipsită fiind de un temei religios, transcendent, Eco îl descoperă, în descendență levinasiană, în fața și privirea celuilalt: „nu reușim să înțelegem cine suntem fără privirea și răspunsul celuilalt”.

În fine, ultima parte a cărții este constituită dintr-un text compus din trei bucăți independente, unite însă prin tematică: migrație, intoleranță și intolerabil. Problema migrației este formulată de Eco în actualitatea anului 2000, în context european: cum va arăta continentul european în condițiile unei migrații tot mai extinse a populațiilor de pe celelalte continente (african

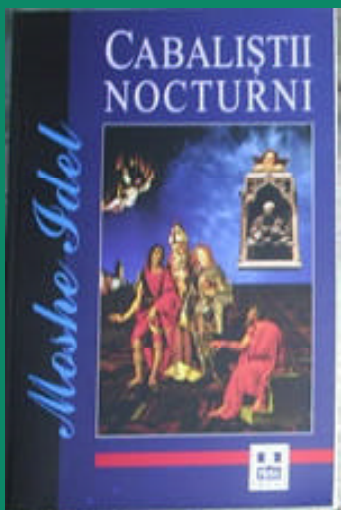
și asiatic în principal)? Răspunsul este simplu: din ce în ce mai colorat.

Corolarul acestei constatări îl constituie sesizarea creșterii amplitudinii fenomenului rasist, care duce la tema a doua: intoleranța. Eco analizează acest termen în corelație cu alți doi la modă, propuși adesea ca substitute: fundamentalismul și integrismul. Totuși, Eco consideră că intoleranța nu se reduce la cei doi: „intoleranța preexistă oricărei doctrine”. Ceea ce i se pare cu adevărat periculos este „intoleranța sălbatică”, ce presupune exploatarea, printr-o doctrină de tip fundamentalist sau integrist, a unui fond popular de intoleranță profundă. Exemplele propuse sînt cele clasice: vînătoarea de vrăjitoare sau persecuțiile evreilor, ambele posibile datorită preexistenței unor forme de intoleranță difuză, dar constantă, la nivelul maselor.

În acest caz, care este totuși soluția? Practicarea necritică a toleranței binevoitoare? Nu, și aici intervine cea de-a treia bucată, despre intolerabil. Toleranța ilimitată nu este posibilă deoarece există cu adevărat lucruri de netolerat. Exemplul este din nou unul tipic, cazul Holocaustului – originală este perspectiva (din nou, etică), din care este formulată problema: „Cînd se produce un fapt ieșit din comun, pragul tolerabilității nu

mai este cel fixat de vechile legi”. Ceea ce se cere în acest caz este o solidaritate colectivă și o responsabilitate comun împărtășită în aplicarea consecventă a legilor noi.

Dincolo de precizările suplimentare care pot fi oricînd făcute pe marginea unei astfel de lucrări, cartea lui Eco rămîne o lectură agreabilă, scrisă cu talentul și umorul binecunoscut al autorului lui *Baudolino* sau al *Numelui trandafirului*. Ea arată că meditația pe teme de etică aplicată este una din modalitățile în care reflecția filosofică poate supraviețui în secolul XXI, ba poate chiar deveni best-seller. Sînt cunoscute de altfel, volumele unor autori de talia lui Fukuyama sau Sloterdijk, tot pe teme etice, apărute tot la Humanitas. Nu ne îndoim că acesta va fi și destinul celor *Cinci scrieri morale*.



Moshe Idel, *Cabaliștii nocturni*

Traducere de Ana-Elena Ilinca, Ed. Provopress,
Cluj-Napoca, 2005

Moshe Idel este recunoscut în lumea academică drept cel mai important hermeneut al cabalei. Este profesor la Universitatea Ebraică din Ierusalim, predă cursuri și susține prelegeri și conferințe la toate marile universități din lume. A predat și în România într-o foarte frumoasă limbă română, ce amintește de zona Neamțului – pe care o consideră pământul unei energii privilegiate care a dat naștere unor gânditori precum Mihail Sadoveanu, Ion Creangă sau Paisie, creatorul isihasmului românesc.

Este autorul unei opere impresionante, accesibilă în mai multe limbi, fiind situat azi în câmpul studiilor religioase alături de Ioan Petru Culianu sau Mircea Eliade, ca să mai amintim doar alți doi români. Dintre volumele publicate amintim: *Abraham Abulafia's Works and Doctrines* (Jerusalem, 1976), *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (New York, 1988), *Cabala: Noi Perspective* (București, 2000), *Studies in Ecstatic Kabbalah* (New York, 1988), *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia* (New York, 1989), *Golem* (București, 2003), *Maimonide și mistică evreiască* (Cluj, 2001), *Hasidism - între extaz și magie* (București, 2001), *Mesianism și mistică* (București,

1997), *Messianic Mystics* (New Haven, 1998), *Perfecțiuni care absorb: Cabala și interpretare* (Iași, 2004), *Cabala și Eros* (București, 2005).

Editura Porovopress ne propune *Cabaliștii nocturni*, cea mai recentă traducere din opera lui Moshe Idel, realizată de o traducătoare de excepție din generația tânără, Ana Elena Ilinca. Volumul se concentrează asupra modului în care visul ne pune în contact cu o realitate ascunsă. Importanța visului este evaluată în legătură cu curentul principal al misticii iudaice, Cabala. În acest cadru este important nu visul ca atare, ci tehnicile onirice pe care visele le induc.

Importanța viselor și a tehnicilor esoterice onirice este un lucru cunoscut în spații culturale diverse, dintre care pot fi amintite templele și sanctuarele antice, în special cele grecești. Moshe Idel consideră că ceea ce se constituie ca element original în domeniul oniricului în cazul Cabalei este faptul că tehnicile onirice iudaice nu depind de nici un loc sacru, că presupun o putere divină dinamică, a cărei mobilitate este legată de prezența mesagerilor angelici care mediază prezența divinului în lume.

Moshe Idel încearcă să îi convingă pe specialiști că trebuie să acorde o mai mare importanță literaturii care tratează tematizarea viselor, deoarece aceasta duce la o mai bună înțelegere a magiei iudaice și a fenomenelor conexe ale misticismului iudaic.

