

Dincolo de ironie și ironism

-Plecând de la discuții virtuale cu unii clasici de marca ai PoMo-Gorun Manolescu

Soției mele Stela și fiicei Roxana

*

Șirul celor care m-au ajutat, într-un fel sau altul, la încheierea prezentei cărți este atât de lung încât ar umple pagini întregi. Și tot nu aș fi sigur că nu am uitat pe cineva. Așa că renunț a le mai dezvălui numele.

Dar totuși nu pot să nu amintesc, în primul rând, de reuniunile organizate cu larghețe de medicul licențiat și în filozofie April Geo Săvulescu, în locuința sa din București sau în casa de țară de pe drumul spre Clinceni. La care au participat, în decursul timpului, printre alții, Academicienii Alexandru Surdu și Nicolaie Breban, profesorii universitari Ion Ianoși, Paul Flondor, Ion Macri, Angela Botez, C. G. Constandache, și alții; iar când au fost în țară, Nicolaie Balotă și Constantin Virgil Negoită. Reuniuni în cadrul cărora și subsemnatul a putut prezenta unele texte care sunt cuprinse în acest volum. Iar în urma discuțiilor și sugestiilor pe marginea lor au căpătat, sper, mai multă consistență și claritate.

În al doilea rând aduc mulțumirile mele „Grupului de cercetări interdisciplinare” de pe lângă Academia Română rămânându-i dator pentru posibilitatea, în cadrul întrunirilor lunare, de a-mi expune unele idei care se regăsesc în această carte.

În fine, în al treilea rând, trebuie să aduc mulțumiri și revistelor care mi-au publicat, într-o primă formă, multe dintre eseurile care acum au devenit capitole din carte.

Cuprins

Preambul

Partea 1: Cinci discuții virtuale

- 1. Discuție despre ironie cu Kierkegaard și Fizicianul-matematician**
- 2. Prima discuție cu Rorty despre Adevărul redemptiv**
- 3. A doua discuție cu Rorty și personajele sale: Ironistul și Metafizicianul**
- 4. A treia discuție cu Rorty, personajele sale și... Nietzsche**
- 5. O discuție, aproape imposibilă, cu Baudrillard**

Partea 2: Trei discuții virtuale ratate pentru că invitații nu au mai venit

6. **Epistemologia fără subiect cunoscător**
7. **Deleuze: Jocul Ideal**
8. **Wittgenstein, Jocurile de Limbaj și Teoremele de incompletitudine ale lui Gödel**
9. **Rezumând**

Partea 3: Dincolo de ironie și ironism

10. **Introducere**
11. **Discuție nonvirtuală cu C.V. Negoită**
12. **Pornind de la Catafatic – Apofatic; o posibilă generalizare a celei de a treia tendințe din postmodernitate**
13. **În loc de încheiere**

Addenda

*

Preambul

De ce „Discuții virtuale”? Pentru că, în virtual, se poate orice. Chiar să discuți cu cei care nu mai sunt printre noi.

Ce înseamnă o asemenea ironie și ironism?

Conform celor invitați la discuții (inclusiv a celor care nu au putut veni), o învârtire în gol, „autoreferențială”, în jurul nimicului (existențial).

Sau și mai tragic-ironic, prin discrepanța între Haosul „obiectiv” și Hazardul Teoriei jocurilor inventată de om, ca în „Loteria din Babilon” a lui Borges, după cum urmează (rezumativ).

La început, Loteria a fost introdusă, în Babilon, în mod cinstit: cei care câștigau, câștigau; pierzătorii nu pierdeau decât o sumă infimă. S-a considerat că este prea banal. Și în plus, ne economic pentru administratorii Loteriei. Așa că s-a introdus o nouă regulă: cei care pierdeau, erau amendați cu o sumă modică. Dacă nu o plăteau, făceau pușcărie. Nici așa n-a mers. Pușcăriile erau pline căci plățile amenzilor nu se achitau. În curând s-a renunțat la aspectul economic direct și jocul s-a rafinat exploatându-se setea (și nu voința) de putere socială, inclusiv satisfacerea altor dorințe. Astfel, un loz norocos putea să aducă promovarea în tagma „vrăjitorilor” (cei care administrau Loteria); ori arestarea unui dușman, ori întâlnirea cu femeia dorită, etc.; un loz necâștigător putea aduce în schimb mutilarea, infamia sub cele mai diverse forme, chiar moartea. Așa a luat naștere o teorie generală a jocurilor. A jocurilor cu miză. Și a apărut „Hazardul”. Un Hazard diferit de intervenția neutră, obiectivă, a Haosului, fără învins și învingător. Hazardul - pur și simplu un simulacru al acțiunilor

Haosului; un simulacru introdus de om; și care a devenit „Pronie Divină”, „Soartă”, „Manipulare” etc. Pentru că acest mod de a lucra pe tăcute, asemănător cu cel al lui Dumnezeu, a stârnit tot soiul de presupuneri. Una dintre ele dădea de înțeles că de mult nu mai există Administrația Loteriei și că sacra dezordine a vieților noastre e pur și simplu ereditară, tradițională; alta o socotea veșnică și ne învăța că va dăinui până la ultima noapte, când ultimul zeu va nimici lumea...Alta, prin gura ereticilor care umblau mascați, că Administrația n-a existat niciodată și nici nu va exista. În fine, alta – s-ar mai putea adăuga - cum că Administrația dăinuie până în zilele noastre, în secret - de unde tot soiul de teorii ale unei Conspirații manipulative, sinistre, universale....

În ultima parte a cărții, se va vedea și de ce „Dincolo de ironie și ironism”.

Partea 1: Cinci discuții virtuale

1. O discuție virtuală cu, Kierkegaard¹ și Fizicianul matematician

G.M.: Mulțumesc, domnule Kirkegaard, că ai acceptat discuția. Am mai invitat pe cineva, dar văd că întârzie.

Kierkegaard: Despre ce dorești să vorbim?

G.M.: Despre un fel specific de „ironie”. Care, sper, să se definească pe parcurs. Mai ales că, după știința mea, dumneata ai fost cel care ai deschis o asemenea perspectivă referindu-te la Socrate. Dar altfel decât au făcut-o predecesorii.

K: Dialogurile lui Platon sunt "platonice" și "socratice". În dialogurile socratice, Socrate e "Socrate". În cele platonice, Socrate e un ecou al lui Platon. Deși tradiția leagă cuvântul "ironie" de modul socratic, de aici nu rezultă că se și știe ce este ironia. Și câte nuanțe îmbracă. Dacă spun că ironia constituie substanța vieții lui Socrate și că ea este ceva negativ, voi auzi un cor de proteste.

G.M.: Bineînțeles. Socrate punea întrebări naive, prefăcându-se, în mod ironic, neștiutor. Făcându-i astfel pe interlocutori să intre în contradicție cu ei înșiși. Și astfel să-și reamintească, încet, dar sigur, de *adevărul* pe care ei îl știau (dar îl uitaseră) din timpul popasurilor în "Lumea ideilor" platoniciene, între două reîncarnări succesive. Ceea ce numai

¹ Cele ce vor fi spuse, în continuare, de Kierkegaard (1813 – 1855), se regăsesc în : Søren Kierkegaard, „Opere (Din hârtiile unui încă viu și Despre conceptual de ironie, cu permanentă referire la Socrate)”, Hunanitas, 2006. Dar amendate și, uneori – aparent – “deformate” de moderatorul acestei discuții (virtuale). Și spun aparent deoarece, după părerea moderatorului, nu se face nimic altceva decât scoaterea la iveală a unor sensuri ascunse ale gândirii lui Kierkegaard.

a negativitate nu sună.

K: Țsta e un loc comun al tradiției interpretative. În schimb sensul adânc al ironiei socratice este mai greu de descoperit. Dar el transpare pregnant, pentru cineva cu acuitate sporită a vederii, din "Banchetul", "Protagoras", "Phaidon" și "Apărarea lui Socrate". Intenția lui Socrate de a pune întrebări e duplicitară. Se poate pune întrebare după întrebare pentru a se obține un răspuns deplin. Atunci Socrate e Platon. Dar tot așa de bine se poate pune un astfel de șir de întrebări pentru a absorbi tot conținutul aparent, lăsând un loc gol în urmă. Iar atunci se devoalează negativitatea ironiei. Altfel spus: diferența dintre a pune întrebări pentru aflarea conținutului și a pune întrebări pentru a face pe altcineva de râs, este ca de la cer la pământ. Prima cale relevă ironia în toată infinitatea ei negativă care nu lasă nimic să dăinuie, a doua caută să scoată la iveală *ceva*. Și se mai poate spune: când Socrate este el însuși, utilizează maieutic dialectica platoniciană tocmai pentru a-l ironiza pe Platon; iar altădată sofistia pentru a-l ironiza pe sofist învingându-l cu propriile lui arme.

Voi analiza separat devoalarea ironică a dialecticii platonice și cea a utilizării ironice a sofisticii. Iar pentru aceasta, mă voi limita doar la "Banchetul" și la "Protagoras", ca să nu lungesc vorba. Pentru că, cele două, prezintă caracteristicile de bază ale celor două varietăți de ironie socratică.

Să încep cu "Banchetul" ilustrând metoda prin care Socrate ajunge la infinitatea negativă a ironiei, discutând despre *iubire*. Întrucât o cercetare prea detaliată a discursului tuturor participanților m-ar duce prea departe de subiect, mă voi concentra asupra ultimului vorbitor, anume Socrate. Socrate și-a început discursul cu oarecare ironie. Dar aceasta era doar, dacă pot spune așa, o figură de stil. Și el n-ar merita cu adevărat numele de ironist dacă s-ar fi distins doar prin talentul său de a vorbi ironic cum alții vorbesc păsăreasca.

G.M.: Precum ironic vorbește Aristofan, în același "Banchet" atunci când se referă la oameni pe care, la început, zeii i-au creat în chip androginic. Și apoi, i-au tăiat în două, dându-le sexuri diferite. Ba el sugerează chiar posibilitatea ca zeilor să le vină ideea de a tăia în două oamenii încă o dată, dacă aceștia nu sunt mulțumiți de ceea ce sunt: jumătăți ale unui om. Deci dumneata faci încă o distincție: între a vorbi ironic prin figuri de stil și adevărata ironie a unui adevărat ironist.

K: Întocmai. Revin.

Vorbitorii dinaintea lui Socrate (inclusiv Aristofan) spusese foarte multe despre iubire. Spuse din care o mare parte se potriveau cu subiectul, păstrându-se totuși presupuziția că sunt încă multe de arătat în legătură cu iubirea. Acum Socrate dezvoltă subiectul pentru ei. Metoda sa devine astfel transparentă. Iubirea e eliberată, din ce în ce mai mult, de concretețea întâmplătoare în care se arătase în discursurile precedente. Și e redusă la determinarea ei cea mai abstractă. Unde se arată nu că există iubirea unuia sau altuia, sau iubirea pentru unul sau altul. Ci există iubire pentru ceva pe care nu-l ai. Adică dorință. Acest lucru e, într-un anumit sens, foarte adevărat. Dar, în plus, iubirea e, de asemenea, iubire infinită. Când spunem că

Divinitatea e iubire, spunem că ea se comunică pe sine la infinit. Când vorbim despre ceea ce durează în iubire, vorbim, de asemenea, despre participarea la o plenitudine. Dar asta este o speculație, o abstracțiune, deși pozitivă. Ce pare *plină* existențial. Dorința, în schimb, este ceea ce e negativ în ea. Dorința de posesie, lipsa acesteia, sunt subiectivitatea infinită a iubirii. Această determinare negativă e, în același timp, tot abstractă. Sau, mai bine zis, ea e însuși abstractul la puterea a doua. Nu pentru că nu ar exista. Ci pentru că nu are conținut, neputând să se împlinească. Socrate pornește de la concret și ajunge la un tip de abstract al abstractului. De asemenea, celălalt tip de abstract, plenitudine (pozitivă) divină, nu mai poate fi determinată acum decât tot în mod negativ. Pentru că adaosul: dorință, lipsă, nu e o determinare pozitivă. Ci doar o relație cu ceva care nu e dat în mod concret, empiric. Prin urmare așa cum abstractul, în sens existențial divin, își are pozitivitatea în speculație, tot așa se poate spune că abstractul, ca negativitate, devine existențial în ironie.

G.M.: Dacă privim lucrurile prin prisma celui de al doilea sens (negativitate), putem specula mai departe că existența Divinității s-a rupt de lumea pe care a creat-o, lăsând-o să se autodezvolte. Și astfel Ea (Divinitatea) nu poate privi la această lume decât în mod ironic, ștergându-și urmele din propria creație! Lăsând astfel un gol în urma sa. Pentru că ironia în toată infinitatea ei negativă nu lasă nimic să dăinuie. Sau lasă: *Nimicul*.

K: Nu e chiar ceea ce am vrut să spun. Dar interpretarea mi se pare interesantă. Și nu e cu totul străină de ceea ce gândesc eu. În concluzie: ironia *iubirii* urmărește drept țintă *Nimicul*. Iar ironistul, când se referă la iubire, emite o monedă care nu are valoarea ei nominală. Ci e, asemenea banilor de hârtie, un Nimic. Și totuși tot comerțul său cu lumea e făcut cu acest fel de bani. Să trec, acum, la alt aspect al ironiei: seducția care o exercită. Prin seducție, Socrate, ca om, ia locul Divinității pentru mascarea *Nimicului*. Astfel, dacă privim la caracteristicile relației dintre Socrate și Alcibiade, îi vom da desigur dreptate lui Alcibiade când spune cum l-a batjocorit Socrate pentru iubirea sa. Întocmai ca și pe Charmides, Euthydem și alții. Prefăcându-se că e îndrăgostit de ei în timp ce lui îi place cel mai mult să fie el cel iubit, nu cel care iubește. Alcibiade își simte cu nemulțumire starea de sclav. Fuge de Socrate ca de sirene. Își astupă urechile spre a nu rămâne lângă el. Ba chiar deseori își dorește ca Socrate să nu mai fie în viață. Dar tocmai pentru că esența ironiei constă în faptul că nu își dă niciodată jos masca iar schimbul proteic de măști e la fel de esențial pentru ea, ea trebuie să-i provoace în mod necesar îndrăgostitului atâta durere. Însă la fel cum ea are ceva care sperie, ironia are și ceva deosebit de seducător și fermecător: masca/măștile și misterul ei, comunicarea telegrafică pe care o pornește. Simpatia infinită pe care o presupune, clipa evanescentă dar indescriptibilă a înțelegerii. Care e îndată înlocuită de teama înțelegerii greșite. Toate acestea îl țin pe ascultător prizonier cu legături de nedezlegat.

G.M.: Pentru că, în dosul măștilor proteice ale ironiei, individul întrezărește (sau crede că întrezărește), totuși, *ceva*. Îi face impresia că a reușit să dezlege misterul care îl mistuie și astfel să-l rupă din interioritatea lui. Deși, paradoxal, se și pierde în el. Și astfel poate trăi măcar o clipă, sau clipe, de fericire. Pentru că, utilizând limbajul și dându-i aceluia *ceva* un nume: "Nimicul", obiectualizându-l astfel, îl poate privi de la distanță ca pe un lucru pe care îl contemplă dar la care poate renunța în orice moment.

K: De data asta e o interpretare care diferă complet de cea pe care o dau eu. Aș zice, mai degrabă, că în individ s-a dezvoltat de-acum o boală care e la fel de ironică cum sunt toate molimele. Făcându-l să se simtă cel mai bine când e cel mai aproape de dezintegrare. Ironistul e vampirul care a supt sângele celui iubit și care, în același timp l-a răcorit cu evantaiul, l-a adormit pentru a-l chinui cu vise neliniștite, coșmărești. Așa cum e nevoie de un mare grad de sănătate pentru a începe să fii bolnav. Dar sănătatea nu se observă în plenitudinea ei pozitivă, ci în vitalitatea care hrănește boala în permanență. Iar când boala este îndestulată, sănătatea dispare.

G.M.: Întreaga dumitale argumentare de până acum s-a bazat, aproape exclusiv pe "iubire" și "seducție". Care, zicem în mod uzual, că ar fi "iraționale". Dar dacă ne referim la *raționalitatea* cunoașterii...

K: Și aici, sub masca *raționalității* ironia socratică poate înflori din plin. Pentru că, încă de la sofști citire "omul este măsura tuturor lucrurilor". Și, în acest mod, substituirea Divinității cu Omul s-a săvârșit. Căci, evident, dintre toate viețuitoarele, Omul e singurul *rațional*. Voi trece de la "Banchetul" la "Protagoras". La sfârșitul dialogului, Socrate și sofistul sunt lăsați, cum spune francezul "vis-à-vis au rien". Stau unul în fața celuilalt asemeni celor doi chelboși care, după o lungă ceartă, în fine au găsit un pieptene. Sau, mai bine spus, întregul dialog amintește de cunoscuta controversă dintre un catolic și un protestant care au sfârșit prin a se convinge unul pe altul, până ce catolicul a devenit protestant și invers. Dar cele două anecdote sunt doar niște analogii slabe care pot induce în eroare. Pentru că, aici, Socrate devine din nou duplicitar. Pe de o parte vorbește în mod *sofistic* cu sofistul. Iar, pe de alta, ca nouă ipostază, el privește detașat-ironic la propriul dialog cu interlocutorul și la modul în care l-a păcălit pe acesta. Prin urmare Socrate îi sustrage, prin vicleșug, lui Protagoras virtuțile argumentative și când trebuie să-l conducă pe acesta înapoi la ele, el le volatilizează. Și chiar utilizarea sofismului e în stare să facă toate aceste. Și astfel avem, în același timp, ironia susținută de dialectica sofistă și dialectica sofistă bazată pe ironie.

G.M.: De data asta stilistica paradoxal-ironică, pe care ai utilizat-o, m-a fascinat. Dar n-ai spus încă esențialul: legătura dintre cunoaștere și ironie.

K: O voi spune acum. Socrate argumentează, făcând o concesie sofistului. Dar numai pentru a asigura o bază demonstrației. Astfel el este de acord că binele fiind plăcut, cunoașterea pe care o revendică în acest fel devine o artă a măsurii, o fină rezonabilitate în domeniul plăcerii. Dar o astfel de *cunoaștere* se anulează mereu pe sine, întrucât se presupune mereu pe sine ca premisă. Precum o definiție circulară. Apare iar un Nimic. Adică Socrate afirmă o cunoaștere care se autoanulează. Din cauză că infinita calculare a circumstanțelor plăcerii împiedică și sugrumă însăși plăcerea. Vedem așadar că binele e plăcutul, plăcutul depinde de savurarea plăcerii, care savurare depinde de cunoaștere. Cunoașterea de o infinită măsurare și alegere care anulează plăcerea. Și, prin urmare, și binele. Cu alte cuvinte, negativul rezidă în nefericita nemulțumire întotdeauna necesară și inerentă oricărui empirism nelimitat (care provoacă senzația plăcerii în mod hedonist). Iar ironia rezidă în acel „să-ți fie de bine!” pe

care Socrate i-l urează, la sfârșit, lui Protagoras. Ironia la puterea întâi constă în acest caz în construirea unei teorii a cunoașterii care se auto-anihilează. La puterea a doua, ironia constă în faptul că Socrate se poartă ca și când ar fi ajuns din întâmplare să apere afirmația lui Protagoras, în ciuda faptului că o distruge pe aceasta chiar prin apărarea ei.

G.M.: Cred că punând în evidență modul în care ironia își arată colții din umbra unor concepte extrem de reprezentative pentru noi: *iubirea* (asociată cu iraționalitatea) și *judicata corectă* (asociată raționalității), ai putea încerca acum unele generalizări. Fără însă a epuiza problema. Pentru că, din nefericire, azi, cititorul nu prea mai are răbdare. Vrea să înțeleagă rapid. Sau să rămână măcar cu impresia că a înțeles. Dar, de fapt, înțelege greu și uită repede. Asta-i situația.

K: Ironia, așa cum pe scurt am descris-o ca negativitate, deși este un fenomen al antichității elene prin Socrate, ea își întinde tentaculele spre zorii modernității irupând în aceasta.

G.M.: Ca să ajungă la maxima înflorire în ceea ce astăzi se numește "postmodernism" și care, după umila mea părere (dar și a altora), nu este altceva decât un modernism întârziat care își dă ultima suflare, în mod ironic, în postmodernism.

K: Eu nu am de unde să știu. Pentru că, evident, nu știu ce-i postmodernismul care, pe vremea mea, încă nu apăruse. Dar să revin. Faimoasa maieutică a lui Socrate dorește să instituie interioritatea individului, suspendând-o însă deasupra unui *Nimic* ce înghite totul: stat, societate, religie, filosofie, chiar, uneori, artă ca, în final să se auto-devore.

G.M.: Pare un nihilism total.