Importanța experiențelor onirice este relevată de Moshe Idel cu referință la două corpusuri definitorii ale literaturii cabalistice. Este vorba de analiza viselor interogație în Cabala extatică (unde există o preocupare specială pentru această tehnică în rîndul ucenicilor lui Abraham Abulafia) și în corpusul cabalistic care se mai găsește azi doar în manuscrise și care este desemnat de literatura ce poartă numele de *Cartea entității receptive*.

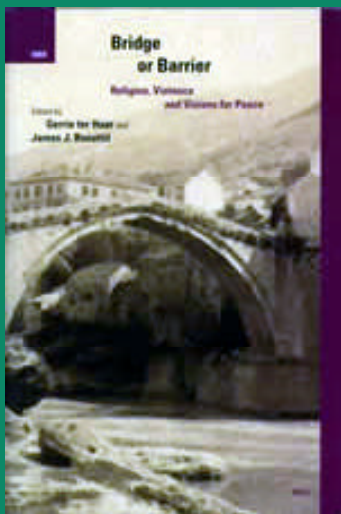
Tehnicile onirice își dovedesc importanța prin faptul că o menire esențială a acestora este aceea de a induce

Author:

Associated Professor,
Ph.D., Department of
Systematic Philosophy,
Babes-Bolyai University,
Cluj, Romania.

Key words:

Kabbalah, Moshe Idel,
religious studies, dream
techniques, Abulafia



Christian Schuster

Teaching Assistant,
Faculty of European
Studies, Babes-Bolyai
University, Cluj,
Romania.

vise și de a convinge pe Dumnezeu și pe îngeri de a se revela în aceste vise. Moshe Idel subliniază faptul că misticismul presupune o mentalitate în care între Dumnezeu și om există un canal mereu deschis. În momentul în care profetismul a încetat, acest canal părea să se fi închis. Însă, în chiar cele mai conservatoare cercuri ale literaturii rabinice se acceptă faptul că acest canal a rămas deschis – iar modul privilegiat de acces la această deschidere este descris de literatura cabalei ca fiind cel oferit de vise și de tehnicile onirice legate de numele divin.

Cartea lui Moshe Idel oferă întâlnirea cu manuscrise uitate și cu o tradiție mistică pe care cel mai adesea o percepem inadecvat. Lectura cărții *Cabaliștii nocturni* este un bun prilej de intrare în una dintre cele mai fascinante lumi. Este totodată o carte deschizătoare de întrebări în legătură cu ceea ce este ascuns în viața nocturnă a lumii noastre care se cere mereu revrăjită.

Christian Schuster

Gerrie ter Haar, James J. Busuttil (eds.) *Bridge or barrier: religion, violence and visions for peace*

Ed. Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands,
2005

După ce „ciocnirea civilizațiilor” (clash of civilisations) prezisă de Samuel Huntington în 1996 a devenit (în special ca urmare a „fenomenului” 9/11) o „ciocnire a religiilor”, poate fi observată în politica mondială o încercare de re-secularizare, adică demersul politicii de a înlătura factorul religios din sfera politică cu ideea ascunsă că astfel se va înlătura o mare sursă de conflict. Această viziune simplistă neagă însă faptul că întotdeauna religia a constituit în primul rând un factor de coeziune socială. Din punctul de vedere al științelor sociale, religia este un construct al omului și va servi întotdeauna nevoilor acestuia, instrumentalizarea ei în scopul aplanării conflictelor fiind o alternativă mult mai viabilă decât eliminarea ei din sfera medierii conflictelor.

Volumul *Bridge or barrier: religion, violence and visions for peace* editat de Gerrie ter Haar și James J. Busuttil și apărut la editura olandeză Brill este rezultatul dezbaterilor și prezentărilor desfășurate în cadrul conferinței internaționale intitulate *Religion, Violence and Visions for Peace* organizată în mai 2001 la Institutul de studii sociale din Haga. După cum ne

Key words:

religion, violence, peace, conflict, Christianity, Judaism, Islam, Buddhism

informează editorii în prefața cărții, pe lângă textele prezentate la conferință au mai fost incluse în volum și câteva texte adiționale care vin să completeze cu informații și exemple imaginea generală.

Din rațiuni de sistematizare și pentru a înlesni formarea unei priviri de ansamblu asupra volumului pe care doresc să-l supun atenției dumneavoastră voi trece în revistă, pentru început, numele autorilor și titlurile textelor cuprinse în această lucrare. Partea întâi, intitulată „*Religion, Conflict and Peace*” (*Religie, conflict și pace*) cuprinde patru articole, dintre care primul este în același timp o parte integrantă a temei capitolului și o introducere la întregul volum, autorul fiind chiar unul dintre editori, **Gerrie ter Haar**. *Religion: Source of Conflict or Resource for Peace? (Religia: sursă de conflict sau resursă pentru pace?)* prezintă astfel multe elemente pe care cititorul le va regăsi în celelalte articole, însă mult mai pe scurt și fără a intra în bogăția de detalii oferite de ceilalți autori. Spre exemplu, *World religions, Violence, and Myths of Peace in International Relations (Marile religii, violența și miturile despre pace în relațiile internaționale)* a lui **Marc Gopin** este concentrat asupra criticii teoriilor și practicilor convenționale din științele sociale cu privire la soluționarea conflictelor. **Chandra Muzaffar** se referă în articolul său la conflictele din zona asiatică: *Religious Conflict in Asia: Probing the Causes, Seeking Solutions (Conflictul religios în Asia: examinarea cauzelor, în căutare de soluții)*, iar **Daniel Miguez** prezintă caracteristicile conflictelor religioase din America latină: *From Open Violence to Symbolic Confrontation: Anthropological Observations of Latin America's Southern Cone (De la violența deschisă la confruntarea simbolică: observații antropologice asupra sudului Americii latine)*. Dacă prima parte încearcă să prezinte diferențele dintre conflictele de natură religioasă dintr-o perspectivă geografică și geopolitică, partea a doua,

purtând titlul *Religious Perspectives on Conflict and Peace (Perspective religioase asupra conflictului și a păcii)* ne poartă într-o călătorie ideologică prin cele trei mari religii abrahamice: *The Promise of the Kingdom and the Reality of Sin: Christian Religion, Conflict and Visions for Peace (Făgăduința Împărăției și realitatea păcatului: religia creștină, conflictul și viziuni pentru pace)* a lui **Jan van Butselaar** ne supune atenției paradoxul inherent nu doar creștinismului (van Butselaar se axează totuși, ca mare teolog creștin, mai mult pe această latură în prezentarea sa), ci și iudaismului și islamismului: cu toate că scripturile sfinte ale celor trei mari religii au dat naștere la teologii care justifică și susțin folosirea violenței împotriva celor de altă credință, ele au oferit și oferă încă adeptilor lor viziuni puternice pentru pace. Tot acest aspect al rolului pacificator al creștinismului este scos în evidență și de **Joseph Adero Ngala** în eseul său *The Christian Church as a Peacemaker in Africa: Challenges and Opportunities (Biserica creștină ca pacificator în Africa: provocări și oportunități)*, remarcând – pe baza experienței sale de pe continentul african – că cel mai eficient mecanism de gestionare a conflictelor constă în constituirea conștiinței individuale. Aceeași viziune asupra rolului pacificator al religiei o prezintă și **Yehiel Greninmann** în *Bitter Conflict: Can Judaism Bring Hope? (Poate iudaismul să aducă speranță?)*, însă dintr-o perspectivă evreiască rezultată cu precădere din analiza conflictului Israel vs. Palestina. Un alt conflict, de această dată cel din Pakistan, stă la baza articolului lui **Ali Salman**, *Human Rights and Islam: Cohesions and Conflicts – A Study of Pakistan (Drepturile omului și islamul: legături și conflicte – un studiu asupra Pakistanului)*. Studiul conflictului religios din Pakistan îl conduce pe Ali Salman către o cercetare amănunțită a relațiilor care există între religie și drepturile omului, o relație nu întotdeauna simplă în islam și marcată de numeroase

conflicte interne: individualism vs. colectivism, universalism vs. relativism, drepturi vs. responsabilități etc., toate aceste dihotomii fiind atât puncte de conflict, cât și centre de coeziune.

Partea a treia își propune să completeze imaginea despre funcția și potențialul religiei, formată în partea de început a volumului prin valorificarea concepțiilor religiilor abrahamicе, cu contribuții ce se concentrează pe exemple concrete și recente: **Benny Giay** prezintă în această ordine de idei inițiative locale dezvoltate de ONG-uri de transformare a provinciei indoneziene Papua și în principal rolul pe care-l joacă Biserica Catolică într-o încercare disperată de a pacifica zona devastată de conflicte îndelungate – *West Papua Peace Zone: The Role of the Church in West Papua and Local Initiatives in the Struggle for Human Rights (Zona de pace Papua de vest: rolul bisericii în Papua de vest și inițiativele locale în bătălia pentru drepturile omului)*. O parte foarte importantă a acestui articol îl reprezintă enumerarea și descrierea mai multor cazuri de violare flagrantă a drepturilor omului între anii 1992 și 2002, după anexarea provinciei. Din punct de vedere geografic, zona pe care se axează lucrarea *The Religious Sector Building Peace: Some Examples from the Philippines (Sectorul religios în crearea păcii: câteva exemple din Filipine)* redactată de **Maria Lorenza Palm-Dalupan** nu este departe de cea descrisă anterior: Filipine. După înlăturarea în 1996 a regimului totalitar al lui Marcos, reconstrucția pe baze democratice a dat naștere la conflicte care tind să zădărnicească eforturile de reformă. În această situație, rolul bisericilor în menținerea păcii sociale este de neînlocuit – de această dată nu este însă vorba doar de Biserica Catolică, totuși cea mai mare prezență religioasă în zonă, ci de conlucrarea acesteia cu comunitățile protestante și cu cele musulmane în atingerea scopului comun, o transformare pe patru planuri: susținerea păcii și elaborarea unei constituții,

construcția și întărirea instituțiilor statului de drept, promovarea unei culturi pacifiste prin dialog interconfesional și medierea în vederea rezolvării conflictelor. „Zona de pace” este și aici una dintre propunerile de rezolvare durabilă a conflictelor. Ultimul articol al volumului este, dintr-un anumit punct de vedere, poate și unul dintre cele mai importante, având în vedere faptul că nu mai este orientat către religiile abrahamicе care monopolizează oarecum discursul în acest volum, ci reprezintă, așa cum spune și titlul, *Reflections on Human Security: A Buddhist Contribution (Reflecții asupra securității omenirii: o contribuție budistă)*. Autoarea **Thanh-Dam Truong** face referire la învățăturile spirituale ale tradiției budiste ca sursă (și resursă) pentru securitatea umană. Punctul de plecare este aici renunțarea la identitatea constituită social și acceptarea faptului că existența unei largi diversități de resurse și posibilități de ordin spiritual, ca și de modele de pace, nu include în mod necesar un conflict sau o opoziție între acestea. La fel cum budismul nu reprezintă un scop în sine, ci doar un mijloc de a ajunge undeva, toate aceste posibilități divergente pot coexista atâta timp cât servesc unui scop comun, identitatea atribuită lor fiind un lucru de o însemnătate minoră.

În această ordine de idei trebuie remarcat că, deși toate textele reunite în acest volum urmăresc același scop nobil și anume oferirea de soluții bine argumentate și susținute de exemple ale unor modele de pace deja funcționale, există multe poziții aparent ireconciliabile în abordarea diferiților autori, determinate în mare măsură de tradiția de gândire specifică fiecăruia dintre ei. Însă tocmai lucrul acesta și-l propune volumul de față, deschiderea ochilor cititorului în fața unei palete foarte largi de soluții posibile care să servească atât ca modele concrete de rezolvare a conflictelor cât și ca inspirație pentru abordări noi: „unitate în diversitate” pare a fi un motto potrivit pentru aceasta.