K: Și chiar este. Ironistul mijlocește în ceilalți trecerea de la realitate la idealitate. Iar infinitatea ideală, atât ca pozitivitate cât și ca negativitate infinite, este neantul care face să dispară întreaga multitudine a vieții.

G.M.: Cum?

K: Ironistul se ridică ironic deasupra oricărei relații inter-subiective, cultivată întotdeauna momentan și depășită prin auto-repliere hedonică în virtutea unei libertăți nelimitate.

G.M.: Întocmai ca Nietzsche care hedonic-dionisiac ajunge, în final la "voința de putere" a unei astfel de libertăți nelimitate?

K: Așa o fi. Dar, iarăși, nu am de unde ști ce a vrut să spună Nietzsche. Dintr-un motiv evident: nu ne-am intersectat când trăiam ambii, dar decalat, pe acolo, pe la voi. Însă ironistul deși le smulge discipolilor vâul opiniilor primite necritic, deși le prilejuiește bucuria descoperirii unui alt tip de așa zisă varietate, este, în final, incapabil să-i sporească interior. Lipsind cunoașterea de sine de orice conținut concret. Efectul de bumerang survine când infinita negativitate a ironistului sfârșește prin dizolvarea propriei persoane.

G.M.: Adică?

K: Delicatul joc al mușchilor ironiei presupune un dinamism neîncetat, eliberează sinele din chingile imediatității, formează o comunitate de inițiați care comunică telegrafic, eliptic, paradoxal și rafinat; schimbă cu nonșalanță măștile posibilităților existențiale, se pierde voluptos într-o infinitate interioară care se dovedește însă, în final inexistentă deoarece întoarcerea analitică asupra ei nu se face în interior ci din afară. Prin exterioritatea perversității hedonice a ludicului.

G.M.: Ce este rău în asta. Nu tocmai ludicul, plăcerea sa, ne face liberi și creativi? Cu toate că rezultatul creativității apare (poate fi văzut), numai în exterioritate? Dar, practic, nu interesează în ce mod o interioritate chiar și inexistentă produce. Rezultatul contează!

K: Aici este exact punctul critic. Pentru că latura umbroasă a ironiei se manifestă printr-o negativitate pură și totală; vampirism, dezagregare.

G.M. (luându-i lui K vorba din gură).: entropic – ontologică – s-ar putea spune azi...

K (continuând fără să țină seama de întrerupere): pe fondul unei închipuite libertăți totale. Apare astfel o nivelare a multiplicității, o uitare de sine într-o idealitate ce disprețuiește tocmai unicitatea imprezizibilă a celuilalt, autonomia pe care fiecare dintre noi, mai mult sau mai puțin conștient, o căutăm. Și totul se sfârșește printr-o închistare, de fapt o continuă lipsă de relație cu lumea din care ironistul se retrage cu o sceptică rezervă. Și toate acestea mustesc și răzbat, pentru cine are ochi de văzut, de sub masca așa zisei creativități jucăușe care se manifestă în exterior printr-o *infinită ciclare*. Dar, să nu uităm, are o sursă nevăzută: *Nimicul*.

G.M.: Pare o ciclare "elipsoidală" așa spune, din "afară" în "înăuntru" și apoi iar în "afară"; continuând tot așa *ad infinitum*; între două focare ex-centrice: unul exterior, prin apariții imprezizibile, jucăușe, "browniene" (ca să folosesc un termen care pe vremea dumatiale nu exista dar acum e în vogă) în jurul acestui *centru* dar care nu semnifică decât o artificialitate străină ("jocuri de limbaj" ar spune Wittgenstein, care însă, de data asta, nu au nici o semnificație, nici un înțeles în afara celui al contextului fiecărei apariții absolut unice); celălalt interior, *Nimicul*, disoluția totală care conduce tocmai la acea stranie artificialitate în exterior de care am vorbit.

K: De data asta ai înțeles perfect ce am vrut să spun (cu excepția apelului la Wittgenstein pe care, atunci când eram pe acolo, pe la voi, nu l-am întâlnit). Și sunt curios să pun și eu o întrebare: Ce s-a întâmplat apoi, până în zilele dumatiale, cu elipsoidul de care ai vorbit; care totuși a însemnat o ciclare spațială, deși în gol?

G.M.: Da. Elipsoidul era, într-adevăr, spațial. El a devenit azi însă un simplu cerc într-un spațiu bi-dimensional. Deoarece centrul interior al elipsei (*Nimicul*) a devenit și el exterior în plina lumină a empiricului. Pentru că azi nimic nu mai este cert și/sau previzibil cel puțin în

postmodernism. Sau în așa zisa „Condiție (existențială) postmodernistă” cum o numesc unii care o și „trăiesc”. Ajungând la o disoluție, o evanescență care se adâncește din ce în ce mai virulent. Și astfel cele două centre suprapunându-se, nu mai rămâne decât o circularitate plană al ludicului unei false creații. Și asta nu e nimic. Pentru că și „cercul” tinde să devină nu o linie - proiecție a unei mișcări circulare sau a balansului infinit, neamortizat al unui pendul - ci numai un punct fără dimensiuni. Sau cu dimensiunea NIMICULUI. Tinzând astfel să ajungă să trăiască într-un *ironism* la o putere exponențială.

K: Se pare că depășirea ironiei modern(iste) moșită de idealismul solipsist al lui Fichte și dusă la limită de trei eroi ai romantismului german: Friedrich Schlegel, Ludwig Tiech și Karl Solger, pe care am prevăzut-o, are deja loc.

G.M.: Așa e. Și astfel a apărut ceea ce azi se numește, repet, "postmodernism". Totuși, mă întreb, ironia și, corelat, ironismul, în afară laturii sale întunecate, vampirice (cum o numești) nu are nici un fel de conotație cât de cât pozitivă?

K: Ba, da. A fi ironic nu înseamnă să nu cunoști înprospătarea și întărirea care constau în a te dezbrăca atunci când aerul devine prea apăsător și a te arunca în marea ironiei, bineînțeles nu pentru a rămâne acolo, ci pentru a reveni mai sănătos, vesel și ușor în aerul care ți se părea irespirabil și care a devenit deodată o adevărată încântare.

G.M.: Cred că este firesc să ai ultimul cuvânt în discuția noastră.

K: Mărturisesc că o săgeată a durerii mi s-a implantat de mic în inimă. Atâta timp cât rămâne acolo am fost și sunt ironic. Dar, în același timp, sunt conștient că ironia este o dezvoltare nefirească care, asemenea ficatului anormal al găștelor de Strasbourg, sfârșește prin a-i îmbolnăvi pe cei implicați în ea.

G.M.: Și totuși, nu mă pot abține: poate că e timpul, până nu va fi prea târziu, să ne avântăm, după ce ne-am răcorit, ieșind din marea ironiei, spre profunzimea înaltului. Însă nu speculativ, printr-o intuiție a abstractului care se mai numește și a „intelectului”, ci printr-una de altă natură.

Fizicianul-Matematician (care, până acum, deși sosise mai de mult, a ascultat în tăcere): Poate că e vorba de o intuiție *fizico-matematică*. Care, deși pare, la rândul său, abstractă, nu e așa. Pentru că ea nu lucrează cu vaguitatea ideilor din Lumea platonice în care ele, deși se afirmă că au „forme”, practic, nu au; pentru că e absurd să existe o formă fără nici un fel de *carne* care să o susțină; și nici mișcare. Ci cu structuri care se schimbă neîncetat, într-o dinamică continuă. Ori a avea structură înseamnă a avea o oarecare „formă” a avea un alt fel de „carne”, a deveni concrete, a fi *delimitate* dar și corelate unele cu altele. Precum "Logosul Divin" heraclitean care numai static nu e. Căci, o dată emis de Creator, se auto-dezvoltă la infinit. Într-un topos (mă feresc să spun „spațiu”) de dincolo de fizica particulelor elementare. Într-un topos căruia, convențional, îi putem atribui și lui infinitatea. Pentru că limbajul curent nu are termeni adecvați pentru a-l caracteriza. Dar despre care deja putem obține informații,

într-adevăr indirecte, chiar prin măsurători fizice care, deocamdată, se pot desfășura doar (și încă) în lumea particulelor subatomice. Și care indică comportări cu totul neuzuale ale acestora. Rezultate ale acelei, mai profunde, *materii noi*, cu forme absolut stranii. Și aceasta, și deoarece: „Cu cinci ani în urmă, am avut o experiență extraordinară ... Stăteam pe malul oceanului într-o după-amiază de vară târzie privind valurile ce se rostogoleau și ascultându-mi propria respirație când, deodată, am devenit conștient (I suddenly became aware) de întregul mediu înconjurător angajat într-un gigantic dans cosmic... Am văzut cascade de energii venind din alt areal în care particulele erau create și distruse într-o pulsație ritmică; am văzut atomii elementelor propriului meu corp participând la acest dans cosmic al energiei, i-am simțit ritmul și am auzit sunetul său și, în acel moment, am știut că acesta era Dansul lui Shiva... Această experiență a fost urmată, în timp, de altele similare care m-au ajutat, treptat, să realizez ... că lumea fizicii actuale este în [deplină] armonie cu străvechea înțelepciune Orientală” (Fitjorf Capra, un fizician specializat în fizica energiilor înalte²).

În acord cu cele redate anterior, putem să încercăm continuarea experienței lui Capra după cum urmează.

Dacă (EU) sunt o concentrare de energie, în interiorul unui ocean energetic, un fel de insulă dar care nu plutește la suprafață, ci se află în interiorul oceanului, nefiind aparent fixată de nimic, ci într-o continuă mișcare în raport cu alte concentrări similare, atunci văd, jur-împrejur, cum apar și dispar instantaneu *flash-uri* energetice. Devenind conștient de integrarea mea în acest ocean voi vedea cum astfel de *flash-uri* apar nu numai jur-împrejurul meu, dar chiar în mine însumi, schimbându-mă neîncetat deși, aparent, rămân același. Și mai văd cum în jurul meu alte entități asemănătoare mie se ivesc, se schimbă și apoi dispar și știu că, solidar cu ele, mă nasc și dispar, mă nasc și dispar... în mii, miliarde de *flash-uri* energetice care constituie chiar „apa” ce mă înconjoară - acest TOT întrețesut, (EU) fiind doar o picătură din el. Iar: „în modul nostru uzual de gândire, aceasta presupune o noțiune a spațiu-timpului în care o coarda vibrează precum și progresia timpului care ne permite să urmărim schimbările formei (corzii) de la un moment la altul. Dar în starea deschisă, înainte ca aceste corzi care fac fabrica cosmică să se apuce de lucru ... nu există realizare de spațiu și timp. Chiar și limbajul nostru este prea slab și învechit pentru a putea exprima aceste idei pentru că, de fapt, nu există nici un fel de noțiune pentru „înainte”.Imaginarea unei astfel de ... primă stare a existenței, în care nu exista noțiunile de spațiu și timp așa cum le cunoaștem, duce pentru majoritatea oamenilor puterea lor de înțelegere la limita sa (cert, acest lucru se întâmplă cu mine - e vorba de Brian Green, n.m. F-M.)... Cu toate acestea, este de înțeles că va fi necesar să găsim un termen pentru această idee și s-o înțelegem înainte de a putea aprecia cum se cuvine teoria corzilor. Rațiunea este că formularea prezentă a teoriei corzilor presupune existența spațiului și timpului în interiorul acestor corzi care se mișcă și vibrează.... noi nu ar trebui să constrângem teoria forțând-o să opereze în interiorul său cu un cadru al unui spațiu-timp preexistent. Mai curând... ar trebui să permitem teoriei corzilor să creeze propria arenă a spațiu-timpului plecând dintr-o configurație fără spațiu-timp.... Găsirea aparatului matematic adecvat pentru formularea teoriei corzilor fără a se recurge la

² Fitjorf Capra, „Tao of Physics”, Fontana Collins, 1975.

noțiunile pre-existente de spațiu-timp este una dintre cele mai importante provocări care stau în fața teoreticienilor” (Brian Green, unul dintre contributorii la teoria "Stringurilor"³). Și, în fine: „Avatamsaka Sutra”, (cunoscută și sub numele de "Flower Garland Sutra") conține „The Jeweled Net of Indra”⁴, un model fascinant în care universul este reprezentat ca o rețea complexă, o plasă infinit dimensională, ale cărei noduri sunt perle ce se reflectă nu numai pe sine sau unele în altele, dar oglindesc în ele întregul Cosmos *ad infinitum*. O analogie cu unele teorii științifice contemporane din fizica particulelor subatomice și subcuantică, comportamentul neuronilor sau modul de funcționare a internetului este imposibil de scăpat.

K: Și poate dacă azi aș fi printre voi, aș formula o altă teorie mai mult sau mai puțin abstractă (un pleonasm - orice teorie filosofică este abstractă, dar una bazată pe „abstractul” de care vorbea **M-F** pare a căpăta o oarecare concretență) a *ironiei*. Dar mă consolez în mod ironic: orice abstracțiune (repet filosofică) auto-conține germenii propriei distrugerii. Spre deosebire, poate, de ce se întâmplă prin fizică (și matematică).

G.M.: Dar totuși poate că acum a venit timpul adevăraților poeți-matematicieni-fizicieni-filosofi etc. (reintegrați în una și aceeași persoană, lăsând la o parte diversele măști ale unor personalități multiple) care să înceapă să *vorbească* despre acest „topos-interludiu” (dintre noi, cei de aici și Divinitate). Lăsând (încă?!) Divinitatea în pura ei nedeterminare a aceluia UNU platonician. Dar, tot încă poate, nu ne întorcem oare la mituri, inclusiv ale Extremului Orient, văzute astăzi de fizica-matematică într-o nouă lumină? Și asta pentru că însuși Aristotel spunea: „mitul este o invenție care are putere de adevăr și care deci reprezintă adevărul”.

K: Adăugând că însuși Socrate nu mai este ironic și nici umbra lui Platon, recurgând el însuși la mituri când jocul cu „abstracțiunile” (filosofice) îl depășește în momentul în care se pregătește pentru a muri (puțin).

2. Prima discuție virtuală despre ”Adevărul redemptiv ” cu Richard Rorty.⁵

Rorty: Scuze pentru mica întârziere, dar magistralele astea informaționale au devenit cam neîncăpătoare; se petrec tot soiul de coliziuni și blocaje de circulație în trafic. Despre ce

³ Acest citat este din: Brian Green, „The Elegant Universe, Superstrings, Hidden Dimensions, and The Quest for The Ultimate Theory”, Vintage Random House, 1999.

⁴ www.heartspace.org/misc/IndraNet.html

⁵ Discuția ce va urma se va desfășura plecând de la un text al lui Richard Rorty (1931 – 2007), profesor emerit al unei universități din USA, considerat ca aparținând curentului «pragmatist», căruia i-a conferit valențe cu totul noi în raport cu întemeietorii acestuia: Charles Pierce, William James și John Dewey. Textul se intitulează: „The decline of redemptive truth and the rise of a literary culture”, Nov. 2000. Versiunea în limba română, cu titlul „Declinul adevărului redemptiv și apariția unei culturi literare: calea pe care au mers intelectualii occidentali” a apărut în ”Caietele Echinox, 1/2001”, ed. Fundația Culturală Echinox.

dorești să discutăm? Din păcate timpul meu, la această primă întâlnire, este extrem de limitat. Și îmi cer scuzele de rigoare.

G.M.: Păi să începem, dacă nu ai nimic împotriva cu ceea ce dumneata numești ”adevăr redemptiv”

R: Voi prezenta cele două premise de la care plec, dând astfel și o definiție a ceea ce eu înțeleg prin ”adevăr redemptiv”.

Prima: Voi folosi termenul de ”adevăr redemptiv” - (lat.) *Redemptio- Mântuire, Izbăvire* - pentru a desemna un set de credințe care ar pune capăt, odată pentru totdeauna, procesului de reflecție la ceea ce am putea face cu noi înșine. Adevărul redemptiv nu ar consta în teorii despre cum interacționează cauzal lucrurile, ci ar îndeplini în schimb nevoia pe care religia și filosofia au încercat să o satisfacă. A crede în adevărul redemptiv înseamnă a considera că există ceva care stă la baza vieții umane; ceva care este realitatea de dincolo de aparență, unica descriere adevărată a ceea ce se petrece, secretul final

G.M.: Și nu există?

R: Nu! Căci: „Lumea adevărată am lichidat-o: Ce lumea a mai rămas? Cea aparentă, poate?... Dar nu! Odată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă!

(Amiază; momentul celei mai scurte umbre; sfârșitul celei mai lungi erori; punctul culminant al omenirii; INCIPIT ZARATHRUSTRA”) Nietzsche.

G.M.: Dar...

R: Te rog să o accepți ca și pe cea care urmează. Fără să le discutăm deocamdată. Lăsând o astfel de discuție pentru altă ocazie. Altfel vom disipa convorbirea noastră pe o mulțime de planuri. În detrimentul coerenței celor care doresc să le spun.

G.M.: O. K.

R: Cea de a doua: Voi defini „intelectualul” timpului nostru ca fiind drept cineva care tânjește după citirea unui număr mare de cărți (și, în cazuri fericite, dispune de banii și timpul necesar pentru a vizita diferite biserici sau diferiți guru, a merge la diferite teatre și muzee...) pentru a deveni conștient de un număr mare de scopuri alternative, iar sensul acestui lucru este acela de a deveni un sine autonom.

Voi introduce acum teza pe care doresc să o susțin. Urmând ca apoi să încerc s-o argumentez.

Ea este: Intelectualii Occidentului au progresat de la Renaștere încoace, parcurgând trei stadii: (a) la început ei sperau izbăvirea de la Dumnezeu, (b) apoi de la filozofie, (c) iar acum de la literatură.

Detaliind:

(a) Izbăvirea în religii se realizează prin intrarea într-o relație cu o persoană non-umană, extrem de puternică; iar credința - cum ar fi credința în articolele unui crez - poate fi doar incidentală pentru o astfel de relație.

(b) izbăvirea prin filosofie se face prin dobândirea unui set de credințe care reprezintă lucrurile așa cum sunt ele realmente;

G.M.: Nu pot să nu te întrerup. Pentru a preciza lucrurile. Dacă ne referim la religie, „intrarea într-o relație cu o persoană non-umană, extrem de puternică” se bazează, aproape exclusiv pe experiență interioară, subiectivă și nu neapărat pe o religie instituționalizată, dogmatică; lăsând frâu unei subiectivități totale. La fel și în filozofie atunci când, în locul Divinității, se caută intrarea în relație cu Adevărul. Iar o asemenea experiență (interioară), necesită o construcție prin care să se poată comunica incomunicabilul (chiar și parțial). Adică ceva de genul unei construcții logice. Explicite sau nu. Indiferent că e vorba de filozofie sau de religie (și în religie se poate vorbi de o „logică a dogmelor”). Iar o asemenea logică are, întotdeauna, pretenția de universalitate; tocmai pentru a asigura inter-comunicabilitatea. Și, dacă vorbim în termenii lui Nietzsche, atunci cineva care a avut o anumită experiență interioară, viziune sau cum vrem să-i spunem și are suficientă intensitate a unei „voințe de putere” încearcă (și uneori reușește) să o impună. Greșesc cumva?

R: Dimpotrivă; (c) în sfârșit, literatura oferă izbăvirea făcându-ne cunoștință cu o varietate cât mai mare posibil de ființe umane.

G. M.: Cred că acum dorești să-ți susții teza. Să vedem cum.

R: (i) Trecerea de la religie la filozofie, în contextul nostru cultural, a început odată cu revigorarea platonismului în Renaștere, perioadă în care umaniștii au început să pună aceleași întrebări în legătură cu monoteismul creștin, pe care Socrate le pusese în legătură cu Hesiod. Socrate i-a sugerat lui Euthyphron că adevărata problemă nu era aceea dacă acțiunile cuiva erau pe placul zeilor, ci mai degrabă care zei dețineau *concepția* corectă despre acțiunile ce se cuveneau a fi făcute. Când această din urmă întrebare a fost încă o dată luată în serios, s-a deschis drumul spre concluzia lui Kant că până și Cea Mai Sfântă dintre Evangheliile trebuie judecată în lumina propriei conștiințe. Și asta deoarece Socrate a mai sugerat și că ceea ce se poate numi cunoașterea-noastră-de-sine nu presupune ajutor din partea unei persoane non-umane, deoarece adevărul este deja înăuntrul nostru.