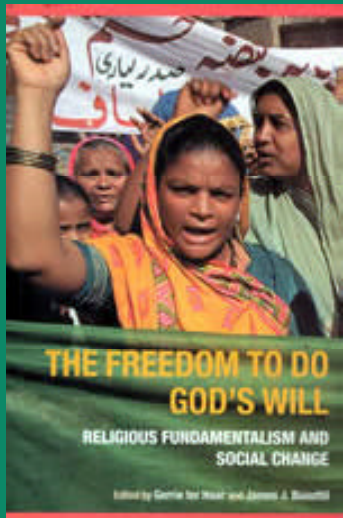
Partea a patra a lucrării oferă spre studiu și informare o colecție de peste 70 de pagini de resurse documentare pe teme de religie, violență și pace, dintre care amintesc doar *Declarația universală a drepturilor omului*, *Declarația universală islamică a drepturilor omului* sau *Declarația universală a drepturilor omului a religiilor lumii*. Această ultimă parte a volumului nu servește doar ca anexă documentară ci joacă în sine rolul de a inspira cititorul în găsirea unei viziuni proprii.

Toate exemplele concrete prezentate în volumul *Bridge or Barrier* arată că dimensiunea religioasă nu trebuie disociată de problemele sociale și politice, acestea fiind deseori cauze ascunse ale conflictelor legate de religii. Fundamentalismul religios, în sensul său propriu și nu în cel încărcat cu conotații negative prin utilizarea sa mediatică excesivă în ultimele decenii, nu este în sine un factor generator de conflicte, dar poate ajunge astfel prin includerea sa într-o rețea de interacțiuni sociale, culturale sau / și politice. Modul în care poate avea loc demontarea și transformarea acestui potențial conflictual al factorului religios într-un potențial pacificator este firul Ariadnei urmărit de toți autorii eseurilor prezentate mai sus. O concluzie la care ajung mai toate aceste articole este aceea că liderii religioși trebuie nu doar să fie un exemplu pentru credincioși și să conlucreze cu liderii celorlalte religii, ci trebuie, așa cum declară Gerrie ter Haar, să fie văzuți conlucrând pentru ca această cooperare să coboare din sferele înalte ale discursului de tip ecumenic în mijlocul comunităților de credincioși, pentru a asigura o pace durabilă.

Bridge or barrier: religion, violence and visions for peace este o inițiativă mai mult decât lăudabilă din partea editorilor, cartea fiind în mod indiscutabil o contribuție valoroasă în discuția mondială privind cercetarea conflictelor. Trebuie însă notate și neajunsurile, și asta nu doar pentru a contrabalansa

laudele aduse unei realizări care, ca orice creație umană, suferă de unele imperfecțiuni. În principal este vorba de ponderea pe care o are în cadrul lucrării elementul creștin. Nu se putea evita, probabil, o înclinație pentru ideologia creștină, atâta timp cât o universitate europeană a găzduit dezbaterile ce stau la baza volumului și atâta timp cât marea majoritate a autorilor care au contribuit cu studii de specialitate au ei înșiși înclinații în această direcție. Acest lucru nu este, deci, în sine un inconvenient, însă faptul că cele mai multe dintre conflicte majore de pe glob au loc în regiuni în care, de multe ori, cultura creștină nu este o prezență preponderentă ar fi trebuit să implice includerea în volum a mai multor analize și soluții/ modele de pace din spațiul extra-creștin. Un alt aspect care diminuează, chiar dacă în mică măsură, factorul de impact al lucrării de față îl reprezintă apartenența majorității, dacă nu a tuturor autorilor la ceea ce am putea numi simplu un „liberalism religios”. Nici unul dintre autori nu prezintă o viziune din interiorul unui grup religios extremist, abordarea temelor de extremism religios făcându-se din exterior. Fără a pune câtuși de puțin sub semnul întrebării competența autorilor, argumentele oricărui tip de extremism religios pot fi exprimate cel mai bine doar de reprezentanții săi.

Acestea fiind spuse, nu îmi mai rămâne decât să remarc actualitatea temei volumului *Bridge or Barrier*, o actualitate care face din această carte o resursă indispensabilă pentru viitor în orice dezbatere despre religie, violență și pace. Putând fi utilizată atât ca monografie, cât și ca culegere de texte, volumul reprezintă fără discuție și un bun instrument de lucru în mediul academic.



Gerrie ter Haar și James J.
Busuttil (eds.),
*The Freedom to Do God's Will.
Religious Fundamentalism and
Social Change*

Routledge, London and New York, 2003

La nivel global, ultimii 25 de ani au stat sub semnul unor transformări sociale profunde, a căror dinamică a generat apariția unuia dintre cele mai incisive fenomene sociale – fundamentalismul religios. În dinamica socială a secolului trecut, fundamentalismul religios se distinge prin marea diversitate de forme, modele și practici pe care le adoptă, care au la bază aceleași principii, dar care variază în funcție de contextul religios și cultural în care se dezvoltă. Este frapant impactul acestui fenomen în țările în care grupările fundamentaliste au foarte mulți adepți sau în care aceștia sunt un factor de decizie în stat. Astfel, prin influența exercitată în politică, economie și asupra sistemului legislativ, fundamentalistii au încercat - uneori cu succes - să își impună propriile concepții în spațiul socio-cultural de proveniență, transformând în norme sociale, principiile unui grup social delimitat numeric.

Majoritatea covârșitoare a demersurilor de cercetare a fundamentalismului religios se axează pe implicațiile politice și economice ale acestui fenomen, dintr-o perspectivă macrosocială.

The Freedom to Do God's Will. Religious Fundamentalism and Social Change, editat de Gerrie ter Haar și James J. Busuttil, se încadrează într-un alt registru, oferind o perspectivă diferită asupra fundamentalismului religios, în termeni de cauză și efect al schimbării sociale. Într-un discurs moderat și matur, care militează în favoarea diversității religioase și culturale și devine mai convingător prin background-ul autorilor celor zece studii de caz prezentate în volum, analiza fenomenului este îndreptată către susceptibilitatea ca o tradiție religioasă să devină vulnerabilă în contextul fundamentalizării, către problematica drepturilor omului în general și în special către rolul femeii în comunitățile fundamentaliste.

În contextul în care, dintre fenomenele sociale cele mai puternice ale secolului XX, fundamentalismul religios pare să fi beneficiat de cea mai proeminentă campanie de PR, ajungând ca utilizarea termenului să devină un fapt social, autorii articolelor din “Religious Fundamentalism and Social Change” îndeamnă la o maturizare a discursului despre fundamentalismul religios. Studiile de caz prezentate în volum au o dublă valoare internă: pe de o parte, acestea avansează ideea imposibilității de a circumscrie fundamentalismul unui context social sau cultural concret sau de a specifica anumite trăsături care să facă facilă identificarea manifestărilor de această factură, iar de cealaltă parte, acestea propun o analiză mai profundă, simbolică a termenului, mai degrabă decât a fenomenului în sine.

Ideea de bază propusă de autorii volumului este faptul că fenomenul are o dinamică specifică, pe care aceștia o ilustrează prin fragmente de realități sociale,

Roxana Havrici

Faculty of Sociology and
Social Work, Babes-
Bolyai University, Cluj,
Romania,
E-mail:
roxanahavrici@yahoo.com

Key words:

religious fundamentalism, social change, women's rights, freedom, human rights, religious discourse, Gerrie ter Haar, James Busuttil

dar și o dinamică nespecifică, determinată de dinamica percepției acestui fenomen. Astfel, cele zece articole sunt rezultatul cercetărilor derulate în context multicultural și particularizează anumite aspecte ale fenomenului inserat în societățile islamice, creștine, iudaice, budiste, hinduse, axându-se pe „trăsăturile de familie” (Scott Appleby) ale acestuia (întoarcerea la valorile tradiționale, nevoia de consolidare a identității religioase, discursul și practicile discriminatorii la adresa femeii, militantismul), dar mai ales pe aspectele considerate atipice fenomenului. Disocierea între fundamentalism și islam, pe de o parte, și manifestările violente, de cealaltă, strategiile și tehnicile persuasive utilizate de femeile din comunitățile fundamentaliste care conduc la acceptarea lor în viața publică – fac parte din ultima categorie și acestora li se acordă un spațiu larg în volum.

Nu în ultimul rând, fundamentalismul religios cunoaște o dinamică aparte prin prisma reprezentărilor asupra acestuia. Suprautilizarea acestui concept în discursul public, științific sau ideologic a determinat resemnificarea sa simbolică, astfel că, dincolo de o realitate concretă a manifestărilor de tip fundamentalist, fenomenul a ajuns să fie reconstruit social, devenind tot mai difuz, mai încărcat de semnificații simbolice, un construct social generat la nivelul reprezentărilor colective. În acest sens, autorii celor zece articole din “Religious Fundamentalism and Social Change”

îndeamnă la o maturizare a discursului asupra fundamentalismului religios, pornind de la premisa că registrul valoric, ceea ce cred și ceea ce își reprezintă oamenii în legătură cu ideea fundamentalismului religios, este într-o anumită măsură, mai important decât ceea ce e vizibil și cuantificabil cu ușurință în viața socială, discursul asupra fundamentalismului având adesea un impact la fel de puternic ca și manifestările fundamentaliste. În același registru al maturității discursive se încadrează și îndemnul autorilor de a aborda mișcările fundamentaliste nu exclusiv ca fenomene tipic religioase, ci în primul rând ca mișcări sociale inspirate de ideologia religioasă, dar cauzate și rezultante ale schimbării sociale.

Propunând o abordare moderată și ilustrând prin cazuri atipice problematica fundamentalismului religios, autorii articolelor din “Religious Fundamentalism and Social Change” își propun să dizolve stereotipiile care s-au construit în jurul conceptului de fundamentalism religios, arătând că în anumite cazuri, acesta reprezintă mai mult decât acte de violență, de etalare și impunere a puterii, respectiv de asumare a acestui demers; mai rezervat, mai circumspect, discursul autorilor din volumul menționat arată că uneori ceea ce ar putea fi etichetat drept fundamentalism religios este expresia libertății de a-ți refuza libertatea.



Israel Knohl Mesia dinainte de Iisus. Slujitorul pătimitor de la Marea Moartă

Traducere de Ana-Elena Ilinca,
Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2001

Din păcate, lucrarea lui Israel Knohl nu a trezit prea multe animozități pe scena culturală românească la vremea apariției sale. Cartea lui Israel Knohl încearcă să dea răspuns la câteva întrebări foarte sensibile.

Există oare o presiune din partea Vaticanului în întârzierea publicării anumitor părți ale manuscriselor de la Marea Moartă? Răspunsul se lasă încă așteptat, dar nutrim speranța că nu va trece atât de mult până se vor publica, deoarece lumea academică de pretutindeni dorește să vadă ceea ce până acum a stat doar sub ochii cercetătorilor de la Ierusalim.

De ce a interzis Iisus să i se facă cunoscută identitatea mesianică, de ce nu reiese din Evangheliile Sinoptice că el însuși s-ar fi văzut ca un mântuitor divin? Autorul evidențiază faptul că Iisus “s-a socotit Mesia și s-a așteptat ca Mesia să fie abandonat, ucis și apoi să reînvie după trei zile, deoarece tocmai aceste lucruri se crede că s-ar fi întâmplat unui conducător mesianic care a trăit cu o generație înainte de Iisus”(p.14).

Este acesta momentul apariției în istoria iudaismului a conceptului de “mesianism catastrofic”, ce îngloba umilirea, abandonarea și moartea lui Mesia ca parte a procesului de mântuire? Imaginea propusă Knohl răzbate prin prisma acestui “slujitor pătimitor” din manuscrisele de la Marea Moartă care a fost ucis în perioada în care Iisus se naștea. Ceea ce prezintă ca reconstituire imaginară este clădit pe scrierile perioadei respective, descoperirile arheologice de la Qumran, Masada și Ierusalim.