(ii) Începutul sfârșitului filosofiei coincide cu sfârșitul idealismului german și continuă cu apariția și epuizarea materialismului. Astfel, sfârșitul filosofiei idealiste germane apare atunci când cele mai ambițioase pretenții ale lui Hegel pentru filosofi au căzut aproape imediat în opusul lor dialectic. Nici nu s-a publicat bine Sistemul său, că a și început să fie tratat ca un artefact ce se auto-consumă, ca *reductio ad absurdum* a unei forme de viață intelectuală care brusc părea să fie cu un picior în groapă. Și i-a revenit lui Nietzsche sarcina să ne spună, în Nașterea Tragediei, că premisa comună lui Socrate și Hegel ar trebui respinsă, iar invenția ideii de cunoaștere-de-sine a fost un excelent produs al imaginației. Dar care a supraviețuit mai mult decât utilitatea sa. Trecerea de la metafizica idealismului german la metafizica materialistă a apărut între epoca lui Hegel și cea a lui Nietzsche. Când s-a conturat această a doua mișcare filosofică (i.e. materialistă), una care se află în relație cu Democrit și Lucretius. Aceasta a fost încercarea de a pune știința naturii atât în locul religiei cât și în cel al reflecției socratice și de a considera că cercetarea empirică ne furnizează exact ceea ce Socrate credea că nu poate oferi vreodată - și anume, „adevăr redemptiv”. Până la mijlocul secolului XIX-lea, devenise clar că matematica și știința empirică aveau să fie singurele domenii ale culturii în care se putea spera să se ajungă la un acord rațional, unanim - singurele discipline în stare să furnizeze credințe care să nu fie răsturnate pe măsură ce se derulează istoria. Ca urmare,

pozitiviștii secolului al XIX-lea au tras concluzia că singura sursă disponibilă de acord rațional și adevăr incontestabil, știința empirică, trebuie să aibă pur și simplu o funcție *redemptivă*. Acest proiect de conferire a unui statut redemptiv științei empirice este ispititor pentru două tipuri de intelectuali care există și în prezent. Primul este tipul de filosof care susține că știința naturii ajunge la adevăr obiectiv așa cum nici o altă porțiune a culturii nu ajunge. Acești filosofi merg de obicei mai departe și afirmă că omul de știință a naturii este posesorul paradigmatic al virtuților intelectuale, îndeosebi al iubirii de adevăr, care nici măcar nu sunt căutate de criticii literari. Cel de al doilea tip de intelectual care continuă direcțiile trasate de pozitivismul secolului al XIX-lea, este genul de om de știință care proclamă că cele mai recente descoperiri din cadrul disciplinei sale au profunde implicații filosofice; că progresele în biologia evoluționistă sau în știința cognitivă, de exemplu, nu se limitează la a ne spune cum funcționează lucrurile și din ce sunt făcute acestea. Ele ne spun, de asemenea, după cum afirmă acești oameni de știință, ceva despre cum să trăim, despre natura umană, despre ceea ce suntem realmente.

(iii) În fine, impunerea modului „literar” de a vedea lucrurile a început să se contureze ca rival al oricărei filosofii atunci când oameni ca Cervantes și Shakespeare au început să suspecteze că ființele umane sunt, și trebuie să fie, de altfel, atât de diverse încât nu are nici un sens să se pretindă că toate poartă un adevăr unic în inimile lor. Cervantes și Shakespeare au înțeles sugestia lui Platon. Și anume că premisa filosofiei este aceea că există un mod în care sunt realmente lucrurile, independent de orice nevoi și interese umane contingente dar nu au avut încredere în motivele sale. Neîncrederea lor i-a condus la încurajarea diversității și descurajarea trăsăturilor comune - la sublinierea diferențelor dintre ființele umane, mai degrabă decât la căutarea unei naturi umane comune. Această schimbare de accent slăbește stăpânirea asumției platonice după care toate aceste tipuri diferite de oameni ar trebui aranjate într-o ierarhie, judecate pe baza succesului lor relativ în atingerea unui țel unic.

G.M.: Dacă acceptăm premisele de la care pleci – și le vom accepta de dragul discuției – trebuie să spun că argumentarea tezei duminică mi se pare extrem de consistentă. Prin urmare, cred că ar fi necesar să analizăm, chiar și pe scurt, consecințele adoptării acestei teze. Pentru că, abia acum, lucrurile devin interesante. Dorești să expui câteva dintre consecințe?

R: Da. Numai câteva. Dar care mi se par esențiale.

În primul rând, în cultura literară care s-a înălțat în ultimii două sute de ani, întrebarea „Este adevărat?” a cedat locul de onoare întrebării „Ce este nou?”... Ea reprezintă o înlocuire dezirabilă a întrebărilor rele de genul „Ce este ființa?”, „Ce este realmente real?” și „Ce este omul?” cu întrebarea „Are cineva vreo idee nouă despre ce am putea face noi, ființele umane, cu noi înșine?”

În al doilea rând, consecință a celei anterioare: o astfel de idee nu poate veni decât din absoluta originalitate a unui (evident) nou punct de vedere subiectiv; dar care mai este și comunicabil *într-un fel*. Sau, mai clar: în sensul în care folosesc eu termenii de „literatură” și de „cultură literară” pentru o cultură care a înlocuit atât religia cât și filosofia, este că nu se găsește izbăvire nici într-o relație non-cognitivă cu o persoană non-umană, nici într-o relație cognitivă cu judecățile, ci în relații non-cognitive directe cu alte ființe umane, relații sugerate de artefacte umane cum ar fi construcțiile, tablourile, cântecele și cărțile.

G.M.: Sau mixturi ale acestora.

R: De acord.

În fine, a treia - consecință a primelor două: pentru membrii culturii literare (i.e. „intelectualii”) izbăvirea urmează să fie dobândită intrând în contact cu limitele actuale ale imaginației umane. De aceea o cultură literară este întotdeauna în căutarea noutății, prin urmare a originalității care șochează. Și nu încearcă să scape din temporal în etern. Una dintre premisele acestei culturi este că deși imaginația are limite prezente, aceste limite pot fi mereu extinse. Imaginația consumă la nesfârșit propriile sale artefacte. Cu alte cuvinte, așa cum arată Kierkegaard: „dacă Hegel ar fi scris la sfârșitul lucrării sale Sistemul logicii că acesta a fost doar un experiment al gândirii, el ar fi fost cel mai mare gânditor care a trăit vreodată. Așa cum stau lucrurile, nu e decât un bufon”. Sau reformulând: dacă Hegel ar fi fost în stare să înceteze a mai crede că ne-a oferit *adevărul redemptiv* și ar fi pretins în schimb că ne-a oferit ceva mai bun decât un astfel de adevăr - și anume, o modalitate de a cuprinde toate produsele anterioare ale imaginației umane într-o singură viziune - el ar fi fost primul filosof care ar fi admis că a ieșit pe piață cu un produs cultural mai bun decât filosofia. Și, de asemenea, el ar fi fost primul filosof care ar fi înlocuit conștient filosofia cu literatura, întocmai cum Socrate și Platon au fost primii care au înlocuit conștient religia cu filosofia.

Acum dă-mi voie să mă retrag. Sunt așteptat în altă parte. Și te rog să mă ierți că te las. Promit că altă dată, în măsura în care vom stabili de comun acord data și ora, să-mi rezerv mai mult timp pe această temă sau altele similare.

.....

G.M.: Regret această plecare intempestivă a Domnului Rorty. Justificată de faptul că ea a fost fixată *ad hoc*. Aș fi dorit să discutăm mai pe larg consecințele tezei Domnului Rorty. Precum și consecințe ale consecințelor. Dar, poate, cu altă ocazie, având în vedere promisiunea pe care a făcut-o.

3. A doua discuție virtuală cu, Rorty și personajele sale: Ironistul și Metafizicianul⁶

G.M.: Vă rămân îndatorat, Domnule Rorty, de a fi acceptat, atât de curând, o a doua întâlnire. Și, de această dată, una cu durată mai mare. După un protocol care l-am stabilit împreună prin email. Prin urmare, astăzi, vom discuta despre...

Rorty: Ironism în general. Care este strâns legat de cele discutate în întâlnirea anterioară. Și propun să dam cuvântul, când va fi cazul și celor două personaje ale mele: Ironistul și Metafizicianul.

G.M.: Perfect. Cum începem?

R: Ca și data trecută, cu definiții. De fapt, cu una singură. Pentru că sunt adeptul unei anumite precizii și clarități a discursului, atât cât este posibil, în situații în care lucrurile nu sunt, totuși, simple.

⁶ Această a doua discuție virtuală cu Domnul Rorty, dar și cu personajele sale, pleacă de la lucrarea: R. Rorty, „Contingență, ironie și solidaritate”, Ed. All, 1998.

G.M.: Prin urmare...

R: Să încerc să definesc ceea ce eu numesc „vocabular final”.

G.M.: Ei, bine, definiția este...

R: Toate ființele umane poartă în ele ceva de felul unei mulțimi de cuvinte, de care fac uz pentru a justifica acțiunile, opiniile și viețile lor....Voi numi aceste cuvinte „vocabular final”.

G. M.: Care poate fi „final” doar la un moment dat; el schimbându-se la momentul imediat următor.

R: Absolut de acord. Dar nu găsesc alt termen mai sugestiv, deocamdată. Te rog să-l accepți, cu observația dumitale, pe care s-o avem tot timpul în vedere.

G.M.: Se reduce oare *Eu-I*, caracterizat printr-un astfel de „vocabular final”, la ceea ce spune Susane Blackmore: „Senzația mea de *Eu* provine din imaginea pe care noi ne-o o construim pentru a ne controla comportamentul Atunci intervine limbajul. Limbajul se întoarce asupra lui însuși ca asupra unui lucru (text *obiectualizat*) și îi conferă acestuia atribute și putere”⁷

R: Da. *Eu-I* e un text obiectualizat care se obiectualizează tot timpul în nenumărate și succesive „vocabulare finale”.

G.M.: Se mai vorbește, în afară de *Eu* și despre *Sine*, *Persoană*, *Personalitate*, *Caracter* etc. Sunt identice? Sau, cel puțin, echivalente?

R: „Sinele”....A reușit cineva să-l exprime? Din punctul meu de vedere, *pragmatic*, el nu există. În ceea ce privește celelalte, în cadrul discursului meu, ele nu sunt relevante.

G.M.: - pentru sine: este un reduționism greu de acceptat; cu voce tare: - Și totuși....dar înseamnă să complicăm lucrurile prin devieri colaterale. Am vrut numai să se facă aceste precizări, înainte de a accepta punctul dumitale de vedere, măcar ca o ipoteză de lucru.

Propun ca, în continuare, să rog pe cele două personaje al domnului Rorty, Ironistul și Metafizicianul, să se prezinte singure și să ia parte la discuție. Și, poate, uneori, mai mult sau mai puțin diferit de felul în care le-a descris autorul. Deci, cu atât mai interesant.

R: Nu am nimic împotriva

G.M.: Prin urmare și mai întâi, cine ești dumneata, Ironistule?

Ironistul: Sunt un *Eu* care îndeplinește trei condiții: (1) are îndoieli radicale și permanente în privința vocabularului final pe care îl folosește la un moment dat, deoarece a fost impresionat de alte vocabulare considerate finale de către alți oameni sau de cărțile pe care le-a întâlnit; (2) realizează că un argument formulat în vocabularul său prezent nu poate nici să întărească,

⁷ Susane Blackmore, “Demolishing the self”, în “Journal of Consciousness Studies”, vol. 1 (2) 1994.

nici să dizolve aceste îndoieli; (3) atât cât filosofează asupra propriei situații, nu crede că vocabularul său e mai aproape de realitate decât al altor persoane, că acesta ar fi în legătură cu o forță care nu-i este proprie. Ironiștii care sunt înclinați să filosofeze nu văd alegerea între vocabulare ca fiind făcută în interiorul unui metavocabular neutru și universal, nici pentru o încercare de a lupta cu aparențe ale trecutului opuse realității, ci pur și simplu prin confruntarea noului cu vechiul.

Mai adaug că niciodată nu sunt pe deplin capabil să mă iau în serios, pentru că sunt totdeauna conștient că termenii în care mă descriu pe mine însumi sunt supuși schimbării, fiind la fel de conștient de contingența și fragilitatea vocabularului meu final și ca atare a propriei mele identități.

G.M.: Cel puțin prima caracteristică amintește de „intelectualul” (occidental) al zilelor noastre, prezentat de Domnul Rorty în prima noastră discuție : Voi defini „intelectualul” timpului nostru ca fiind drept cineva care tânjește după citirea unui număr mare de cărți (și, în cazuri fericite, dispune de banii și timpul necesar pentru a vizita diferite biserici sau diferiți guru, a merge la diferite teatre și muzee...) pentru a deveni conștient de un număr mare de scopuri alternative, iar sensul acestui lucru este acela de a deveni un eu autonom.

Scuze pentru întrerupere. Ironistule, te rog să continui.

I: Opusul ironiei este simțul comun. Căci acesta este cuvântul de ordine al celor care, inconștient, descriu tot ce e important în termenii unui vechi vocabular final care le-a intrat în obișnuință, ca și celor din jurul lor (de-o seamă cu ei).

Metafizicianul (cu o vagă urmă de malițiozitate): Cu alte cuvinte eu ar trebui să fiu reprezentantul, hai să zicem „elevat” (pentru a mă deosebi de gloată), al simțului comun. Și aceasta deoarece sunt atașat acestui simț prin aceea că nu pun la îndoială platitudini pe care le încapsulează folosirea unui vocabular final dat (o dată pentru totdeauna). Și, în particular, platitudinea care spune că e de găsit o singură realitate permanentă în spatele diferitelor aparențe trecătoare.

I: Exact. Dumneata nu descrii ceva nou ci, mai degrabă, analizezi vechi descrieri, cu ajutorul altor vechi descrieri. Rămânând prizonierul lor. Având pretenția existenței în realitate a ceva „universal”. Prin contrast, eu sunt, într-un fel, un nominalist.

M: Voi numi atitudinea Ironistului drept „relativistă”. Susținând că ceea ce contează nu este ce limbaj e folosit, ci ceea ce e cu adevărat *adevărat*.

I: Și ce e adevărat?

M: Eu cred că, prin natura lor, ființele umane doresc să cunoască. Eu cred acest lucru deoarece despre vocabularul pe care noi l-am moștenit (și, eventual îl explicităm fără a-l deforma), simțul nostru comun ne furnizează o imagine a cunoașterii ca o relație între ființele umane și realitate, precum și ideea că noi avem nevoia și datoria de a intra în această relație.

G.M.: Prin urmare, dumneata M., crezi că există o relație strânsă - ba chiar o identitate - între adevăr și realitate ?

M: Exact. Cu un singur amendament: trebuie admisă tri-identitatea:
Existență=Realitate=Adevăr.

I⁸: Aiurea! Suntem „dresați” încă din copilărie să separăm orbește „ceea ce este” de „ceea ce nu este”. Rezultatul e dezastruos. Luați din scurt, nu știm să spunem nimic coerent despre o sintagmă de care abuzăm clipă de clipă. Pe fondul acestei uriașe aproximații, metafizicienii au încercat un număr indefinit de disjunții și clasificări. Aristotel construiește o întreagă teorie a existențelor imaginare, sau încearcă să lămurească statutul viitor-urilor contingente. La Plotin apar patru grade ale existentului, organizate ierarhic.

M: Poți fi acuzat că l-ai omis tocmai pe Platon, de la care pleacă Plotin, căutând să-l împace cu Aristotel - dar să trecem peste.

I: Există „existențe intensive”: Giordano Bruno crede că fiecare existent se mișcă între un minim și un maxim. Despre unele lucruri se spune că au o existență „obiectivă”, sau, dimpotrivă, „subiectivă”, sau „afectivă”, sau „volitivă”. La Kant sunt folosiți curent termeni ca „existență de fapt”, „existență necesară”, „posibilă”, „apriorică”, „aposteriorică”, ca să nu mai vorbim de „existență fenomenală” și „numenală”.

M: Aici iar intervine o lacună: Să nu trecem așa ușor peste Thomas D'Aquino - să nu-l uităm cumva nici pe Albertus Magnus profesorul lui Thomas - cu ale lor existențe „universale”: *ante rem*, *cum rem* și *post rem* și cearta acestora cu nominaliștii.

I: Hegel aduce în scenă celebrele *für sich*, *an sich*, *bei sich*, iar Heidegger nu mai puțin celebrele *Dasein*, *Zhandensein*, *Vorhandensein*. Vorbim de „existențe onirice” (Freud, Jung), „existențe formale”, „explicite”, „implicite”, „universale” sau „singulare”, „interioare” sau „exteroare”, „fizice”, „sufletești”, „spirituale”, „trecute”, „prezente” și „viitoare”, „contingente” sau „transcendente”, „problematică”, „probabile”, etc.. N-am pomenit încă despre marea rețea teoretică „real-imaginar-posibil-virtual”. Există, în sfârșit, de la Dionisie Areopagitul până la Meister Eckhart, „supra-existența”. Și, mai departe, în ce fel *există* sufletul? Cât de *reală* este o presimțire? Sau e reală doar atunci când se îndeplinește? Există triumphiul echilateral? Dar rădăcinile pătrate ale numerelor negative? Există, deci numerele imaginare și cele complexe? Și există numerele iraționale și cele transfinite și, în general, există matematicile? Există în blocul de marmură, cum pretindea Michelangelo, în mod „virtual”, corpul statuii pe care urma să o facă? Tânărul de 12 ani *există* sau e doar expresia virtuală a adultului? Și, pentru că tot a venit vorba, există „realitatea virtuală” pe Internet? Cât de *real* este „posibilul”? Cât de *reală* este o latență. Fenomenologii au aerul de a fi găsit un criteriu „cinstit” de evaluare a „realului” propriu-zis, singurul acceptat de „subiectul universal” sau, mai nou, de cel „trans-personal”⁹ ca obiect de cunoaștere: fenomenul, ceea ce este dat, ceea ce *apare* și se livrează pe sine. Dar își ajunge fenomenul sieși? Poate fi el cu adevărat izolat? Și nu există o realitate de cu totul alt tip - realitatea „evenimentului” și a „singularităților”, de care vorbește Deleuze (cu al său Aion)¹⁰ care dublează și complică realitatea „fenomenelor”? ...Se pare că trebuie să ne gândim de o mie de ori (și să re-descriem tot de atâtea ori) înainte de a afirma despre *ceva* că există (sau nu), că e real (sau

⁸ Acum Ironistul, cu mici întreruperi ale Metafizicianului, începe să preia, cu intermitențe ce vor fi semnalate în note de subsol, din Andrei Pleșu, „Despre îngeri”, Humanitas 2003; Pleșu care, la rândul său, preia (re-scriind însă) din Étienne Souriau, „Les différents modes d'existence”, P.U.F., 1943.

⁹ Groff Stanislav, „The Cosmic Game”, Ed. State University of New York, 1998.

¹⁰ Gilles Deleuze, „The Logic of Sense” New York: Columbia University Press, 1990.

nu), că e adevărat (sau nu)¹¹. Dumneata, voi metafizicienii dar și teologii, complicați la nesfârșit lucrurile. Și vă prindeți în propria voastră plasă... Noi le simplificăm fără a deveni simpliști ci doar pragmatici. Spunem că există numai și numai „vocabulare finale”. Unele, pentru voi (fiecare în parte și / sau în grupuri paradigmatic) final-înghețate, altele, pentru noi, în schimbare continuă.

M: Deși cu multe lacune, ai reușit să creionezi o imagine sugestivă a Metafizicianului. Dar uiți de logică, dacă tot ai zis că voi, Ironiștii, sunteți nominaliști. Care, în final, recunosc și marșează pe „universalitatea” logicii, fără a nega unicitatea percepțiilor pentru fiecare dintre noi. Singurul mod de a putea asigura, cât de cât, intercomunicarea între ființele umane. Logica care, fără *adevăr* sau, măcar, fără *grade de adevăr* nu poate exista.

I: Logica ? Păi logica este supusă de logicieni unei continue re-descrieri¹². Ei dovedind că, de fapt, sunt ironiști pur sânge. Pentru că...

G.M.: Propun Ironistului să nu intrăm în problemele logicii. Care și ele, sunt destul de complicate. Și aceasta pentru a nu pierde firul discuției noastre despre „vocabularele finale”.

I: De acord. Atunci, o întrebare: cum vedeți, voi, metafizicienii, cunoașterea umană prin prisma unui „vocabular” care nici el nu este, nu poate fi „final” dar care tinde, mereu, asimptotic (și apoteotic), spre o clarificare finală și definitivă?

M: Eu, noi considerăm că rostul cunoașterii, ce poate fi transmis numai printr-o exprimare discursivă adecvată, clară (chiar dacă astfel se ajunge la moartea epistemologiei și, în sens mai larg, al gnoseologiei și, în extremis, a filosofiei – cum zice Wittgenstein cel din perioada sa târzie¹³), ce se bazează, neapărat pe noțiuni ca : „realitate”, „punct de vedere obiectiv” și „corespondența limbajului cu realitatea” (fie ea empirică sau transcendentă).