Manuscrisul Recunoștinței conține psalmi în care se exprimă recunoștința față de Dumnezeu pentru iertarea de păcate, dar și pentru că S-a făcut cunoscut lui, iar autorul lor se prezintă ca și conducător și fondator al comunității. Knohl consideră că două imnuri, cuprinse în acest manuscris, ar fi putut provoca disensiuni între membrii sectei: primul imn care este scris la persoana I, unde cel prezentat se percepe ca posedând calități divine, dar și ca “slujitor pătimitor”, imnul fiind numit de către cercetători “Imnul preamăririi de sine”; cel de-al doilea imn, îndeamnă comunitatea să-i mulțumească lui Dumnezeu pentru milostenia Sa. Aceste două imnuri sunt considerate părți ale aceleiași creații. Se pare că populația din Qumran îl aștepta pe Mesia să-i scape de păcate, după cum din manuscrisul *Legământul din Damasc* aflăm că legile pe care le cuprinde sunt valabile doar până la venirea lui Mesia, deci o speranță plasată în viitor.

Prin prisma analizelor sale, Knohl consideră că imnurile mesianice de la Qumran contrazic concluziile lui Bultmann prin care acesta încerca să nege faptul că Iisus s-a văzut ca o figură mesianică. Iar “Oracolul lui Istașpe” care a înfățișat evenimentele tragice pentru Marc Antoniu și Cleopatra, nu are identitatea persană care i se atribuie, ci mai degrabă această lucrare apocaliptică a

Petru Moldovan

Faculty of European
Studies, Babes-Bolyai
University, Cluj,
Romania

Key words:

Jesus, Israel Knohl, Mesia, Menahem, Paraclet, mesianic identity, Qumran, The Last Supper, the suffering servant

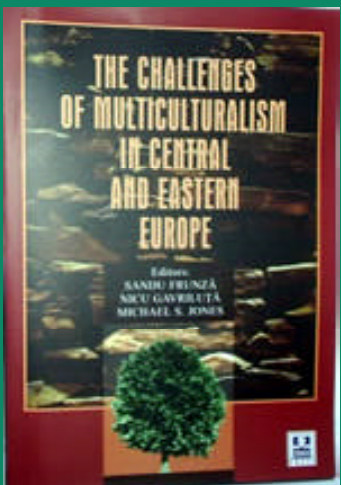
fost scrisă de un evreu despre poporul evreu și Ierusalim.

Knohl crede că figura lui Mesia din Qumran și ideologia mesianică ce se referă la el au exercitat o influență profundă asupra lui Iisus și a dezvoltării mesianismului creștin. Ceea ce autorul dorește să demonstreze este că viziunea mesianică a lui Iisus a fost constituită din întâlnirea cu cei care perpetuau moștenirea lui Mesia din Qumran. Se pare că mediul în care a trăit, din copilărie și anii care au urmat, a lăsat urme ale unei influențe religioase care i-a livrat doctrina mesianică. Cercetarea lui Knohl arată că deși principala orientare a studiilor Noului Testament neagă autenticitatea afirmării de către Iisus a calității de Mesia, acest lucru nu este adevărat. Chiar dacă suferința, moartea și învierea nu fac parte din credința iudaică a primului secol e.n. în general, nu este cazul ucenicilor lui Mesia de la Qumran. Deoarece reacția celor din Qumran la trauma provocată de anul 4 î.e.n este considerată de Knohl ca fiind aceea de a crea un model catastrofic al mesianismului fundamentat pe versete din Biblie. Membrii sectei erau de părere că suferințele, moartea și reînvierea lui Mesia reprezentau o condiție necesară pentru dobândirea mântuirii.

Autorul propune o identitate istorică a lui Mesia care l-a precedat pe Iisus cu Menahem Esenianul, iar lucrul acesta este bazat pe faptul că majoritatea cercetătorilor sunt de acord cu identificarea populației din Qumran cu esenienii. Supoziția lui Knohl este următoarea: îmbinarea dintre caracterul divin și suferință ce se regăsește fără echivoc în imnul mesianic a influențat emergența creștinismului.

Menahem a fost o figură mesianică care pretindea că deține atributul de cvasi-divinitate, iar acest lucru îl deosebea de celelalte ființe umane și constituia fundamentul pretențiilor sale mesianice. “Celălalt Paraclet”, sau “duhul adevărului”, este un concept care în manuscrisele de la Qumran este unul central pentru teologia sectei, deoarece reprezenta polul pozitiv din viziunea dualistă de la Qumran, cu referire la lumină și întuneric, adevăr și minciună. De aici, unii cercetători au presupus că figura Paracletului din Ioan avea legătură cu filosofia manuscriselor de la Marea Moartă. Traducerea cuvântului “paraclet” ar reda termenul “menahem”, iar pentru Knohl aceasta înseamnă că în Evanghelia lui Ioan avem o traducere a numelui Mesia Esenianul, Menahem.

Knohl afirmă că vorbele lui Iisus la Cina cea de Taină demonstrează relația strânsă care a existat între el și Menahem. Iisus s-a considerat Mesia, și-a anticipat patimile și moartea, iar viziunea sa despre abandonarea și reînvierea sa s-a bazat pe viața și moartea predecesorului său. Knohl consideră astfel că Iisus a fost cu adevărat “celălalt Paraclet”, cel de-al doilea Menahem.



Sandu Frunză, Nicu Gavriluță
and Michael S. Jones (Eds.)
*The Challenges of
Multiculturalism in Central and
Eastern Europe.*

Provopress, Cluj Napoca, 2005

Recently, the book *The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe* edited by Sandu Frunza, Nicu Gavriluta and Michael S. Jones was published at Provopress, Cluj Napoca. Sandu Frunza, PhD, is Associated Professor and Head of Department of Systematic Philosophy, „Babes Bolyai” University, Cluj, Romania. He is president of SACRI and director of the Center for Religious Studies and Applied Ethics. Nicu Gavriluta, PhD, is Associated Professor in the Department of Sociology and Social Work, Al. I. Cuza University, Iasi, Romania. Michael S. Jones, PhD, is Associate Editor for the Journal for the Study of Religions and Ideologies and is an advisor to the Seminar for the Interdisciplinary Study of Religions and Ideologies. The volume was sponsored through a grant from the open Society Institute, Bucharest, through the East-East program.