I: La rândul nostru, eu, noi nu credem că reflecția se bazează pe astfel de noțiuni. Ele nu sunt decât platitudini ce definesc contextual termenii unui vocabular final unic (fie și în curs de constituire) folosit în mod curent, de cei înrobiți simțului comun.

G.M.: Când doi ingineri se întâlnesc, discută despre inginerie...doi medici, despre medicină...iar doi filosofi despre ce este filosofia... În cazul de față, ce este epistemologia (gnoseologia) - cu toate că, dumneata, Ironistule, nu te consideri filosof dar, fie vorba între noi, discuți în jargon, pardon, „vocabular (final) filosofic”. E amuzant!

I: E, într-adevăr, amuzant. Mai ales că discuția mea cu Metafizicianul se bazează tocmai pe *pattern-ul* unui „vocabular final” utilizat de metafizicienii: expunerea unor teze (în discuția noastră contradictorii), argumentarea lor, tot în mod contradictoriu și tragerea unor concluzii care, atunci când nu pot fi certe, măcar deschid noi probleme...Dar, deocamdată, nici noi, ironiștii, nu avem alt mijloc la dispoziție de a ne face înțeleși de simțul comun majoritar. Și o facem subminându-l din interior, șocându-l! Și, în plus, suntem de acord cu Davidson¹⁴ în privința inabilității noastre de a ieși în afara limbajului nostru, pentru a-l compara cu altceva;

¹¹ Aici se sfârșește „plagiatul” Ironistului din Pleșu.

¹² A se vedea, de exemplu, Iancu Lucică ș.a., „Ex falso quodlibet – Studii de logică paraconsistentă”, ed. Tehnică, 2004, precum și Graham Priest, „Dincolo de limitele gândirii”, Paralela 45, 2007.

¹³ Ludwig Wittgenstein, „Cercetări filosofice”, Humanitas, 2004.

¹⁴ Donald Davidson, „Truth, Language and History: Philosophical Essays”, Oxford: Clarendon Press, 2005.

și cu Heidegger¹⁵ în privința contingenței și istoricității acestui limbaj. Dar nu ne împiedică nimeni să nu încercăm imposibilul: să-l dinamităm, așa cum am spus, din interior. Cu propriile lui arme.

M: Aici apare una dintre distincțiile, să nu-i zic chiar fundamentale, dar importante. Noi procedăm cartezian: considerăm că trebuie să delimităm corect tipurile de texte: teologice, filosofice, artistice, științifice... Și să fim conștienți de o astfel de delimitare, făcând distincție între pretențiile de cunoaștere și alte pretenții aflate în atenția noastră. Cu toate că, în scrierile noastre utilizăm argumente din toate tipurile de texte; dar, încă o dată, într-un scop precis: cel al relației dintre ființa umană și „existență = realitate = adevăr”. Pentru că, zicem noi, o astfel de relație, din moment ce ne-a fost dată ontologic ea trebuie folosită pentru a cunoaște. Și mai spunem că un astfel de „vocabular final”, mereu perfectibil, dar urmărind cu obstinență cunoașterea, este cel ce ne va face să ne apropiem, din ce în ce mai mult, de universalitate. În schimb, ironiștii...

I: O definiție a „inteligenței”, pe care am găsit-o pe undeva spune: „Un tip inteligent caută să se pună în locul interlocutorului (interlocutorilor) pentru a-l / a-i înțelege, revine apoi la propriul punct de vedere și, în fine, se detașează pentru a putea gândi liber”. Jocul ăsta se poate aplica și atunci când încercăm să înțelegem mai multe „vocabulare finale” ale ființelor umane. În fond, orice „vocabular final” este condiționat atât de experiențe și lecturi proprii cât și, mai ales, de tradiția culturală, care cuprinde: religie, filosofie, artă, știință, societate... Iar, se pare, tradiția culturală este cel mai puternic tip de condiționare, manevrându-te. Și, mă întreb, ca „ironist”, dacă nu cumva ăsta e cel mai afurisit tip de manipulare. Și tot așa, mă întreb, auto-ironic: cum voi putea eu să comunic propriul punct de vedere, chiar dacă reușesc să mă deconectez de „simțul comun” al tradiției, din moment ce, la limită, punctul meu de vedere devine unic, specific mie și numai mie. Iar soluția propusă de Domnul Rorty: comunicarea prin „artefacte umane cum ar fi construcțiile, tablourile, cântecele și cărțile (sau mixturi ale acestora)” mi se pare - și acum nu o spun ironic - doar un *trick* de a eluda problema. Iar toate distincțiile următoare, făcute de cel de față care m-a inventat, între „ironiști” și „metafizicieni” pornesc de la tăierea (dacă se poate) a nodului gordian constituit de noul-vechiul „universalism *versus* nominalism”. Evident, tradus în alți termeni, în alt „vocabular (relativ) final” al zilelor noastre.

G.M. : Cred că este de ajuns pentru astăzi. Și îmi cer scuze interlocutorilor că îi rog să continuiam discuția ulterior. Pentru că punctul în care am ajuns mi se pare extrem de important pentru a nu-i dedica spațiul și timpul corespunzătoare. Mai ales că Domnul Rorty mi-a promis ca data viitoare să ne vorbească despre ironiștii „teoreticieni”. Printre care dumnealui îl încadrează și pe Nietzsche.

I: Dați-mi voie, totuși, ca în final, să vă spun cum trăiesc și simt eu un anumit fel de ironie (proprie); sau cum mă trăiește ea pe mine. Spusele mele se vor referi la „contractia timpului”, din ce în ce mai accelerată; pe care, cred, că o simțim cu toții; mai mult sau mai puțin, să zic – la nivel „psihologic”? Dar cine știe. Poate că este chiar *reală* datorită exploziei comunicațiilor și apariției Internetului. Pentru că într-o astfel de rețea toate încep, tind, să se petreacă în „timp real”, apropiat de instantaneitate. Este suficient ca un eveniment semnificativ să se petreacă undeva, într-un nod al unei asemenea rețele ca el să reverbereze simultan peste tot. Și apariția unui asemenea eveniment nu poate fi prevăzută. Ea pare a fi

¹⁵ Martin Heidegger, „Introducere în metafizică”, Humanitas, 1999.

guvernata de o cauzalitate „globală”, la nivelul întregii rețele, imposibil de stăpânit.

G.M.: Dacă ai început, continuă. Te ascultăm. Vom avea răbdare.

I (intrând, pe nesimțite într-un solilocviu cam dezlânat, uitând că, până acum, a căutat să discute „rațional”, cu argumente, chiar dacă într-un mod „ironic”; moderatorul G.M. chiar a avut intenția să nu-l reproducă; cititorii ce părere au?) : Simt... Ei, bine, simt cum timpul se contractă pe zi ce trece, tinzând spre un fel de...

G.M.: „Instantaneitate” cum ziceai?

I: Da... pentru că eu, ca individ, trebuie să mă mișc și să acționez, simultan ... reprezentând, prin tot ceea ce sunt, perpetua mișcare ... pentru derutarea unui adversar teribil: un astfel de Timp în colaps... un fel de mișcare și pândă, pentru supraviețuire, a unui iepure hăituit... încolțit de...

G.M.: Impredictibilitate?

I: și anihilare... nu mai am *timp* să-mi caut un adăpost... el pare că nici nu mai există... în care să mă izolez de tot ce înseamnă dezordine, certuri, indiscreții, angoasă, zarvă și ură... e-atâta moarte între noi că nu mai pot, de ea, muri... vag îmi stăruie în cap „are cineva vreo idee nouă despre ce am putea face noi, ființe umane, cu noi?”

G.M.: „Să comunicăm direct, între noi, dincolo de orice, de cuvinte etc., propria experiență - prin artă...”

I: Experiență de supraviețuire absolut personală, unică, incomunicabilă, intransmisibilă? La ce bun?... o farsă, o farsă sinistră... luxul auto-anihilării cu liniștea cu care cineva își contemplă estetic propria moarte în timp ce se sinucide uitând de el însuși... (pare a se trezi, redevenind ironic) E absurd să încerci să transmiți altuia un asemenea „intransmisibil” Iar dacă unii mai par a intui că în spatele acestui haos, să-l numesc patetic: „apocaliptic”, se află un „Păpușar”, „Non” sau „Trans-uman” sau „Dumnezeu” sau, pur și simplu „Divinitate” sau „Adevăr” sau cum vreți să-i spuneți, e treaba lor. Nu mai există *Timp* nici măcar pentru astfel de „intuiții”. Și, în fine, dacă noi, aici, în această „virtualitate” nouă, iluzorie, ne-am apucat să discutăm despre toate astea, este doar un fel de a trăi în ficționalitate, în simulacru. Care, trebuie să recunosc, în mod ironic, că își are farmecul său. Și nici nu poate nimeni să ne oprească...

4. A treia discuție virtual cu Rorty, personajele sale și... Nietzsche¹⁶

G.M. : Se pare că lucrurile se cam încurcă, Domnule Rorty. Personajele lui Pirandello își căutau autorul. Ale dumitale încep să-ți scape din mână. Mai mult, ajung să te contrazică, devenind din ce în ce mai independente.

R: Sper să le re-aduc la sentimente mai bune, „re-descriindu-le”.

¹⁶ Discuția pornește tot de la lucrarea: R. Rorty, „Contingență, ironie și solidaritate”, ed. All, 1998.

G. M.: Și cu problemele rămase în suspensie de data trecută cum rămâne?

R: Vom vedea pe parcurs.

G.M.: Atunci, să începem. Voi reaminti, pentru cele ce urmează, definiția „vocabularului final” al Domnului Rorty: „Toate ființele umane poartă în ele ceva de felul unei mulțimi de cuvinte, de care fac uz pentru a justifica acțiunile, opiniile și viețile lor. ... Voi numi aceste cuvinte *vocabular final* (care, însă, se schimbă neîncetat până la dispariția celui care-l creează, n.m. G.M.)”.

R: Aș dori acum să mă ocup de un tip special de „ironist”: *ironistul teoretician*.

Sunt câteva paradigme ale teoriei ironiste: tânărul Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger și Derrida. Mă voi opri, îndeosebi, la Nietzsche deoarece pare cel mai contradictoriu. Și șocant. Voi folosi mai degrabă cuvântul „teoretician”, decât cel de filosof, deoarece cuvântul „teorie” îmi oferă conotații pe care le doresc și evită unele pe care nu le doresc. Autorii amintiți, în general, nu consideră că există ceva numit „înțelepciune”, în vreun sens al termenului pe care Platon l-ar fi recunoscut. Însă *theoria* sugerează o perspectivă asupra unei mari întinderi de teritoriu, de la o distanță considerabilă.

Metafizicianul: Același lucru îl face și un metafizician. Încercând să se ridice deasupra pluralității aparențelor, sperând că astfel, văzută din înălțimi, va deveni evidentă o unitate neașteptată - o unitate care e un semn că a fost surprins ceva real, ceva ce stă în spatele aparențelor și le produce. Nu văd de ce trebuie complicate lucrurile prin introducerea termenului de „teorie”.

R: Dimpotrivă, aici intervine utilitatea acestui termen. Deoarece ambii (Ironistul teoretician și Metafizicianul) utilizând același termen (*theoria*) îi acordă sensuri diferite. Ironistul teoretician nu are încredere în metafora Metafizicianului despre o perspectivă verticală, descendentă. El o înlocuiește cu metafora istoricistă pentru a privirii înapoi către trecut, de-a lungul unei axe orizontale.

M: De dragul preciziei, dă-mi voie să „traduc”. Un sistem de gândire, o „teorie”, presupune un *cod genetic* și o *longevitate*.

Codul genetic este dat de premise plus un set de reguli de inferență, ambele adoptate a priori. Și care reprezintă un „adevăr” ontologic *aprioric*.

Longevitatea este dată de consecvența/coerența aplicării, în cadrul discursului, a setului de reguli de inferență. Acest set asigură „adevărul” logic al propozițiilor emise în cadrul sistemului (fără a contrazice premisele).

Setul de reguli de inferență (ca, de altfel și premisele) pot fi explicit formulate de la început (îndeosebi în cazul sistemelor de natură științifică și, mai ales, matematică), sau ele se pot constitui și releva (și nu revela) pe parcurs (mai ales în cazul sistemelor cu tentă filosofică, artistică și, îndeosebi, religioasă).

Ironistul (ar vrea să intervină în ceea ce privește adevărul ontologic și logic; dar, deocamdată, se abține...și totuși): Ultimul lucru de care este preocupat un Ironist (de dragul

„ironismului”) nu e o teorie a ironismului pe care, se pare, vrea s-o dezvolte, acum, domnul Rorty. Și aceasta deoarece Ironistul (adevărat) nu este preocupat să-și furnizeze sieși și semenilor săi ironiști o metodă, o platformă sau o întemeiere raționalistă. Fie aceasta și de forma unei *logici* absolut individuale și „ascunse”. El doar face acel lucru pe care-l fac toți ironiștii („pur sânge”) - încearcă să obțină autonomia. Cu orice preț. Pe baza, dacă pot spune așa, unor „adevăruri” ontologice, individuale, absolut unice, subiective. Cât despre Setul de reguli de inferență...

G. M. : Vrei să spui că ele nu trebuie să fie, neapărat, de sorginte aristotelică?

I: Întocmai.

G. M.: Hai să nu intrăm în aspecte tehnice. Și să-l lăsăm pe domnul Rorty să-și dezvolte „teoria” sa despre Ironistul teoretician.

R: Tragedia, dar și măreția Ironistului teoretician constă în faptul că singurul lucru față de care își poate măsura succesul, deosebindu-se de Ironistul pur, este trecutul - nu retrăindu-l, ci re-descriindu-l în termeni proprii, reușind prin aceasta să spună: "Astfel am dorit eu!", atât ontologic cât și cu o logică, absolut specifică, personală, greu de depistat la prima vedere. Viața lui perfectă va fi una ce se încheie cu siguranța că cel puțin ultimul său „vocabular final” va fi în întregime *al său*. Și se va impune o dată pentru totdeauna. Tocmai de aceea am ales, drept exemplu cel mai reprezentativ, cazul Nietzsche. Care afirmă cât se poate de explicit și tranșant acest lucru.

I: Aștept urmarea. Nu că m-ar interesa prea mult, ci de dragul discuției.

R: Nietzsche în „Amurgul idolilor” (capitolul „Cum a ajuns în sfârșit Lumea Adevărată o fabulă – Istoria unei erori”) ¹⁷ spune:

„1. Lumea adevărată, accesibilă celui înțelept, celui evlavios, celui virtuos - el trăiește în ea, el este ea.

(Eu, Platon, sunt adevărul.)

2. Lumea adevărată, inaccesibilă în imediat dar promisă celui înțelept, celui evlavios, celui virtuos (celui păcătos care ispășește).

(Progresarea ideii: ea devine mai rafinată, mai gingașă, mai insesizabilă - devine femeie, devine creștină...)

3. Lumea adevărată, inaccesibilă, nedemonstrabilă, de ne promis, dar chiar numai închipuită fiind - o mângâiere, o îndatorire, un imperativ.

(Vechiul soare, în fond, dar răzbătând prin ceață și scepticism; ideea ajunsă sublimă, palidă, nordică, königsberiană.)

4. Lumea adevărată - inaccesibilă? Oricum, neatinsă. Și neatinsă fiind, e și necunoscută. Prin urmare nici mângâietoare, nici mântuitoare, nici implicând o îndatorire...

(Zorii cenușii: Cel dintâi căscat al rațiunii. Cântecele de cocoș al pozitivismului.)

5. Lumea adevărată - o idee ce nu mai e de nici un folos, ne mai având nici măcar caracterul

¹⁷ Friedrich Nietzsche, „Amurgul idolilor”, Humanitas, 2005

unei îndatoriri - o idee ajunsă nefolositoare, superfluă, prin urmare o idee infirmată: hai să lichidăm cu ea!

(S-a făcut ziuă; micul dejun; bon sensul și voioșia au revenit; roșeața de rușine a lui Platon; lărmuială îndrăcită a tuturor liber-cugetătorilor.)

6. Lumea adevărată am lichidat-o: Ce lumea a mai rămas? Cea aparentă, poate?... Dar nu! Odată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă!

(Amiază; momentul celei mai scurte umbre; sfârșitul celei mai lungi erori; punctul culminant al omenirii; INCIPIT ZARATHRUSTRA.)”

Prin acestea, Nietzsche nu descrie persoane, ci mai degrabă „vocabularele” care pentru anumite nume celebre servesc ca abrevieri. Ajungând astfel la propriul „vocabular” pe care îl dorește absolut final, de necontestat.

Astfel Nietzsche propunând o retro-incizie, pe orizontală, în istoria filosofiei și re-descriind-o apoi în termeni proprii, procedează exact ca un teoretician ironist.

I (implicându-se, deși a afirmat contrariul): Fiți atenți la punctul 6. E o bombă cu ceas. Dacă nu încercăm s-o dezamorsăm de la început, va face explozie. Și ce mai explozie! E o manipulare. „Lumea adevărată am lichidat-o: Ce lumea a mai rămas? Cea aparentă, poate?... Dar nu! Odată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă!”. Care era „lumea adevărată”, ultima lume adevărată a „teoreticienilor” dinaintea lui Nietzsche?.

Nietzsche (care intervine pe neașteptate): Lumea adevărată dar inaccesibilă. Oricum, neatinsă. Și neatinsă fiind, era și necunoscută. Prin urmare o idee ce nu a mai fost de nici un folos...., o idee ajunsă nefolositoare, superfluă, prin urmare o idee infirmată!

I: Ei ași! Aici e manipularea: înlocuiești o *idee* într-adevăr greu de pus mâna pe ea. Cu una mai la îndemână: *Voința de putere!*

M: Observ că Ironistul mi-a luat locul. A devenit metafizician. E distractiv!

N: „A avea caracter înseamnă a avea și propria-ți experiență (interioară) caracteristică ce se repetă la nesfârșit”¹⁸. Iar experiența mea se rezumă la pătrunderea în inconștientul colectiv (biologic) al, ceea ce azi se numește, „psihologiei abisale”. Iar dacă am intrat, din nou, în relație cu „Adevărul” (ontologic), am făcut-o nu din pricină că acesta mi-ar face plăcere sau m-ar înălța și m-ar entuziasma: - dimpotrivă, departe de mine este credința că adevărul e menit să ofere asemenea desfătări ale simțurilor. Cu toate că eu am plecat de la asemenea „desfătări” (hedonist - dionisiace) dar în final am ajuns, transformându-le alchimic, în VOINȚA DE PUTERE.

I (continuă ambalându-se): Domnule N. , „persoanele deosebit de inteligente, ca dumneata, încep să fie tratate cu suspiciune din momentul în care ajung în încurcătură”¹⁹. Ca să te citez.

N: Și care ar fi „încurcătura” în care am intrat?

I: Nu este evidentă ? „Voința (dumitale) de putere” (adevăr ontologic) conduce la o întregă

¹⁸ Friedrich Nietzsche, “Dincolo de Bine și de Rău”, Humanitas, 2006.

¹⁹ Nietzsche, op. cit.

„teorie” cu consecințe multiple („propoziții” ale logicii dumitale specifice; recunosc, seducător de contradictorie) dintre care, una dintre cele mai interesante și nocive în același timp, este „jocul cu sumă nulă”: dintre doi competitori (individuali, grupuri, națiuni, coaliții, continente, culturi, etc.): unul pierde și altul câștigă! Și asta se întâmplă la tot pasul într-o lume aparentă în care lumea adevărată (a unei „psihologii abisale” ciuntite) se manifestă (și o generează) prin „voința de putere”.

R: Este tocmai tragedia, dar și măreția teoreticianului Ironist de care am vorbit și pe care Nietzsche tocmai a ilustrat-o mult mai bine decât ași fi putut eu s-o fac. Repet: viața lui perfectă a fost una ce s-a încheiat cu siguranța că cel puțin ultimul său „vocabular final” a fost în întregime *al său*. Și s-a impus o dată pentru totdeauna Q.E.D.

N: Vom vedea la sfârșit. Deocamdată îi răspund Ironistului: „ Da, am făcut asta, spune memoria mea. E cu neputință s-o fi făcut - spune mândria mea și rămâne neînduplecată. În cele din urmă - memoria e cea care cedează”²⁰. Dar, rămânând lucid și ascultându-mi memoria, trebuie să spun că, într-adevăr, am propus o nouă metaforă de gen „metafizic” dintr-o perspectivă verticală; dar, de data asta ascendentă: plecând de la adâncimile Peșterii, unde își are originea „voința de putere”, spre suprafața empiricului. Și nu cum face Platon, în mod idealist, descendent, plecând de la o iluzorie Lume a Ideilor pentru a ajunge în Peșteră.

I: Numai atât?

N: Teoretic, da. Practic, nu. Pentru că, „Vocabularul” meu *final-final* l-am propus, dar nu l-am impus. „Dar care dintre noi nu s-a jertfit (aparent) măcar o dată pe sine - pentru bunul său renume?”²¹ Și mie, se pare, mi-a reușit. Pentru că tot ce a urmat după mine și până acum mă confirmă sută la sută.

I: Îți voi răspunde, în chip „ironist”, cu unul dintre propriile dumitale aforisme: „hotărârea odată luată, de a nu mai da ascultare nici chiar celor mai fondate obiecțiuni: iată indiciul caracterului puternic. Așadar, un prilej de nerozie cu bună știință”²².

Și, mai vreau să adaug: ajungi la două feluri de „ciclări” suprapuse. Pe „orizontală”, „istoricist”, negând un „adevăr” ontologic ca să ajungi la altul, „voința de putere”; și suprapus, pe „verticală” - ascendent. Și aceasta deoarece, prin această *voință* care acționează în background, refaci „lumea adevărată” care acționează, pervers, în „lumea aparentă”, reinstaurând-o și pe aceasta. Iar această „lume aparentă” acționează, prin *feedback* asupra „voinței de putere” din background. Când întărind-o, când slăbind-o. Căci per total, în acord cu sistemul dumitale de gândire, ea, *voința de putere*, se „conservă”²³. Exact ca energia, trecând prin diverse forme. Unele ascunse, altele la vedere (în lumea „aparentă”).

N: Ai și nu ai dreptate ! Pentru că, în chip de adevărat „ironist”, nu văd alegerea între vocabulare ca fiind făcută în interiorul unui metavocabular neutru și universal, nici pentru o încercare de a lupta cu aparențele trecutului opuse realității, ci pur și simplu prin confruntarea noului cu vechiul. Deoarece presupun că imaginea noului filosof al viitorului nu conține vreo trăsătură care să pară a indica că acesta să fie sceptic ci, mai degrabă critic față de ceea ce

²⁰ Nietzsche, op. cit.

²¹ Nietzsche, op. cit.

²² Nietzsche, op. cit.

²³ Friederich Nietzsche, „Fragmente postume”, Aion, 1999.

dumneata numești propriul meu „vocabular final”. El va dori să se slujească de experimentul (interior) propriu într-un sens nou și mai adânc, poate într-un mod și mai primejdios decât am făcut-o eu. „El va fi mai dur (și poate că nu numai față de el însuși) decât ar dori-o așa zișii „oamenii de omenie”, atunci când va intra, din nou, în relație cu *Adevărul*”²⁴. „Supra-omul” meu s-ar putea să pară un mic copil în comparație cu „Post-umanul” și „Post-umanitatea” de care se vorbește acum din ce în ce mai mult. Cum mai aud și eu, de la unii și alții veniți mai de curând pe aici, pe unde sunt acum. Iar ele ar putea fi un rezultat de zeci, sute, mii, milioane de ori mai periculos decât orice joc imaginabil cu „sumă nulă” pentru că *Post-umanitatea* se va avea ca partener pe ea însăși, auto-distrugându-se. Apoteoza întruchipării *voinței de putere*. Iar prin aceasta, prin faptul că pun la îndoială afirmația domnului Rorty că ași fi un „teoretician ironist”, contrazic tocmai o astfel de afirmație.

I: Dimpotrivă, o confirmi ! Pentru că pui numai aparent între paranteze „Vocabularul (dumitale) final”. În realitate ești de o coerență dincolo de orice limită cu teoria „voinței de putere” și, implicit, cu complexul „călău – victimă”. În cadrul căruia *victima* se pliază pe identitatea *călăului*, ajungând să devină propria-i „victimă”. Dar și invers: imaginea narcisistă, din oglindă, infinit mai mare decât originalul, îl va face, pe acesta din urmă, să devină propriul său călău. Atunci când „omul” dumitale va deveni nu „supra-om” ci „post-uman” și printr-o nouă alchimie (perversă) va obține aurul „pur” (și simplu) al „nemuririi” de-a dreptul *artificiale* (prin tot soiul de manipulări: genetice, informatice, microelectronice, nanotehnologice, etc.), dar nu contează, NEMURIRE să fie! Și să vezi atunci ce mai plictiseală! Va trebui, din nou, să inventeze Divinitatea. Pentru că se va plictisi de moarte doar cu el însuși. Cum, tot așa, se pare, s-a plictisit și Divinitatea în singurătatea ei (astrală) și s-a „gândit” să ne inventeze pe noi. Așa, în joacă. Ca să vadă ce iese. Istoria se repeta. Cu toate că la modă acum este să se cânte prohodul istoriei²⁵.

N: Ai ajuns la un delir sistematizat, paranoic. Care nu mai are nimic în comun cu „ironismul”.

I: Nu eu, dumneata, prin întreaga dumitale „teorie ironistă” care, culmea, pare a se confirma.

G.M.: Lucrurile au luat o turnură cu totul neașteptată. Cred că ar trebui să ne distanțăm puțin. În mod „auto-ironic”. Pentru a putea gândi la rece. Dar asta, poate, cu altă ocazie. Când vom relua discuția pe această temă. Deocamdată, teoria Domnului Rorty, a „teoreticianului ironist”, pare a se confirma. Cel puțin în cazul „Nietzsche”.

I: Și, în plus, prin această confirmare, „teoria” Domnului Rorty capătă ea însăși caracterul unui „Vocabular final – final”. Ironie de grad superior. Asta da distracție!

5. O discuție, aproape imposibilă, cu Baudrillard²⁶

G.M.: O întâlnire aproape imposibilă. Dar, virtual, se poate orice...

²⁴ Friedrich Nietzsche, „Dincolo de Bine și de Rău”, Humanitas, 2006.

²⁵ A se vedea Francis Fukuyama, „The End of History and the Last Man”, Free Press, 1992

²⁶ Cele spuse de Baudrillard (1929 - 2007) în continuare sunt preluate (cu unele modificări ce aparțin lui G.M.) din: Jean Baudrillard, „La Pensée Radicale”, Collection Morsure, Paris, 1994; Jean Baudrillard, „Paroxistul indiferent”, Ideea Design & Print, 2001, Jean Baudrillard, „The Ecstasy of Communication, Semiotext(e)”, Bernard Schutze and Caroline Schutze, 1988; Jean Baudrillard, „Simulacra and Simulation”, Ann Harbor The University of Michingan Press, 2004.

Baudrillard: Despre ce dorești să vorbim?

G.M.: Despre viața dumitale.

B: Este paradoxal să fac o retrospectivă asupra unei vieți care nu este prospectivă.

G.M.: Da. Viața dumitale nu poate fi privită retrospectiv și nici prospectiv. Ci doar ca „prezent”. Ca dovadă că ești aici. Cine vorbește de „moartea” lui Baudrillard, habar n-are despre ce vorbește. Ea este un simulacru.

B: Într-un fel soarta mea seamănă cu a lui Orfeu. Care, aruncând rapid, peste umăr, o privire spre Euridice, este condamnat ca într-un prezent continuu să rămână în Infern. Este că și când viața mea pre-existând ei înseși își pre-simte propriul sfârșit - care însă nu mai apare niciodată – chiar de la naștere...

G.M.: Prin urmare „trăiești” într-un prezent infernal fără sfârșit. Fără scăpare. Din *momentul...*

B: Din „momentul” - dar este un non-sens să vorbesc despre un astfel de *moment* într-un *prezent* în care fulgerător și mereu se schimbă toate (o pură, veșnică, schimbare) - deci din non-sensul „momentului” apariției unui gând radical.

G.M.: ?

B: El, acest gând, este excentric în raport cu ceea ce este numit „realul”. Este străin dialecticii care joacă între doi poli. Este străin chiar și gândului critic care se referă la un ideal al realului. Este mult mai aproape de un *altfel* de real. Nu are rădăcina într-o transcendență ideală. Este „punerea în joc” a lumii așa cum o vedem, pipăi, gusta, mirosi, auzi - iluzie materială și imanentă. Întocmai cum metafora este un joc cu adevărul. Un astfel de gând – trăire pare a veni din alte părți.

G.M.: De unde?

B: N-am „timp” să știu. Timpul, pentru mine, este moment fără durată. Iar eu sunt într-o astfel de „durată” și ea este în mine. Nu pot *ieși* din ea. Așa cum nici Orfeu nu poate ieși din Infern. Ceva care se întâmplă tot „timpul” la nesfârșit fără să știi dacă e bine sau rău. Fără să se repete. Întocmai ca în „Cartea de nisip” a lui Borges²⁷. După un plan pe care nu-l știi. Pentru că faci parte din el și nu tu l-ai proiectat. Și pare absurd. Și este absurd. Și nu ai nici măcar „timp” să te gândești la o astfel de absurditate.

G.M.: Dumneata, un fir de nisip – Borges. Metaforă - joc cu adevărul. Eu, vânătorul Gracchus – Kafka²⁸. Simbol care rătăcește între două lumi. De fapt suntem, într-un fel, o medalie cu două fețe identice. Și, totuși, diferite.

B: Poftim?

²⁷ Jorge Luis Borges, Cartea de nisip (proză completă ,2), Polirom, 2006.

²⁸ Franz Kafka, „Vânătorul Gracchus”, în Amurgul imperiului, proza austriacă modernă, BPT, 1968

G.M.: Nimic. Îmi auzeam gândurile... Continuă, te rog.

B: Eu însumi un călător care pășește nesigur asupra unui manuscris pierdut și care, împotriva unei evidențe suportabile, dorește să reconstituie societatea care este descrisă. Care s-a schimbat, între timp, de zeci, sute de mii, milioane de ori. Ca și mine...

G.M.: Hai să ne oprim un „moment”, dacă e posibil așa ceva – și virtual, da - din drumurile noastre nesfârșite, paralel-intersectate, mereu aceleași dar schimbătoare, fără sfârșit; căroră le bănuim un astfel de „sfârșit” care însă nu apare și nu știm dacă va apărea. Și să încercăm să privim, totuși, retrospectiv.

B: Orice, se zice, a început cu obiecte, deși nu există un sistem de obiecte. Apoi s-a trecut la fenomene și acum la evenimente. Critica unor astfel de entități a fost bazată pe semne saturate cu înțeles, împreună cu fantezia asociată a unei logici inconștiente și, de asemenea, cu o prestigioasă logică analitică mai mult sau mai puțin conștientă. Între aceste două logici se află visul antropologic: visul obiectului ca existent deasupra schimbării și uzurii, deasupra și în afara echivalenței ei supus identității; dublat de cel al visului unei logici sacrificiale („zeii prin sacrificiu au sacrificat sacrificiul” s-a zis), a unui dar, revărsare, virtualitate, „consum împărțit cu diavolul”, un schimb simbolic.

Toate acestea încă există și simultan ele dispar. Descrierea acestei proiecții a unui univers imaginar și simbolic a fost un obiect/fenomen/eveniment-oglinzire a subiectului. Opunerea subiectului și a unei asemenea entități distincte a fost mult timp încă semnificativă cum a fost o imagerie profundă a oglinzii și scenei. Scena istoriei ca și scena de fiecare zi apare în umbra istoriei ca o progresivă dezbrăcare a unei așa zise „evoluții”. Astăzi scena și oglinda este dată pe un monitor și o rețea. Aici nu mai există nici o transcendență sau adâncime ci numai o imanentă suprafață a operațiilor de desfășurare, plată, liniștită, calmă și funcțională a comunicării. Obscenitatea începe atunci când nu mai există spectacol, scenă, iluzie, atunci când orice lucru devine imediat transparent, vizibil, expus în raza inexorabilă a luminii a informației și comunicării. Nu mai facem parte din drama alienării ci suntem cuprinși de extazul comunicării.

G.M.: Stop cadru! Dacă eu Gracchus, mă întrerup din drumul meu între două lumi și mă plasez pe calea dumitale, cea a unei veșnice schimbări care acționează în background-ul lumii așa cum o „vedem”, „pipăi”, „auzi” ș. a. m. d., schimbare din care te-am făcut să te „oprești” pentru o clipă (și dacă toate astea sunt posibile), nu cumva, fără să *conștientizezi* sau *conștientizând intuitiv*, fulgerător, fără durată care, acum, a devenit „durată” (pentru reflecție) ai o senzație stranie?

B: Nu știu, nu înțeleg ce vrei să „comunic”.

G.M.: Nu eu comunic acum. Ci dumneata, împreună cu mine care am devenit una și aceeași, să zic „entitate”. Dacă a ne privi, privim, de *sus* (ne-am detașat), ce *vedem* ca simplu „martor”, neimplicat, neidentificat nici cu „firul (virtual) de nisip” și nici cu „vânătorul Gracchus”?

B: Păi îl văd pe vânătorul Gracchus. Zace nemișcat, pare că nu mai respiră și totuși numai mediul înconjurător este o aluzie la posibilitatea morții sale. Într-o oarecare măsură, este și în viață. Luntrea sa funerară a luat-o pe alt drum: o fi fost o mișcare greșită de cârmă, o clipă de

neatenție a cârmaciului care l-a dus în fața unui ecran. La care privește. Într-un timp căzut din ore. Încremenit. Așa se face că el, care a vrut să trăiască numai prin munții săi natali, călătorește după moarte prin toate țările lumii care se mișcă în jurul său. Gracchus le face semne altora și ei, chipurile, răspund, „comunică”. Are senzația că se află el însuși dincolo de ecran. Și mai are senzația că, alături de alții, bate mereu treptele unei vaste scări de onoare care străbate toate aceste țări ale lumii, urcând, coborând, luând-o la stânga, la dreapta, fără să stea o clipă iar când vede undeva, sus, o poartă strălucind, se trezește împotmolit, fără rost, pe cine știe ce apă terestră. Viciul fundamental al morții sale îi rânjește în cabina ambarcației...

G.M.: Iar „poarta” aceea a „legii” – nimic misterios. Sau misterul însuși pe care nu-l mai poți „percepe” pentru că faci parte din el. Te-a înghițit. Carte de nisip. Îți îndrepti degetul să cauți prima filă. Zadarnic. Între mână și copertă se interpun, de fiecare dată, alte file. Parcă izvorăsc din carte. Acum cauți sfârșitul. Imposibil! Numărul acestor pagini este de-a dreptul infinit. Nici una nu este cea dintâi; nici cea din urmă. Nu știi de ce sunt numerotate în mod arbitrar. Poate pentru a da de înțeles că termenii unor sume infinite, într-un număr de asemenea infinit, atât sumele cât și numărul lor, admit orice număr. Șiruri întretăiat-paralele. O rețea cu un număr infinit de dimensiuni. Toate însă corelate într-un mod de-a dreptul absurd. Lipsit de orice semnificație.

B: Chiar tu, vânătorul Gracchus, o dată pătruns prin poarta aceea a *Legii* mult râvnită, uitându-te cu o lupă la copertile și cotorul uzat al cărții pentru a înlătura posibilitatea oricărei șarlatanii constăți că unele imagini ce apar între două mii de pagini nu se repetă niciodată. Simți că ea e un obiect de coșmar, un lucru nefiresc ce infestază și pervertește realitate. Și regreți acea „împotmolire fără rost” pe cine știe ce apă terestră ...

G.M.: Mie-mi spui? Lui Gracchus care ți-a luat locul? Și care este acum, pur și simplu, un „fir de nisip” care apare și dispare simultan, excentric, lipsit de orice reper. În contrast cu vechiul, bunul, liniștitorul discurs asupra realității și raționalității – pe care îl mai țineam încă minte și-l rosteam ca pe o rugăciune împotmolit adesea între „două” lumi. Discurs care paria pe faptul că există ceva (ceva cu sens) „mai curând decât nimic” și care, în ultimă instanță, se baza pe păstrarea unei lumi obiective și descifrabile? Aceasta era clar o reducere *ad absurdum* a limbajului. Numită „conceptuală”. Iar ce *văd* acum este, de fapt, o transfigurare ironică prin limbaj care constituie chiar evenimentul limbajului. O restituire fundamentală a lumii și limbajului cu care...

B: cu care gândul acesta rebel, radical, restituie iluzia fundamentală a lumii și limbajului și prin care el, gândul acesta, lucrează... Un gând anti-gravitațional care caută să ajungă la o „excentricitate” a realității, o atracție globală a vidului către periferie...

G.M.: transformată, implementată, în lumea atât de familiară a „văzului”, „auzului”, „mirosului” ș.a.m.d. „obișnuite” din care noi, fără să știm cum, ne-am desprins. Și acționează acolo și acum prin rețele multiple *wireless* din care orice protecție *firewall* care mai are pretenția de a păstra secretul personalității și subiectivității a devenit și ea o iluzie. Fiecare „nod”, dintre milioanele, miliardele, miliardele de miliarde, al unei astfel de rețele fiind câte un Gracchus care nu mai plutește dezorientat, la nesfârșit, pe apele Styxului între două lumi ci face parte, simultan din ambele fără nici o ieșire, identic cu el însuși și identic cu toți ceilalți...

*

Aici m-am trezit. Intrând într-un alt coșmar. Mai „coșmăresc”. Nu cumva ceea ce ne-a făcut, pe mine și pe Baudrillard, să „percepeam” anterior, împreună cu Gracchus devenit „fir de nisip”, nu există de fapt decât în „realitatea” percepției noastre absurde ? Care este rodul Creației de nivel superior și care se joacă cu noi ! Jocul acesta nu este cumva conceput astfel încât Divinitatea să scape de singura ei posibilă moarte și anume plictisul? Și de aceea nouă, „creațiilor”, ni s-a dat aparent *cheia* jocului – ironie la puterea *aleph*²⁹ a unui singur univers – cheie pe care noi o căutam mereu, uneori fără să știm? Având iluzia că găsirea acestei chei ne poate face Dumnezei în locul Creatorului nostru, jocul având în el *cheia* propriei distrugerii. Deci având miză?

Sau și mai abominabil. Chiar dacă vom găsi o astfel de *cheie*, nu va fi cumva decât, pur și simplu, un *simulacru* al ei? Pentru că niciodată nu vom putea să luăm locul Creatorului! Deoarece o astfel de „parolă”, „cod genetic” etc., se schimbă încontinuu. Printr-o ironie absolut supremă, la puterea unui *tau*³⁰ de *aleph-uri* ale unor universuri transfinite numărabile. Fiind definitiv condamnați să rătăcim într-un deșeu nesfârșit în care „regulile jocului” se schimbă *instantaneu*. Nefiindu-ne acordată nici o șansă de a deconspira ceea ce, într-adevăr, este o *crimă perfectă*. Inclusă în „Logosul Divin” heraclitean. Care demistifică acum superba, „dată o dată pentru totdeauna”, „imuabil-neschimbătoarea” Lumea a Ideilor (poveste) platoniciană. Cea care ne-a vrăjtit manipulându-ne de peste două mii cinci sute de ani. Și nu ne mai rămâne decât altă manipulare. Și anume să urmăm inconștient și plini de speranță, soluția pe care o propune Baudrillard, râzându-și în barbă, că ne-a creat o nouă iluzie „creaționistă”. Pentru că spune el: ” Noi trebuie să prindem în capcană realitatea, noi trebuie să mergem mai repede decât ea. Ideea de a merge mai repede decât propria noastră umbră. Cuvintele merg mai iute decât semnificația. De fapt, noi suntem orfani de o realitate care sosește prea târziu și care este numai, ca și adevărul, un raport oficial decalat în timp”. Și proștii îl cred, crezând totodată în „redemptivitatea” (izbăvitoare) a artei în general redusă la *text*. Producând, în numele unei „libertăți” (care însă este condiționată, libertatea unor automate stohastice) șiruri de cuvinte mereu noi, abracadabrante, la nesfârșit. În speranța că din delirurile (sistematizate) patologice, va rămâne, din pură întâmplare, ceva care să se potrivească cât de cât cu *cheia* originală și originală aleatoriu - ubicuă care, chipurile, produce noi și noi „realități”. Realități ale căror aceste șiruri de cuvinte le sunt vestitori. Ca apoi el, Baudrillard, să revină mefistofelic: „Nu știm cum stau lucrurile cu virusii, care le este destinația, dacă au vreuna. Mai mult ca sigur, tocmai pentru că nu au destinație au o eficacitate atât de tulburătoare. Apariția bruscă a unei cauzalități indeterminate pune totul sub semnul întrebării. Brusc, gândirea trebuie și ea să devină virală. Cu tot ce-i mai bun și mai rău în asta”.. Și aceiași proști, trezindu-se, rămân din nou gura căscată. Și, de astă dată, fără replică. Lăsându-se furați de o asemenea „gândire virală” cu toate „consecințele” ei pe care le și acceptă. În lumea „plată, liniștită, calmă și funcțională a comunicării” unde „Obscenity begins when there is not spectacle, no more stage, no more illusions, when everything becomes immediately transparent, visible, exposed in the raw and inexorable light of information and communication. We no longer partake of the drama of alienation, but are in the extasy of communication”, care a devenit acum „Lumea noastră cea de toate zilele” - un simulacru.