The volume contains the papers presented on the workshop “The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe”, October 28 through 30, 2004, coordinated by Sandu Frunza and Nicu Gavriluta. The workshop was organized by the Center for Religious Studies and Applied Ethics in the Faculty of History and Philosophy, „Babes Bolyai” University, Cluj, by the Faculty of Philosophy of the Al. I. Cuza University of Iasi, Romania and by SACRI. The authors of the articles are scholars from humanities and social sciences and NGO representatives from Bulgaria, Turkey, Poland, Republic of Moldova, Croatia and Romania.

Multiculturalism is a relatively recent endeavor in Central and Eastern European academia. At present, there is a need for approaching the post socialist challenges of multiculturalism and also to re-think the issue of multiculturalism, as it existed “in absentia” during socialism. From a politically proclaimed homogeneity until ‘90s, the Central and Eastern Europe became the place of diversity that sometimes generates cultural and ethnic richness but also conflict; understanding and respect, but also violence and demonization of the otherness.

The concept of multiculturalism entered the Central and Eastern European realm at a stage where its meanings were already highly inclusive in USA, Canada and Australia’s discourses. To a certain extend, the region took over the body of knowledge produced in other cultural settings with regard to multiculturalism and tried to adjust, nuance and elaborate new theoretical distinctions based on its specific experiences. Consequently, the present book is an attempt to fill a gap in a relatively lack of critical research multiculturalism in Central and Eastern Europe.

The book is structured in four parts, covering different aspects of multiculturalism. The first one focuses on broader challenges of multiculturalism:

Maria Pantea

Teaching Assistant,
Faculty of Sociology and
Social Work, Babes-
Bolyai University, Cluj,
Romania.

E-mail:
maria_boariu@yahoo.com

Key words:

multiculturalism, interculturalism, Central and Eastern Europe, politics, religion, sociology, education

globalization, interculturalism and the process of democratic transition. The second part concentrates on religion, multiculturalism and intercultural communication. It examines the role of religion in the dynamic of multiculturalism, interfaith dialogue and human rights in the region, religious communities and syncretism. The third part focuses on issues of identity and ethnicity. The articles explore historical aspects of: multiculturalism in the Ottoman Empire, civil and ethnic identity in Southeast Europe after 1989, Croatian nationalism, issues of cultural diversity in the Republic of Moldova, migration, a diachronic view on multiculturalism in Romania, a case study of cultural diversity in Transylvania, Roma populations in CEE. The fourth part examines issues of social, educational and institutional challenges of multiculturalism. It analyses critical aspects of social assistance of the elderly, of children and of persons with disability, gender communication, poverty and alternatives to anti-globalization in CEE.

The major theme that unifies the papers is a common concern for theoretical delimitations between the main concepts: “multiculturalism”, “multiculture”, “tolerance”, “syncretism”, “synchronism”, “acceptance” and „discrimination” to name only a few. Many papers demonstrate a concern for conflicting topics from the field of multiculturalism. Besides approaching theoretical issues, the papers raise practical concerns toward sensitive debates in the region: How to reconcile the basic human rights with specific cultural practices that contradict them? Where and who should set the limits of tolerance toward harmful cultural practices? To what extent are the universal human rights, universal? What are the practical means in order to replace a deeply

rooted culture of tolerance with one of diversity and multiculturalism? How to replace the culture of “opposition” by the culture of “difference” in order to overcome the ethnic, religious, gender and other cultural barriers? And what are the roles of religion, politics and of civil society in such an endeavor?

The book brings into discussion critical issues of multiculturalism as they pertained the established disciplines of communication studies, history, philosophy, European studies, sociology and education. Moreover, it is especially relevant that the book provides a framework for a new type of interdisciplinary dialogue between emerging disciplines in the region, such as ethnic studies, sociology of childhood and gender studies.

The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe is a convincing demonstration that multiculturalism includes, but is not limited to ethnicity and nationalism, even when these aspects tend to monopolize the common meaning of the term in the region. Besides covering highly debated topics of nationalism, ethnicity, religion, globalization, human rights and intercultural communication, the book includes novel interpretations of social assistance, pathological otherness, development and poverty from a multicultural perspective.

The Challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe is a successful attempt to conceptualize the theories of multiculturalism based on Central and Eastern European experiences. On the whole, it testifies a local contribution to the international dialogue for a more complex understanding of multiculturalism.



Nicolae Kallós, A dialogue on Jewish identity, Holocaust, and Communism as personal Experiences,

Registered and edited by Sandu Frunză, The Publishing House of the Axis Foundation, Iași, 2003

What is striking in any exercise of reading a book of interviews is the pithiness of a certain feeling of a spontaneous, almost involuntary witnessing of the disclosure of a personality in its gradual development, in its temporal manifestation. What is even more striking, being more personal, is the inner reflection of this gradual development, the always subsequent interpretation and explanation of one's own life experiences. It is a real art to know how to bring to light the consistency of an inner life. In the book of interviews called *Nicolae Kallós, Crâmpeli de viață din secolul XX. Un dialog despre evreitate, holocaust și comunism ca experiențe personale* [Nicolae Kallós: A dialogue on Jewish identity, Holocaust, and Communism as personal Experiences], Sandu Frunză has proved his rhetorical art in revealing the relevancy of subjective opinions. This relevancy consists in the fact that the idea of identity involves a continuous "rapport à soi" that unfolds two main characteristics of one's identity: on the one hand, reflexivity, a certain disclosure of an image of one's self, and on the other hand, an endless search of a peculiar,