²⁹ Oskar Beker, „Fundamentele matematicii” (Partea C. Teoria mulțimilor –texte de Georg Cantor, „Fundamentele unei teorii generale a varietăților (1883)”, ed. Științifică, 1968.

³⁰ Oskar Beker, Op. cit.

Partea 2: Trei discuții virtuale ratate pentru că invitații nu au mai venit

6. Epistemologia fără subiect cunoscător

1.

“Epistemologia fără subiect cunoscător”?

Există așa ceva? Karl Popper³¹ ne spune că da. Pentru că, zice el:

„Principala temă a acestei expuneri va fi ceea ce adesea am numit, în lipsa unui nume mai bun, *lumea a treia*... prima [ar fi] lumea obiectelor fizice; a doua, lumea stărilor de conștiință, sau a stărilor mentale, sau, poate, a dispozițiilor comportamentale pentru acțiune; și a treia, lumea conținuturilor obiective de gândire, în special ale gândurilor științifice...” și, mai departe: „ceea ce eu numesc lumea a treia are, indiscutabil, mult în comun cu teoria lui Platon a formelor sau a ideilor...”; ca, apoi, să se distanțeze categoric de Platon: „Lumea a treia a lui Platon era divină; ea era neschimbătoare ...Astfel, există o mare prăpastie între aceasta și lumea a treia a mea: lumea a treia a mea este o operă a omului și este schimbătoare. Ea conține nu doar teoriile adevărate, ci pe cele false și, în special, problemele deschise, conjecturile și respingerile”. Și, în fine: „lumea a treia [a lui Popper] este în mare măsură autonomă, deși în mod constant noi acționăm asupra ei și suntem influențați de ea: ea este autonomă în ciuda faptului că este produsul nostru și că are un puternic efect de *feedback* asupra noastră, adică asupra noastră *qua* locuitori ai lumii a doua [i.e. a stărilor de conștiință, etc.] și chiar a primei lumi [i.e. a obiectelor fizice]”

Teoria lui Popper pare a avea asupra noastră efectul unei evidențe de necontestat dacă nu ținem seama de condiționările la care am fost supuși, începând cu secolul al XIX, de “cuceririle” științei și tehnologiei. Și totuși...

2.

Această lume a treia popperiană redeschide, în subtext, celebra ceartă a *universaliiilor*. Care, începută în Evul Mediu, mocnea acutizându-se și făcându-și loc tot mai insistent ca să re-apară, insidios, mai întâi în modernismul târziu ca apoi să izbucnească în postmodernism. Este vorba de opoziția “subiectiv – obiectiv”.

3.

Nominalismul, punând accentul pe *subiectiv*, nega orice existență a ideilor generale, atât în lucruri cât și în afara lor. Și aceasta deriva, cum spuneau nominaliști, din analiza limbajului în mecanismul gândirii. Analiză care, în timpul nostru, generează discuții interminabile în cadrul filosofiei analitice axată, mai ales, pe analitica limbajului. Amorsată de Frege³² și

³¹ Karl Popper, „Epistemologia fără subiect cunoscător”, în „Logic, methodology and philosophy of science III”, Proceedings of the Third Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science, North_Holland, Amsterdam, 1968.

³² Gotlob Frege „Scrieri logico-filosofice”, ed. Științifică și Enciclopedică, 1977

Russel³³ și exacerbată de Wittgenstein³⁴ în ‘Tractatus logico-filosoficus’ și, mai ales în scrierile sale târzii cunoscute sub numele de Wittgenstein II³⁵.

4.

Plecând de la limbaj, nominaliștii (în jurul anilor 1300) ajung la opinia că logica are ca obiect expresia gândirii și, în nici un caz gândirea ca atare. Adică natura logicii este verbală. Și tocmai datorită faptului că limbajul este un mijloc de comunicare, de înțelegere între oameni, el cuprinde cu necesitate anumiți *universali* pentru că, altfel, comunicarea nu ar putea fi posibilă. În schimb gândirea, cu structurile sale profunde, care nu pot fi transpuse izomorf în limbaj (adică nu poate exista o identitate între aceste structuri profunde și cele exprimate prin limbaj), ea, gândirea este absolut individuală și, prin urmare, subiectivă. Iar o astfel de subiectivitate este consecința faptului că fiecare ființă umană percepe lumea într-un mod absolut unic. Și acest lucru (natura verbală a logicii) pare oarecum firesc, dacă ținem seama de faptul că, de la Aristotel citire, la baza logicii stau categoriile sale (în număr de 10) care au fost calchiate pe categoriile gramaticale ale limbii grecești: esența (devenită substanță) ar corespunde substantivului; calitatea, adjectivului; cantitatea, numelui numeralilor; relația, tuturor formelor comparative și relative; timpul și locul, adverbilor de timp și de loc; acțiunea și pasiunea, verbelor active și pasive; situația, verbelor intransitive; posesia, perfectului grec, care exprimă acțiunea deja săvârșită³⁶

5.

Se vede ușor că un asemenea punct de vedere se opune categoric celui popperian, atunci când acesta vorbind despre obiectele artificiale create de om (lumea (sa) a treia fiind plină de astfel de obiecte chiar dacă ele prezintă un caracter abstract) arată că putem învăța mai mult asupra comportării producerii prin studierea produselor în sine decât putem învăța asupra produselor prin studierea comportării producerii. Și adaugă: „această teză... poate fi descrisă ca o teză antibehavioristă și antipsihologistă ...[pentru că] fiind cauzală, abordarea subiectivă [behavioristă / psihologistă] poate să pară mai științifică decât abordarea obiectivă care ar pleca mai degrabă de la efecte decât de la cauze. Deși admit că structurile obiective [printre altele și cele ale lumii a treia popperiene] sunt produse ale comportamentului, susțin că argumentul este greșit. În toate științele, abordarea obișnuită este de la efect la cauze. Efectul generează problema – problema de explicat, *explicandum-ul* – și omul de știință caută să o rezolve construind o ipoteză explicativă”³⁷. Însă dacă ne referim la limbajul (natural) care, nu-i așa, este și el un obiect artificial creat de om, este posibil să ne vină în minte aforismul lui Malagrida (care constituie motto-ul unuia dintre capitolele din „Roșu și negru” al lui Stendhal): „La parole a été donnée à l’homme pour cacher sa pensée”. Și acest lucru îl dovedește cu prisosință psihanaliza și psihologia abisală, pe linia Freud, Jung, Lacan etc. . Deși Popper ar putea să strâmbe din nas considerând o astfel de abordare drept “psihologistă” și nu “științifică”.

6.

³³ Bertrand Russell, “Problemele filosofiei”, ed. All, 2004

³⁴ Ludwig Wittgenstein, “Tractatus Logico-Philosophicus”, Humanitas, 1991

³⁵ Ludwig Wittgenstein, „Cercetări filosofice”, ed. Humanitas, 2003

³⁶ Anton Dumitriu, „Istoria logicii”, ed. Didactică și Pedagogică, 1969

³⁷ Popper, op. Cit.

Cel mai calificat nominalist al vremii sale (Evul Mediu) este socotit Wilhelm de Occam (1287 – 1347). După el „nu există în afară de exprimarea prin limbaj a intelectului nici o realitate universală care să existe, fie prin ea însăși, fie printr-un element adăugat (real sau al rațiunii), în orice mod am înțelege acest universal sau l-am considera; existența universalilor este tot atât de imposibilă, pe cât este de imposibil ca un om să fie măgar”³⁸ Iar corolarul teoriei sale este că actul percepției sesizează numai individualul, iar generalul este dat de abstractizarea exprimată prin limbaj. Cu alte cuvinte, „universalul nu există în afara producției intelectului (i.e. a limbajului), ca o substanță, căci atunci fiecare lucru concret ar fi un *universal*”³⁹.

Deși mult mai puțin cunoscută decât teoria lui Locke, sintetizată în “*esse est percipi, non percipi est non esse*”⁴⁰ sau decât teoriile lui Berkeley și Hume care stau la baza empirismului în cadrul “Psihologismului logic”, teoria lui Thomas Hobbes, continuator al tradiției nominaliste care a culminat cu Occam (și continuă și azi irumpând în empirismul pozitivist și, de aici, în postmodernism), poate fi rezumată astfel⁴¹:

- (1) cunoașterea pornește de la percepții care produc senzații;
- (2) senzațiile sunt schimbări care au loc în creier;
- (3) senzației i se substituie în conștiința noastră o imagine;
- (4) imaginii i se substituie cuvinte;
- (5) logica studiază legăturile dintre cuvinte.

Iată ce scrie Hobbes (citată de Dumitriu): „Un nume este un sunet al vocii întrebuințat arbitrar ca un semn destinat să reamintească spiritului o reprezentare oarecare relativă la obiectul căruia i s-a dat acest nume... [astfel] există două feluri de științe: una este știința originală, care ne vine prin simțuri ... iar cealaltă, conștiința adevărului propozițiilor și a numelor ce se dau lucrurilor...; prima este experiența efectelor produse asupra noastră de lucrurile exterioare; a doua este experiența pe care oamenii o au în legătură cu întrebuințarea proprie a numelor în limbaj”

Cum poate fi comentată teoria lui Hobbes?

În primul rând nu se specifică la cel fel de *percepții* se referă Hobbes. Prin tradiție, chipurile “intuitiv” (dar e vorba de aici, pur și simplu, de o condiționare produsă de tradiția contextului nostru – n-o să intru aici în amănunte asupra formării acestei tradiții) noi subînțelegem automat că este vorba de percepțiile realizate prin simțurile comune (văz, auz, miros...etc.) pe care, astăzi le ia în considerare empirismul (pozitivist). Dar, încă o dată, Hobbes nu specifică în nici un fel că ar fi vorba numai de acestea și că, eventual, nu ar putea fi luat în discuție și un *simț interior* despre care, în mod diferit, vorbesc, pentru prima dată în Antichitate, Platon și Aristotel. Și care, plecând din *interior*, printr-un fel de *intro-deschidere*, poate pătrunde într-o altă *realitate* exterioară, ascunsă, dar la fel de “reală” ca și cea percepută prin simțurile comune.

În al doilea rând, se face o demarcație netă între un *adevăr ontologic*, dat de “percepții” (discutabil totuși pentru că tot tradiția, dar și propria experiență, ne învață că “simțurile pot înșela”, mai ales când este vorba de simțurile comune – nu voi intra aici în apriorismul

³⁸ Wilhelm Occam, „Part I of the Summa Logicae”, University of Notre Dame Press, 1974

³⁹ Occam, op. cit.

⁴⁰ John Locke, „Eseu asupra intelectului omenesc”, ed. Științifică, 1968

⁴¹ Dumitriu, op. cit.

kantian referitor la perceperea spațială și temporală și la întreaga teorie a apriorismului său) și cel *logic* care se referă la discursivitate prin intermediul limbajului. Astfel, dacă ne vom exprima acum „axiomatic”, putem spune că adevărul ontologic, sub formă de premise / postulate / axiome și reguli de inferență stă la baza oricărui sistem, să-l numim generic de *gândire* și el (acest adevăr) nu este, în nici un fel, demonstrabil. În schimb *adevărul logic* este controlabil (și demonstrabil). În sensul că, dacă se aplică corect un setul de “reguli de inferență”, se vor obține, de regulă, propoziții care nu contrazic *adevărul ontologic* (pentru simplificare, voi face abstracție de propozițiile indecidabile – a se vedea teoremele lui Gödel).

În fine și în al treilea rând – consecința cea mai importantă – rezultă că *universalii* nu pot apare decât în cadrul comunicării prin limbaj (natural) pentru că altfel oamenii nu s-ar mai putea înțelege între ei. Iar o astfel de comunicare prezintă un mare grad de relativitate deoarece chiar *adevărul ontologic* ce se dorește a fi transmis indirect prin limbaj este relativ datorită unor percepții înșelătoare sau, în anumite cazuri, chiar distorsionat prin adoptarea unor axiome care, uneori, caută să-l ascundă. Și, în acest fel, se ajunge, pur și simplu, la solipsism. Sau la ceea ce a fost numit “paradoxul incomunicabilității” (prin limbaj natural discursiv) pus în evidență, în secolul trecut, simultan și independent, de către Wittgenstein, Saussure și Croce⁴².

7.

Revenind acum la Popper, nu putem să nu observăm cum își dă singur, în finalul lucrării sale, lovitura de grație. Căci recunoaște: „Un studiu epistemologic... arată că foarte adesea oamenii de știință nu revendică adevărul coniecturilor lor sau că ei îl “cunosc” în sens subiectiv... sau că ei cred în ele. Deși ei nu revendică în general că ei “cunosc” [în sens subiectiv], ei acționează în cadrul programelor lor de cercetări pe baza ghicirii a ceea ce este și a ceea ce nu este fructuos... Cu alte cuvinte, oamenii de știință acționează pe baza ghicirii sau, dacă vreți a unei credințe subiective (întrucât putem numi astfel baza subiectivă a unei acțiuni) asupra a ceea ce promite să ducă la creșterea în lumea a treia a cunoașterii obiective”. Cu alte cuvinte, ei acționează pe baza a ceea ce numim, în sensul cel mai general “intuiție” (fără a reduce “intuiția” numai la cea care provine din experiențe perceptive pe baza celor simțurilor comune). Sau, mai precis, ei acționează pe baza a ceea ce am putea numi percepții prin intermediul unui “simț interior” pentru a stabili noi axiome / premise / postulate pe baza cărora să poată exprima apoi prin limbaj discursiv, adică în mod “logic” și indirect, rezultatul unor noi adevăruri “ontologice”. Și atunci nu te poți împiedica să nu recunoști că întreaga “lume a treia” popperiană este “plin – îmbibată” în toți “porii” (interstițiile) discursivității sale de cel mai pur subiectivism încă de la naștere și pe tot parcursul “dezvoltării” sale. Iar astfel “obiectivismul” unei asemenea lumi devine superfluu.

8.

Dar oare întreaga cunoaștere umană se reduce, poate fi redusă numai la cunoașterea “științifică” exprimabilă (transmisibilă / comunicată) până nu demult (începutul secolului trecut) doar printr-o logică “aristotelică” ? Răspunsul (“Nu”) este de o evidență banal-trivială. Și este de o asemenea evidență în măsura în care există cunoaștere “mistică”, “artistică”, “filosofică”... Fiecare pârând a putea fi exprimată prin tipuri specifice de “logică” deși astfel

⁴² Tullio de Mauro, „Introduzione alla semantica”, ed. Laterza, Bari, 1970.

de “logici” nu au fost (încă?) formalizate. Căci este suficient, de exemplu să amintim, printre altele, logica “apofatic – catafatică” (Losky – Stăniloae) și / sau logica “dogmatică” (Blaga) în teologia creștină, logica lui “Hermes” (Noica), logica “fenomenologicului” (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty etc.), logica “inconștientului” (individual și colectiv, deci a psihologiei abisale), logica “anarhetipală”⁴³ care, în cadrul postmodernismului pare a governa exprimarea unei imaginații dezlănțuite frizând patologicul... Ca să nu mai vorbim de faptul că în chiar inima științei, începând încă din prima jumătate a secolului trecut, odată cu apariția fizicii atomice și apoi subatomice (cuantice), asistăm la o adevărată inflație de “logici” (pe care nu o să le mai enumer) culminând, în zilele noastre cu așa numitele logici “paraconsistente”⁴⁴. Ce ne spun toate acestea? În primul rând că limbajul natural este extraordinar de flexibil pentru a suporta exprimări “logice” ale gândirii de o diversitate greu de închipuit. Și, în al doilea rând, că la baza oricărei “logici” și a unui “adevăr” de o asemenea natură stă, întotdeauna, un “adevăr ontologic” relativ și subiectiv.

9.

Rămâne o problemă deschisă: oare acea „Lume a treia” popperiană ce pare a fi o submulțime a „Lumii ideilor” platoniciană, dar nu una statică, imuabilă, dată o dată pentru totdeauna, ci una cu un anumit heraclitism introdus chiar de Platon în Dialogurile sale târzii, este chiar o „invenție” a omului; sau doar o „descoperire” în marș?

Discuția pe această temă va continua în următoarele două capitole. Fără a se propune un răspuns tranșant.

7. Deleuze: Jocul Ideal

1.

Câți dintre noi, urmându-l pe Lewis Carroll, nu ne-am delectat, în copilărie, cu aventurile lui Alice? Dar câți dintre aceștia și-au închipuit vreodată că ar putea face parte dintr-un Joc al lui Alice, ce pare ideal, așa cum spune Deleuze⁴⁵? Joc ideal care, cred că nu greșesc afirmând, că stă la baza discursului deleuzian, constituind nucleul acestui discurs.

2.

Să ne imaginăm că Alice este în Țara Oglinzilor. În stânga, având o oglindă ce deformează; în dreapta - una normală. Și privește simultan, cu coada ochiului stâng, la cea din stânga și cu coada ochiului drept, la cea din dreapta. (Să nu-mi spuneți că nu se poate! Ce, nu există posibilitatea ca unii dintre noi să se uite „cu un ochi la faină și altul la slănină?”).

Ce va vedea, în același timp, în stânga și în dreapta? În stânga – chipul său deformat; în dreapta – chipul său obișnuit. Există, în dreapta, trecutul și în stânga, viitorul. Între ele –

⁴³ A se vedea Richard Rorty, „Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, vol. 1”, Cambridge University Press, 1991 precum și Corin Braga, „De la arhetip la anarhetip, Polirom, 2006

⁴⁴ I. Lucică și alții, „Ex falso quodlibet, studii de logică paraconsistentă”, ed. Tehnică, 2004

⁴⁵ Gilles Deleuze, „The Logic of Sense” New York: Columbia University Press, 1990.

nimic. Prezentul, ca interval de timp cu durată, a dispărut. Este vorba de o transformare dinamică, fulgerătoare, a uneia și aceleiași persoane.

Este chiar absurdă povestea? Priviți două fotografii ale aceleiași persoane. Una din tinerețe și una la maturitate. Anumite caracteristici rămân. Ceea ce ne facem să recunoaștem persoana deși ea s-a schimbat. Ca și în cazul unei caricaturi. Asemenea schimbări în care se păstrează un invariant, se numesc, în matematică, „topologice”. Pentru a înțelege mai bine ce vreau să spun luați o fâșie de hârtie și lipiți-o la capete, fără s-o răsuciți. Înainte de lipire și după a rămas constant faptul că nu putem să trecem de pe o suprafață a fâșiei pe alta. Aceasta este o schimbare topologică. Răsuciți acum fâșia înainte de a o lipi. Se obține o cunoscută bandă Möbius (numită, adesea și un monstru matematic). Înainte de lipire, ca și în cazul precedent, nu puteam trece de pe o față pe alta. După, da; nu mai știm dacă ne aflăm pe suprafața interioară sau pe cea exterioară! Avem de-a face cu o schimbare ne topologică.

Revin la cele două fotografii. În acest caz, în raport cu oglinzile lui Alice, intervine timpul cu durată pe care suntem obișnuiți să-l numim chiar „timp”. În cadrul căruia, într-un șir de intervale mai mici decât ceea ce am putea numi „infinitezimale”, au apărut acțiuni care au condus la schimbări insesizabile. Ne putem imagina astfel de intervale? Reamintim că unul infinitezimal tinde către zero. Ei bine, unul și mai mic nu poate fi decât, pur și simplu, zero. Astfel de intervale fulgerătoare, instantanee, practic fără durată sunt cele ale unui timp numit „Aion” de către Deleuze.

O scurtă paranteză. Ca orice filosof care se respectă – și Deleuze nu face excepție – el pare a schimba, potrivit scopurilor sale, semnificația Aionului lui Jung. La Jung, Aionul este considerat arhetipul Sinelui (*Selbst*), care se referă la totalitatea integrată armonică a potențialităților psihice ale individului⁴⁶. Dacă săpăm mai adânc, Aionul lui D. este însă mult mai apropiat, dar nu identic, de ceea ce René Guénon numește „Tatăl vârștelor sau al ciclurilor de existență (acesta este sensul propriu și primitiv al cuvântului latin *saeculi*, ca și al grecescului *aion* și al ebraicului *olam*)”⁴⁷. Și, mai precis, de ceea ce arată același Guénon în legătură cu simbolismul lui Ianus : „Din punctul de vedere care leagă simbolismul lui Ianus de timp, trebuie făcută o remarcă foarte importantă: între trecutul care nu mai este și viitorul care nu este încă, adevărata față a lui Ianus... nu e, după cum se spune, nici una, nici cealaltă dintre cele care se pot vedea. Într-adevăr, această a treia față este invizibilă, pentru că [aici este vorba de o] clipă insesizabilă; dar atunci când ne ridicăm deasupra condițiilor acestei manifestări tranzitorii și contingente,... [vedem adevărata] realitate”⁴⁸.

Închei paranteza.

3.

În opoziție cu Aionul, Deleuze ia în considerare alt timp - „Chronosul”.

Astfel, conform Chronosului, „numai prezentul există într-un timp infinit ca durată. Trecutul, prezentul și viitorul nu mai sunt trei dimensiuni ale timpului; numai prezentul umple acest timp. Dar, pe de altă parte, fiecare dintre noi trăim într-un timp limitat. Trecutul, prezentul și viitorul aparțin unui astfel de timp limitat”⁴⁹. Și totuși unii dintre noi *experimentează*, într-un

⁴⁶ A se vedea Jung, „Aion - Contribuții la simbolistica sinelui”, ed. Trei, 2005

⁴⁷ René Guénon, „Simboluri ale Științei Sacre”, Humanitas, 2008

⁴⁸ Guénon, op. cit.

⁴⁹ Gilles Deleuze, op. cit.

astfel de timp, ceva *veșnic*; fie că i se spune Divinitate sau Haos sau Ființă, Sine Suprem, Suflet... fără a avea nici un fel de argument pentru a-i contrazice. Și El, acest *Ceva*,"nu reprezintă trecut și viitor și doar un prezent relativ". Și nu spunem „există” ci „Este” „tocmai pentru că trăim în acest timp limitat. Dar Chronosul nu reprezintă un asemenea prezent relativ. El include aceste prezenturi. „Chronosul este de fapt o încapsulare a prezenturilor relative care devin *centru* cu Divinitatea/ (Haosul/Ființa/Sufletul/Sinele...) circumferință a unei anvelope ce îl înfășoară”⁵⁰.

A fost vorba, în cele anterioare, de o interpretare cu accente psihologice a Chronosului. Deocamdată să ne mulțumim cu ea. Mai târziu vom vedea și altă interpretare, cu pretenție de „obiectivitate”, complementară, propusă tot de Deleuze.

4.

Aceste două cuvinte – Aion și Chronos – constituie împreună cheia de boltă a construcției „Joc Ideal”. Urmate de încă două: „Eveniment” și „Singularitate” care o consolidează.

5.

Atât Evenimentul cât și Singularitatea, în concepția lui Deleuze, sunt efecte ale acțiunii Haosului. „Un Haos genial” va spune el⁵¹.

De fapt, dacă privim mai atent discursul deleuzian, nu există diferență de natură între „Eveniment” și „Singularitate”. Căci:⁵² „Evenimentul și singularitatea sunt același lucru...Pe de o parte există partea evenimentului care este realizat și îndeplinit; pe de altă parte, există partea evenimentului care nu poate realiza terminarea sa...”. Ca, de exemplu, în cazul morții unde „există ... actualizare și contra-actualizare.... Fiecare eveniment ... este abisul prezentului, timpul fără prezent cu care eu nu am nici o relație, prin care eu sunt. Deci în care eu nu pot să mor Dar, în același timp, este imposibil să mă protejez. În acest abis eu mor – dar eu nu încetez să mor și nu mai reușesc niciodată să moar..... „Eu” devin *singularitate impersonală*, preindividuală, Eu sunt eveniment pur în care se moare în același fel în care se naște. Splendoarea acestui „Eu” este splendoarea evenimentului însuși a celei de a patra persoane singular. Aceasta deoarece nu există evenimente private, particulare sau generale nici individuale și nici universale. Fiecare lucru este *singular* și astfel în același timp colectiv și privat, particular și general, nici individual și nici universal.”⁵³

Prin urmare „Singularitatea” este doar un sort de „Eveniment” în condiții limită; alt sort sau tip fiind un „Eveniment Simplu”.

Ca să înțelegem mai bine despre ce este vorba, să ne închipuim o banală curbă care reprezintă grafic, în plan sau în spațiu, o evoluție a unei funcții de timp, în care fiecare punct este un *eveniment*. Ei bine, atât timp cât o astfel de evoluție este normală, totul este O.K. Fiecare punct al curbei – eveniment simplu - va fi relativ identic cu precedentul și următorul, dar și diferit în raport cu locul pe care îl ocupă în spațiu și timp. Dar nu numai atât. Pentru că, de la un punct la altul apare și o transformare (inesizabilă) de structură; o transformare, însă, topologică care păstrează ceva invariant. Atât identitatea relativă dar și diferența de la un

⁵⁰ Guénon, op. cit.

⁵¹ Gilles Deleuze, „Diferență și repetiție”, ed. Babel, 1995.

⁵² Deleuze, „The Logic of Sense”.

⁵³ Guénon, op. cit.

punct la altul este dată de funcție. Putem spune că apare, acum, în locul unei *identități statice* - simplă oglindire sau simetrie (așa cum suntem obișnuiți să gândim simetria în mod static) - o *identitate/simetrie dinamică* sau o „repetiție cu diferențe” cum zice D.⁵⁴. Cine intervine pe parcursul evoluției normale pentru a păstra o astfel de identitate dinamică de la un punct la altul? Evident, acțiunea Haosului în intervalul fără durată al Aionului în care sunt favorizate astfel de evenimente simple. Să ne imaginăm acum că în evoluție apare o inflexiune a curbei sau chiar o ruptură (moarte sau începutul unui nou șir de evenimente simple) - o singularitate. Semnificația? Apare, tot prin acțiunea Haosului în „intervalul” (instantaneu) al Aionului care favorizează, de data asta, un eveniment catastrofic. Această analogie propusă de Deleuze, dar în mod încifrat (în stilului său propriu), îmi permite să o extind. Dacă ne referim acum la interacțiunile care au loc în domeniul particulelor subatomice, se știe că în cadrul unor asemenea interacțiuni, în mod obișnuit se păstrează și aici ceva constant: de exemplu, suma sarcinilor electrice sau a spinurilor particulelor care intră în interacțiune este egală cu aceeași sumă a sarcinilor electrice/spinurilor particulelor la ieșire, deși particulele rezultate și numărul lor sunt altele decât cele care au intrat în proces. Și fizicienii vorbesc, în acest caz, tot de o „simetrie” (dar uită să adauge și „dinamică”). Mai mult, când constanța amintită nu mai apare, se vorbește, tot în fizică, de „ruperi de simetrie”. Dar fizicienii iar uită (sau se fac că uită) de misterul care îl reprezintă chiar procesul de interacțiune. Ei bine, în termenii lui Deleuze, putem asimila un asemenea proces cu o acțiune fulgerătoare, instantanee a Haosului în cadrul Aionului.

6.

Este cazul să adâncim puțin ce se întâmplă în *timpul fără durată* (Aion) în care se produce un eveniment.

În primul rând, așa cum au fost prezentate lucrurile, am privit din perspectiva suprafeței. Haosul acționează, însă, din profunzimi. Dar să lăsăm pentru mai târziu ce se întâmplă acolo în „Jocul Ideal”.

În al doilea rând, extrem de interesantă, după Deleuze, este conștientizarea fulgerătoare (termenii cei mai potriviți sunt cel de „insight” sau „awareness” din engleză) care poate apare în timpul unei singularități catastrofice. Cum ar fi cea din timpul unei bătălii dintr-un război pe viață și pe moarte. Este un experiment mental greu de imaginat. Și, prin urmare, discutabil, dar nu imposibil. Și foarte important pentru asigurarea coerenței gândirii deleuziene.

Care ar fi acest experiment?

„Dacă bătălia (lupta) nu este un exemplu al unui eveniment printre altele, ci chiar un Eveniment (Singularitatea Catastrofică) în esența sa, aceasta este deoarece actualizarea se petrece în diverse maniere și deoarece fiecare participant poate percepe la diferite niveluri această actualizare în prezentul variabil al fiecăruia”⁵⁵. Astfel, pentru majoritatea combatanților apare inconștientă afectivă care dictează lașitatea sau curajul. Dar este posibil, în cazuri de excepție, să apară o percepție impersonală. Deleuze o numește a „celei de a patra persoane singular”. O asemenea stare a conștiinței „pe care s-o numim *indiferență* este (poate fi) prezentă în rănirea mortală a soldatului când acesta nu mai este brav sau laș, ci mai curând în afara locului în care evenimentul se petrece. Această intuiție (și percepție) este distinctă de

⁵⁴ Deleuze, op. cit.

⁵⁵ Deleuze, op. cit.

orice intuiție empirică. Este, într-un fel, similară cu bătăliile imaginate de Lewis Carroll în care o mare agitație inutilă, o imensă întunecime și răceală se întinde peste combatanți care îi separă și îi strânge la un loc în ordinea de a-i face mai îndistincți... [Ea este] calmul și indiferența cerului gol. ... Ea nu are alt prezent decât cel am unei instantaneități mobile care o reprezintă, întotdeauna divizat între trecut și viitor, formând ceea ce trebuie numit contra-actualizare. Într-un caz este viața mea care pare prea friabilă pentru mine și dispare (alunecă) într-un punct care, în detrimentul relației cu mine, a devenit prezent. În alt caz este ca și când aș fi prea slab pentru viață, este viața care alunecă peste mine împrăștiind toate singularitățile fără a avea vreo relație cu mine nici cu un moment determinabil ca prezent, cu excepția unei instantaneități impersonale care este divizată între un viitor ce încă n-a venit și un trecut ce încă nu s-a dus ...”

Diferența dintre un „Eveniment simplu” și unul „catastrofic” este că, în cazul celui de al doilea, poate apare o conștientizare gen „persoana a patra singular” ceea ce poate conduce la o percepere „obiectivă”, delimitată net de orice subiectivitate, a esenței Evenimentului generat de Haos în intervalul fără durată, instantaneu, al Aionului, a indiferenței sale abominabile, în timp ce în primul caz nu se conștientizează în nici un fel o asemenea esență.

O astfel de percepție „impersonală” a celei de „a patra persoane singular” este de un ironism tragic infinit mai mare decât orice teorie ironistă postulată de alți teoreticieni ai ironismului (a se vedea, de exemplu, cea a lui Rorty⁵⁶). Este conștientizarea faptului că există un Singur Actor-Regizor iar restul nu sunt decât figuranți într-o piesă care se joacă la nesfârșit, aparent fără nici un fel de reguli, așa cum se va vedea în paragraful următor. Sau, mai precis, după reguli pe care le știe doar singur Regizorul-Actor.

În al treilea rând, discursul lui Deleuze, ce pare alunecos și retoric, este departe de a fi ceva de natura unei gândiri necontrolate. Dimpotrivă, el este un cod argumentativ bine încheiat. Iar pentru cel care va face efortul de a-l înțelege, strategia autorului i se clarifică. Și anume: (a) se folosesc cunoștințe *up to date* și argumente - în afara celor strict filosofice - și din alte varii domenii: psihologie, literatură, chiar și teologie, ca să nu mai vorbesc de matematică, etc.; (b) cartea „Logica sensului” (apărută în 1969) de care mă ocup, în mod special, în acest text și care vizează „Jocul Ideal”, este a doua dintre cele două lucrări ce pot fi considerate fundamentale ale lui D. și e pregătită cu minuțiozitate pe prima, „Diferență și repetiție” (care a apărut în 1968). Iar „Jocul Ideal” poate fi considerat nucleul întregii concepții deleuziene; (c) în „Logica sensului” toate capitolele au drept țintă tocmai conturarea „Jocului” menționat și expunerea unora dintre consecințele acestuia, altele fiind dezvoltate în „Diferență și repetiție”. Dar nu numai. Ci și în lucrările anterioare și posterioare „Logicii sensului” și „Diferenței și repetiției”, cele mai cunoscute fiind cele scrise împreună cu psihiatrul Félix Guattardi dintre care se detașează „Capitalism și schizofrenie”⁵⁷.

În fine, în al patrulea rând, trebuie să cer scuze și îngăduință cititorului pentru modul în care am abordat acest text căutând să mă transpun, cât mi-a stat în putință (fiind conștient de precaritatea reușitei mele), în modul și stilul lui Deleuze extrem de inventiv, înzestrat cu originalitate, despre care Foucault a declarat: „într-o bună zi, acest secol XX va fi cunoscut ca deleuzian”⁵⁸. Asta nu înseamnă însă că trebuie să fiu de acord - și nici nu sunt, cum se va vedea până în final - fără discernământ, cu acest discurs.

⁵⁶Richard Rorty, „Contingență, ironie și solidaritate”, All, 1998.

⁵⁷Gilles Deleuze, Félix Guattardi, „Capitalism și schizofrenie – Anti-Oedip”, Paralela 45, 2008.

⁵⁸ Foucault, citat în David Bentley Hart, „Critica ontologiei lui Deleuze”, în „Idei în Dialog”, nr. 12 (51), decembrie 2008.

7.

Am ajuns, în fine, la „Jocul Ideal”. Dacă cele relatate anterior se desfășurau la vedere, adică la Suprafață, un astfel de „Joc” se desfășoară în Profunzimi. Iar la suprafață apar numai vagi urme (efecte) ale acestuia.

Pentru a-l descrie, Deleuze apelează la Presocratici, Nietzsche și... Alice în Țara Minunilor a lui Lewis Carroll.

„Filosofii presocratici nu ies din peșteră; din contră, ei gândesc că nu s-au implicat suficient în terenul care tinde să-i înghită.

Presocraticii s-au plasat în interiorul cavernei și al vieții, în adâncimi. Ei caută secretul apei și focului. Și în cazul lui Empedocle ce sparge statuile, ei filosofează cu ciocanul, ciocanul geologului și cel al speologului. În curgerea apei și a focului, vulcanul scuipe afară o singură reamintire a lui Empedocle – sandala sa conducătoare. Pentru a învinge sufletul platonician, sandala lui Empedocle i se opune; probând că el a fost pe pământ.

Sub bătaia aripilor lui Platon aici există o corespondență cu lovitura de ciocan pre-socratică.... Prin lovitura adâncă a lui Nietzsche, ca o reală re-orientare a filosofiei, redescoperirea pre-socratică trebuie să fie revigorată în filosofia viitorului.... [Mai mult] se dovedește, prin N., că 'Sub fiecare cavernă există alta, mai adâncă... Există o lume vastă, străină, bogată sub suprafață și un abis pe care se sprijină orice fundație' (Bachelard)... Nietzsche a fost în stare să redescopere adâncimile după ce a cucerit suprafața. Dar nu a rămas la suprafață, suprafață care l-a impresionat puternic, ci a apreciat lucrurile dintr-o privire pregătindu-se pentru adâncuri”⁵⁹.

8.

Și acum, „Jocul Ideal”. Plecând de la jocuri la care Alice participă.

„Nu numai că Lewis Carroll inventează jocuri sau transformă regulile jocurilor cunoscute, dar el invocă un fel de joc ideal al cărui înțeles și funcție sunt, într-o primă instanță, greu de priceput: de exemplu, jocul caucus-race⁶⁰ la care este invitată să participe Alice și în care cineva începe când vrea și se oprește tot când vrea sau jocul de croquet în care mingiile sunt arici, crosele pasări flamingo, iar rundele - soldați care fără încetare se înlocuiesc ei înșiși unul pe altul, de la un joc la altul.

Aceste jocuri au în comun cele ce urmează: (a) ele au un grad ridicat de mișcare, (b) par să nu aibă reguli precise și (c) nu permit existența unui câștigător și a unui învins”⁶¹.

În opoziție, jocurile, despre care știm: „(a) au două seturi de reguli bine precizate, (b) ele sunt derivate dintr-o teorie clară care are la bază un număr de principii, (c) o astfel de teorie

⁵⁹Deleuze, op. cit. [„The Logic of Sense”].

⁶⁰ Denumire compusă, inventată pentru jocul absurd propus lui Alice (în cap. 3 al cărții lui Lewis Carroll) care conduce la o pluralitate evanescentă de sensuri: „*What IS a Caucus-race?* said Alice; not that she wanted much to know, but the Dodo had paused as if it thought that SOMEBODY ought to speak, and no one else seemed inclined to say anything.”

⁶¹ Deleuze, op. cit.

se aplică în egală măsură la învățarea unui joc precum și asupra șanselor de câștig; numai seturile de reguli diferă.”

Și, mai departe, principiile jocurilor obișnuite ar putea fi:

„ (1a) este necesar ca în fiecare caz să pre-existe un set de reguli de învățare și altul de joc pentru ca atunci când cineva joacă să capete ceva de valoare categorică (de pierdere sau de câștig);

(2a) seturile de reguli determină ipotezele care conduc la apariția șanselor de câștig;

(3a) aceste ipoteze organizează jucarea jocului în acord cu o pluralitate de posibilități care sunt reale și numeric distincte; fiecare dintre ele având o distribuție fixă a probabilității, corespunzătoare fiecărui caz în parte. Chiar atunci când jocul este bazat pe o singură încercare, această încercare este bună numai dacă ea se află în punctul de probabilitate maximă;

(4a) consecința aplicării regulilor dictează asupra șanselor de victorie sau pierdere.”

Acum să fim extrem de atenți deoarece Deleuze, referindu-se la „Jocul Ideal”, spune:

„... este necesar să imaginăm alte principii decât cele pe care se bazează un joc obișnuit, chiar și unele ce par inaplicabile, prin care jocul să devină pur (ideal)”⁶².

Aceste principii, după Deleuze, sunt:

„(1b) nu trebuie să existe reguli preexistente; fiecare mișcare va inventa propriile reguli; ea este stăpână pe propriile reguli;

(2b) departe de a analiza șansele numărului de încercări distincte toate încercările afirmă șansa și în final ea se ramifică cu fiecare încercare;

(3b) încercările, prin urmare, nu sunt distincte numeric. Ele sunt calitativ distincte și sunt forme calitative ale unei singure încercări care este ontologică. Fiecare încercare este ea însăși începutul unei serii dar într-un timp mult mai mic decât un minim – timp conceptibil - al continuului; și acestui minim serial îi corespunde o distribuție de singularități. Fiecare încercare emite puncte singulare - puncte ale aruncărilor de zar de exemplu. Dar setul de încercări este inclus în punctul aleatoriu al unei unice prime încercări care este finalmente deplasat de-a lungul tuturor seriilor, într-un timp mai mare decât timpul conceptibil al unui maxim al continuului. Încercările se succed în relație una cu alta și simultan în relație cu acest punct care întotdeauna schimbă regulile sau coordonează și ramifică seria corespunzătoare ca o șansă ce se insinuează pe întreaga lungime a fiecărei serii. Unica încercare de început este un haos a cărui fiecare încercare următoare este un fragment (el însuși generator al altui haos). Fiecare încercare operează o distribuție de singularități, o constelație spațială. Dar în loc să dividă un spațiu închis între roluri fixate care corespund ipotezelor, rezultatele mobile sunt distribuite într-un spațiu deschis al unei unice și indivizibile încercări. Aceasta este o distribuție nomadică și non-sedentară în care fiecare sistem de singularități comunică și rezonază cu altele și le implică în cea mai importantă încercare. Este un joc de probleme și întrebări și nu un joc de categorii și ipoteze;

(4b) Un astfel de joc – fără reguli, fără câștigător și pierzător, un joc al inocenței, un cacus-race în care învățarea și șansa nu pot fi distinse una de alta – pare a nu fi real. În plus el pare a nu amuza pe nimeni. Cert, el nu este un joc jucat de un jucător de noroc gen Pascal și nici al unui Dumnezeu al lui Leibnitz. Ceea ce înșeală este lipsa câștigului moralității lui Pascal. De asemenea, ceea ce ar fi o mutare greșită nu poate fi nicidecum o combinație sau o combinatorică nefericită prin care să nu se ajungă la cea mai bună dintre toate lumile posibile.

⁶² Deleuze, op. cit.

Lumea nu este un lucru de artă. Jocul ideal despre care vorbim nu poate fi jucat de om sau de Dumnezeu. El poate fi gândit numai drept un nonsens.”

9.

Cine joacă acest „Joc Ideal”?

Răspunsul dat de Deleuze este clar: Haosul. Un „Haos Genial” ca unic și infailibil Actor-Regizor așa cum am mai spus și acum o repet pentru că este chiar esența discursului său. Restul celor angrenați, iar repet, sunt doar figuranți care acționează numai la ordinele Sale fără a avea nici un fel de inițiativă, supunându-se fără crâcnire indicațiilor scenice ale Actorului-Regizor. Faptul că figuranții își închipuie că ar avea de ales, este numai o iluzie. Astfel Jocul devine „o mare agitație inutilă, o imensă întunecime și răceală [ce] se întinde peste combatanți care îi separă și îi strânge la un loc în ordinea de a-i face mai indistincți...[Ea, agitația inutilă este doar] calmul și indiferența cerului gol” .

Unde, în ce topos, se află Haosul?