always new and differentiated system of values. Employing these principles in his discussions with Nicolae Kallós, now a consultant professor and a PhD. supervisor at the Babeș-Bolyai University from Cluj and the author, among others, of books like: *The Political Consciousness* (1968), *Sociology, Politics, Ideology* (1975), and *Politics as science* (1975), Frunză has succeeded in vividly portraying the conducive principle of the life of the intellectual Nicolae Kallós, who has experienced Holocaust, communism, and transition to a democratic society. Regarding his experiences, Kallós states, "I have consciously tried ... to cultivate and to 'keep measure' in life, in behavior, and in the intellectual exercises. To keep measure is, in my opinion, a hypostasis of normality. I have tried – I repeat: with eyes open – to keep myself normal in a mad world, in the mad worlds of the XXth Century, not to lose measure of things in a world of all kinds of excessiveness." Due to the art of questioning, and doubtless due to the sincerity and openness that characterizes the answers of Frunză's partner of dialogue, this book represents the best example of transcending the methodological shortcomings of an approach rather pertaining to the field of Oral History. Compared to a more scientific statistical approach, any approach of Oral History could be easily accused of being subjective and of not having objective relevance to an entire community. After reading such a book, which reveals historic truth through the raw example of a life experience, one comes to believe that the words of a survivor of the Nazi concentration camps are emblematic at least of the community from which he came from. A central idea consistently discussed in the interview is that of the relation between belief and Jewishness. Regarding this issue, Kallós draws out the changes that have supervened once with the experience of Holocaust in the identity of the Jewish community of Transylvania. It is

Codruta Cuceu

Researcher, Gh. Barit
Institute, Romanian
Academy, Cluj Branch.
Translator of Leonard
Swidler's *After Absolute*
(Romanian edition,
2002).
E-mail:
codrutaliana@yahoo.com

Key words :

Sandu Frunzã, Nicolae Kallós, Jewish identity, Holocaust, Communism

pointless to repeat the fact that the Holocaust brought a major change to the Jewish perception of self-identity, which until that moment was basically religiously constructed. For the Jewish community, religion was, at least until the Holocaust, a meaningful nucleus for the natural or organic characteristic of its identity throughout a history of oppression. After the Holocaust, after the experience of deportation and the accompanying destruction of traditions and identities, “the consciousness of the common fate became one of the main sources of the Jewish identity” and a duty of perpetual remembrance. The remembrance of a life experience is not only relevant for the act of retracing the identity of a certain community, be it a majority or a minority, such as the Jewish community from Transylvania discussed here, but it is also germane to the understanding necessary for reconstructing a certain period of time. One of the most important attitudes that pervade the whole discussion reveals the authentic character of a man who, without consciously assuming prescriptive ways of living or interpretations one’s life experiences, offers an illuminating lesson of integrative explanation of his own cruel experiences and political options by revealing his entire past without denying or hiding any of its parts. Unfolding several elements of his childhood and adolescence within the Jewish community during the inter-war period, Kallós answers the subtle questions of his proponent, Dr. Frunzã, thus revealing nuances of the life of the Western Transylvania (Oradea) Jewish community, a community oriented primarily around religion. Besides discovering that Jewish identity was traditionally transmitted and thus built by means of religious education, the reader gains an appreciation of the structure of that community and its relations with the “host” Romanian and Hungarian communities. Thus, among the already existing “branches of the Judaic religion, there were, be-

sides Orthodoxy, and besides the Sephardic community of Spanish origin, two other communities. One of these was the Neolog community, of occidental rite, and the other one was the status quo community.” The Neolog community seems to have been a more liberal group, reformative in comparison to the orthodox community, because it introduced some changes to the orthodox sect. It is hard to determine whether these changes were part of a process of secularization or of modernization that came as a break with a rather religious tradition, or on the contrary, if they were meant as a religious renewal, necessary for the maintenance of the religious identity in a world of perpetual change, or if they represent an attempt for a better integration and assimilation within the host community. The fact is that in Transylvania the Neolog community was the most integrated, which is due at least partially to the change of the language of religious practice to the more accessible languages of the “host” communities. In a fascinating descriptive manner, as the narrator of his own life experience, Kallós succeeds in reconstructing an entire atmosphere that has characterized the period before the Second World War in Transylvania, objectively explaining in detail the characteristics of anti-Semitism within this space, and also the life of the Jews in the ghettos. It is interesting to read that the Jewish community in Transylvania, even though segregated, retained the hope that in the Eastern European space the experience of Holocaust could not be repeated. In spite of the fact that between 1941 and 1942 the incredible testimonies of Polish Jewish refugees increased, the Jewish community was not expecting such an unjust experience of Holocaust. The description seems objective, because one could expect a severe criticism of life in the ghetto from a person who has endured the entire experience of segregation and of mistreatment, but in fact Kallós transcends his own identity and

his own unfortunate experiences in this exercise of retelling his life story, thus transforming it into larger, contextual moral or political judgements. One of the most significant and strongest points, because it is unique to this interview, is the fact that the silence regarding relating the experiences of the concentration camps is now broken by the words and testimony of a gifted intellectual, a publicist, who succeeds in describing in detail the deportation process and life in the concentration camps, including the so called “Red Concentration Camp,” Buchenwald, which was initially constructed for German Communists. Buchenwald was peculiar, explains Kallós, because it was the only concentration camp wherein the prisoners freed themselves by a mutiny of an illegal communist committee that succeeded in upholding a small number of intellectual Jews and young people. By breaking the silence and daring to remember the experience of deportation, as it really was, without any subsequent mythology that accompanies any description of Holocaust, Kallós assumes the consciousness of the common fate that now characterizes the Jewish identity. This identity is exactly what Kallós has tried, due to a certain nostalgia, to preserve in any way he could, after his return to Transylvania. Thus, the last part of the discussion

is focused on his University work and life during communism. He has criticized the myth regarding the Jewish origin of Romanian communism. In explaining his work and publications, Kallós is again appreciable for his sincerity, because he admits that he has worked out the problemat of ideology but has not created an ideology. What might be of special interest to Romanian intellectuals and others is his comment on the story of Lucian Blaga’s departure from the University. Kallós explains, thus shattering another myth of Jewish conspiracy according to which two professors of Jewish origin were responsible for Blaga’s departure, that this happened because of a Russian clause which had appeared in the peace treaty with Romania. According to this clause no ex-official could occupy important social or professional positions. Having been an ambassador around 1940, Blaga was required to leave University.

Thus, Sandu Frunză’s interview with Nicolae Kallós, is a very important contribution to the history of Jewish identity, a vivid proof of Holocaust experience, and also a remarkable exercise of Oral History.