„Prin instantaneitatea care se deplasează la nesfârșit, nu i se poate afla un loc precis”, ne spune Deleuze. Și tot el arată: „Platon avea dreptate să spună că *instantul* este a-topos”.

Din cele de mai sus se poate deduce că toposul Haosului este unul ubicuu. El pare a fi similar cu „Vidul” budist; sau cu „Mulțimea Vidă” care este automat inclusă în orice mulțime; sau cu „Vidul” subcuantic⁶³; sau cu a-toposul lui „UNU” platonician; sau cu locul ubicuu al „Primului Motor/Mișcătorul Nemișcat” aristotelic; sau cu...și aceste „sau-re” pot continua fără a ne putea furniza, din punct de vedere conceptual, nici un fel de informație pertinentă. (Eventual o astfel de informație ar putea fi furnizată de o intuiție revelatoare mistică/sacră pe care, unii dintre noi, o pot avea; iar alții, nu).

Dar, tot din spusele lui Deleuze se mai poate infera un lucru fundamental. Și anume că în acest a-topos al Haosului ar putea exista un fel de *timp*, un rudiment al acestuia și anume *instantaneitatea*. Adică un timp fără durată (cu durată zero), fulgerător pe care D. îl asimilează cu Aionul; timpul „instantaneu” în care Haosul acționează.

În care topos acționează Haosul? În cel în care se află, sau în altul?

Dacă s-ar afla în cel propriu, orice discuție discursivă ar fi de prisos și ar trebui să recurgem la „revelație”. Pentru că, altfel, am avea de-a face cu mult îndrăgita formulare la modă a „autoreferențialității”. Care nu spune nimic. Sau, în cel mai bun caz, spune mult mai puțin decât „lucrul în sine” kantian; sau ... (nu vreau să vă mai plimb prin mulțimea tuturor mulțimilor care se „autoconține”) etc.

Prin urmare, singura ieșire, pe care însuși Deleuze o folosește (fără a apela la mistică sau sacralitate) este de a spune că Haosul, dintr-un ACOLO (neprecizat) în care se află, acționează în *alt topos*.

⁶³ Brian Green, „The Elegant Universe”, Vintage Books, A Division of Random House, Inc., 2003.

Care ar fi acesta? Cel al Profunzimii (așa adăuga: Adâncimii dacă nu mi-ar fi teamă de-un posibil pleonasm; și, se pare, că n-ar trebui să mă tem deoarece se poate imagina și o „Profunzime a Înaltului”; de exemplu, cel platonician).

Și acum să încerc să descifrez – cât îmi va sta în putință - desfășurarea Jocului. O încercare aproape imposibilă de „gândit”» acest „nonsens”! Și totuși chiar Deleuze mă ajută să-l vizualizez, cu greutate și contradictoriu.

„...Există o ... dezordine creatoare, un haos genial, care nu poate niciodată decât să coincidă cu un moment al istoriei fără să se confunde cu el. Veșnicei reîntoarceri a lui Nietzsche îi revine datoria de a opera în avantajul selecției... Extremul nu este identitatea contrariilor (ca la Hegel, [teză <--> antiteză --> sinteză] n.m., G.M.), ci mai degrabă univocitatea diferitului: forma superioară nu este forma infinită, ci mai curând veșnicul informal al veșnicei reîntoarceri înseși de-a lungul metamorfozelor și transformărilor. Veșnica reîntoarcere face diferența fiindcă ea creează forma superioară...Căci dacă veșnica reîntoarcere este un cerc, Diferența se află în centrul său, iar Același doar în perimetru – un cerc mereu descentrat, în mod constant șerpuitor, care nu se rotește decât în jurul inegalului”⁶⁴.

Prin urmare selecția, în cazul „Jocului Ideal”, este reprezentată de *remanența* unor elemente cu longevitate potențială mai mare (reverberații de evenimente/ efecte) ale unei încercări gen eveniment „catastrofic” a Haosului în timpul fără durată (Aion). Remanență care afirmă o șansă calitativ nouă în raport cu cea distribuită, la început uniform, în prima încercare. O asemenea remanență este, evident, complet diferită de o balanțare hegeliană, ajunsă la echilibru [teză <-->antiteză] denunțată de Deleuze ca fiind doar o mișcare a gândului și care nu are nimic de-a face cu o mișcare reală. Și astfel, printr-o dialectică subtilă, imperceptibilă, care, de asemenea, *pare* a se desfășura într-un șir de evenimente „simple”, este departe de a favoriza șansa inițială; în realitate întărește doar șansa celor care se încapățânează să nu dispară. Până când? Păi până când numărul și vigoarea elementelor subversive depășește, trecând de un punct critic de echilibru, pe cele ce păreau, inițial, infailibile. Și atunci apare o nouă explozie – constelație de evenimente „catastrofice” - care „schimbă regulile jocului”. De aici *rizomaticul* postulat de Deleuze. Prin imaginea sugestivă a unei păști care face explozie împrăștiindu-și semințele. Și toate acestea deoarece ”Fiecare încercare este ea însăși începutul unei noi serii... Dar setul de încercări este inclus în punctul aleatoriu al unei unice prime încercări care este finalmente deplasat de-a lungul tuturor seriilor ...”. Iar „Încercările se succed în relație una cu alta și simultan în relație cu acest punct de început.” Fără a se uita că „Unica încercare de început este un haos a cărui fiecare încercare următoare este un fragment (el însuși generator al altui haos)”⁶⁵.

Dacă vom reveni la Suprafață, traseul încercărilor Haosului, prin prisma acestei „vizualizări”, va apărea deci drept o „linie șerpuitoare” pe care se înscriu, punct cu punct, încercările „catastrofice” ale Haosului. Fiecare punct, diferit de cel anterior, devenind *centrul* „descentrat” al unei selecții (încercare „catastrofică”), ce pare a da loc unei învârti pe perimetrul circular al unor evenimente simple; în cadrul cărora și, în fiecare pas al ciclării, fiind eliminate din constelația existentă acele elemente care s-au dovedit neviabile în raport cu acele care afirmă noua șansă ce se insinuează pe nesimțite.

⁶⁴ Deleuze, „Diferență și repetiție”.

⁶⁵ Deleuze, ”The Logic of Sense”

Astfel Deleuze încearcă să schimbe semnificația „Voinței de Putere” nietzscheniene. Ducând-o din domeniul psihologiei abisale a unui Inconștient Colectiv – o existență de ordin secund, creată de om – în cel al unei ontologii de ordin prim. Corectând astfel aserțiunea „Voința de Putere este întoarcerea profundă a omului la sine sau actul de supremă întoarcere asupra sa a Omenirii” și reprezintă „Un monstru de forță...; o sumă fixă de forță, tare ca bronzul, care nu sporește și nu scade, nu se tocește, ci se transformă, **a cărei totalitate este o mărime invariabilă, o economie în care nu sunt nici cheltuieli, nici pierderi, dar nici creșteri**”⁶⁶. Și o corectează, dându-i o deschidere infinită, o creativitate fără margini a unui „Haos genial”; un fel de „revărsare fără pierdere”, depărtată de orice „mărime invariabilă” a „Voinței de Putere”.

10.

În loc de concluzii pot spune că:

(1) Deleuze pune în evidență lipsa de predictibilitate a „schimbărilor majore” în raport cu încercările previzionale, fără sorți de izbândă, ale unui modernism (raționalist) iluminist, aflat într-o agonie postmodernistă ce pare a se prelungi nedeterminat în Postmodernitatea în care am intrat și în care ne simțim bulversați.

„...Pe vremea când îmi formulasem ideile despre percepția evenimentelor aleatorii majore, am ajuns la impresia vie că mintea noastră este o minunată mașinărie de producere a explicațiilor pentru tot felul de fenomene, dar, în general, incapabilă să accepte ideea nepredictibilității” ne spune Nassim Nicholas Taleb, în bestsellerul său „Lebăda Neagră”⁶⁷. Și, mai departe: „Aceste evenimente erau inexplicabile, dar oamenii inteligenți se considerau în stare să furnizeze explicații convingătoare pentru ele – după ce faptele se petreceau. Mai mult, cu cât persoana era mai inteligentă, cu atât mai valabilă era explicația. Mai îngrijorător este faptul că toate aceste convingeri și povestiri aveau în aparență coerență logică, fiind lipsite de inconsistențe”. Ca să încheie: „Cine a prezis apariția creștinismului ca religie dominantă în bazinul mediteranean și mai apoi în lumea occidentală? Cronicarii romani ai vremurilor respective nici măcar nu au observat noua religie. Se pare că puțini dintre mairarii timpului au luat ideile aceluia evreu, aparent eretic, destul de în serios pentru a se gândi că vor lăsa urme în posteritate. Avem o singură referință din acea vreme la Isus din Nazaret – în „Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor”, a lui Josephus Flavius – care și ea ar fi putut fi adăugată mai târziu de un copist zelos. Dar dacă ne gândim la religia concurentă, apărută foarte puțin mai târziu? Cine a prevăzut că o bandă de călăreți își va extinde imperiul și legea islamică din subcontinentul indian până în Spania doar în câțiva ani? Răspândirea islamului (a treia ediție, ca să spunem așa) a fost complet impredictibilă, chiar mai mult decât apariția creștinismului. Mulți istorici care au studiat fenomenul au rămas surprinși de iuțea schimbării... Paul Veyene vorbește despre o răspândire a religiilor similară cu cea a bestsellerurilor - o comparație care demonstrează impredictibilitatea... Istoria și societățile nu se târăsc. Ele fac salturi”. Din ce în ce mai rapide în zilele noastre, ale globalizării și exploziei tehnologice a comunicațiilor, decât în trecut. Chiar și știința care, până nu cu mult timp în urmă, se baza pe o presupuziție indiscutabilă, de fapt o definiție, care spunea că orice teorie pentru a fi considerată științifică, trebuia să fie, dacă nu complet explicativă, cel puțin predictivă a trebuit să abandoneze acum, în unele cazuri, predictibilitatea. La început cu fereală. Trecând de la una certă, la una relaxată cu luarea în calcul a probabilităților statistice.

⁶⁶ Friederich Nietzsche, „Fragmente postume”, Aion, 1999.

⁶⁷ Nassim Nicholas Taleb, „Lebăda Neagră – Impactul foarte puțin probabilului”, Curtea Veche, 2008.

Ca să ajungă apoi la teorii de genul „Catastrofelor” (R. Thom), „Fractalilor” (Mandelbrot), „Sistemelor disipative” (Prigojin) și chiar a ...Haosului și auto-organizării (plecând de la cele ce se petrec în domeniul meteorologiei) a căror explicabilitate a devenit extrem de pregnantă dar cu predictibilitate inexistentă. În sensul că oricând se poate explica, post-mortem, aproape perfect, de ce un eveniment semnificativ cu apariție aleatorie s-a produs, dar nu se poate prezice, nici cu cel mai redus grad de probabilitate, când va mai avea loc un asemenea eveniment, dacă va mai avea vreodată loc. În acest sens, modelul propus de Deleuze pare a putea fi un *draft* al unei noi variante de teorie a Haosului. Cu atât mai mult cu cât și în cadrul ei se pare că există unele urme de „auto-organizare”. Ceea ce, fie vorba între noi, ridică anumite semne de întrebare dacă asociem Haosul cu predicția „auto-organizării”.

(2) În paragraful 6 spuneam că percepția „impersonală” a celei de „a patra persoane singular” este marcată de un ironism tragic. Este vorba de conștientizarea faptului că există un Singur Actor-Regizor iar restul nu sunt decât figuranți într-o piesă ce se joacă la nesfârșit, aparent fără nici un fel de reguli și fără un învingător și un învins. Sau, mai precis, după reguli pe care le știe doar Regizorul-Actor.

Ea, această ironie, este și mai mult accentuată și dusă până la absurd dacă ne referim la „Loteria din Babilon” a lui Borges⁶⁸ – amintită și de Deleuze⁶⁹ – în cadru căreia omul încearcă să imite Haosul dar ajunge la un joc cu miză, pe viață și pe moarte.

Iată, rezumativ, povestea lui Borges.

La început, Loteria a fost introdusă, în Babilon, în mod cinstit: cei care câștigau, câștigau; pierzătorii nu pierdeau decât o sumă infimă. S-a considerat că este prea banal. Și în plus, ne economic pentru administratorii Loteriei. Așa că s-a introdus o nouă regulă: cei care pierdeau, erau amendați cu o sumă modică. Dacă nu o plăteau, făceau pușcărie. Nici așa n-a mers. Pușcăriile erau pline căci plățile amenzilor nu se achitau. În curând s-a renunțat la aspectul economic direct și jocul s-a rafinat exploatându-se setea (și nu voința) de putere socială, inclusiv satisfacerea altor dorințe. Astfel, un loz norocos putea să aducă promovarea în tagma „vrăjitorilor” (cei care administrau Loteria); ori arestarea unui dușman, ori întâlnirea cu femeia dorită, etc.; un loz necâștigător putea aduce în schimb mutilarea, infamia sub cele mai diverse forme, chiar moartea. Așa a luat naștere o teorie generală a jocurilor. A jocurilor cu miză. Și a apărut „Hazardul”. Un Hazard diferit de intervenția neutră, obiectivă, a Haosului, fără învins și învingător (al lui Deleuze). Hazardul - pur și simplu un simulacru al acțiunilor Haosului; un simulacru introdus de om; și care a devenit „Pronie Divină”, „Soartă (căreia i se asociază „ironia sorții”), „Manipulare” etc. Pentru că acest mod de a lucra pe tăcute, asemănător cu cel al lui Dumnezeu, a stârnit tot soiul de presupuneri. Una dintre ele dădea de înțeles că de mult nu mai există Administrația Loteriei și că sacra dezordine a vieților noastre e pur și simplu ereditară, tradițională; alta o socotea veșnică și ne învăța că va dăinui până la ultima noapte, când ultimul zeu va nimici lumea....Alta, prin gura ereticilor care umblau mascați, că Administrația n-a existat niciodată și nici nu va exista. În fine, alta – s-ar mai putea adăuga - cum că Administrația dăinuie până în zilele noastre, în secret - de unde tot soiul de teorii ale unei Conspirații manipulative, sinistre, universale....

Această ironie tragică a lui Deleuze pare (și este) infinit mai tragic-ironică decât orice teorie a ironismului postmodernist, marcând adevărata „Condiție (existențială) PoMo”⁷⁰ teoretizată,

⁶⁸ Jorge Luis Borges, „Proză completă” vol. 1, Polirom, 2006.

⁶⁹ Deleuze, „The Logic of Sense”.

⁷⁰ Jean-Francois Lyotard, „The **Postmodern Condition**”, Manchester University Press, 1984.

printre alții, de Lyotard. Mai mult, deși Deleuze încearcă să o depășească, printr-o „Lovitură de Ciocan” mult mai profundă ontologic decât cea a lui Nietzsche, el rămâne în ea, în mod tragic-ironic, adâncind-o.

(3) Deleuze spune într-un loc: „Idealismul este congenital cu platonismul și cu litania înălțării și căderii; el este o boală maniaco-depresivă. Mania îl inspiră și îl ghidează pe Platon. Dialectica [sa] este zborul ideilor. Și chiar moartea lui Socrate este un traseu al sinucigaș”⁷¹. Dar oare orice metafizică, în sensul cel mai larg posibil al cuvântului „metafizică”, nu presupune un ridicat grad de speculație mai mult sau mai puțin „idealistă”; evident, chiar și „Jocul Ideal” deleuzian ?

De fapt, chiar Deleuze introduce un termen ciudat pe care se bazează o asemenea speculație. Și anume cel de „Empirism transcendent”. Termenul apare în mai multe lucrări ale sale⁷².

Ce ar însemna un asemenea „empirism”? Astfel, în timp ce în cadrul „Idealismului Transcendent” kantian experiența intuitivă avea sens numai în cadrul categoriilor *apriorice* de spațiu (euclidian), timp și cauzalitate strictă, Deleuze inversează concepția amintită arătând că o asemenea experiență (empirică) nu ascultă de îngrădirile unor asemenea categorii; din contră, ea produce întotdeauna noutate, forțându-ne să căutăm noi forme de gândire pentru a o exprima. Ceea ce, să recunoaștem, este consistent cu rezultatele din fizica einsteiniană și, mai ales, din cea a particulelor subatomice. Dar, în același timp, justifică și concepția deleuziană în legătură cu intervenția, din *background-ul* empiricului, a ceea ce el numește „Haos”.

(4) Mi se pare cel puțin uimitor faptul că două, să le zic, sisteme de gândire – mă refer la Budism și la Sistemul lui Deleuze – plecând de la aceiași supoziție de bază, ajung să fie, în final atât de diferite.

Precizez: judec cele două sisteme prin faptul că par a fi la fel de coerente și nu din alte puncte de vedere.

Iată această premisă (repet) de bază, în două exprimări diferite dar pe care le consider tautologice.

Budismul, cf. Scherbatsky, doctrina „of Instantaneous Being”⁷³: „Only the instant is real. Every thing imagined, absent, mental, conceptual, notional, every Universal whether a concrete Universal or an abstract one, is unreal”

Sistemul lui Deleuze: Numai flashurile-evenimente din timpul instantaneu (fără durată) al Aionului sunt reale. „Nu există evenimente private, particulare sau generale nici individuale și nici universale”

Mai departe, cu excepția premisei menționate pe care o voi nota cu (a), apar diferențe ca de la Cer la... Adâncime (ca să mă exprim în termenii lui D.), așa cum se poate vedea mai jos.

Budism

⁷¹ Deleuze, „The Logic of Sense”.

⁷² Cum ar fi: “Empiricism and Subjectivity – An Essay on Hume’s Theory of Human Nature”, Columbia University Press, 1991, „The Logic of Sense”, „Diferență și repetiție”...

⁷³ F. Th. Scherbatsky, „Buddhist Logic” vol. 1, Dover Publication, Inc, 2003.

- (a1) Numai instantul este real;
- (b1) Înlănțuirea „instanturilor” este realizată în conformitate cu legea **morală** a „Karmei”;
- (c1) Durata unei „înlănțuiri” este limitată de legea „Lipsei de existență inerentă a oricărui lucru” (Orice lucru este pieritor);
- (d1) Cauza apariției unui „instant” se conformează legii „Cauzalității Totale” (Fiecare „instant” este rezultatul înfinității cauzelor Totalității; fiecare „instant” este efect dar, simultan, și cauză care face parte din Totalitate; fiecare „instant” se oglindește în el însuși, în fiecare alt „instant” și în Totalitate care, la rândul ei, se oglindește în fiecare „instant” - „Rețeaua lui Indra” – a se vedea și capitolul „1. Discuție despre ironie cu Kierkegaard și Fizicianul-matematician”).

Sistemul lui Deleuze

- (a2) Numai flashurile-evenimente dintr-un timp instantaneu sunt reale;
- (b2) Înlănțuirea evenimentelor se realizează în conformitate cu afirmarea șanseii;
- (c2) Durata unei înlănțuiri este infinită;⁷⁴
- (d2) Cauza apariției unui eveniment este o acțiune a Haosului.

(5) Alegerea, de către fiecare în parte, a unui sistem filosofic de gândire - și nu numai a unui dintre cele două de la punctul anterior - poate fi făcută în diferite moduri: prin exprimarea unei opinii bazate, de exemplu, pe coerență; prin încrederea într-un anumit sistem, dată de tradiția în care ne naștem și/sau suntem educați; prin credința bazată pe experiență interioară revelatoare.

Ultima ne scoate din perimetrul filosofiei și ne trimite în cel al experimentării Divinului, fie el și de natura unui *Deus Otiosus* ce pare a ne fi părăsit după ce ne-a creat. Și pe care trebuie să-l căutăm numai dincolo de rațiune, prin **revelație**. Cum procedează, de exemplu medievalul *Doctor Subtilis* Duns Scotus - considerat azi părintele „Voluntarismului”⁷⁵ - în cadrul disputei inițiate împotriva doctrinei „raționaliste” a lui Toma d’Aquino prin care acesta căuta să demonstreze existența lui Dumnezeu.

(6) Ce rămâne după Deleuze, probabil cel mai interesant și profund dintre postmoderniști? Cred că sistemul de gândire propus de el s-ar putea să marcheze, de acum încolo, nu numai filosofia, ci întreaga noastră gândire. Și aceasta mai ales prin relevarea „identității schimbătoare”, dinamice în detrimentul uneia statice. Justificând și extinzând convingător o intuiție pe care a avut-o Platon când, în dialogurile sale târzii, a înclinat să introducă heraclitismului în „Lumea (sa) a Ideilor”⁷⁶.

(7) Nu pot să închei fără a menționa analiza, însușirea sau rejectarea (de fapt, întoarcerea pe dos precum o mânășă – a se vedea, de exemplu, apriorismul kantian), de către Deleuze, a unor sisteme filosofice majore deosebit de importante ale gândirii occidentale. De la presocratici și până la postmoderniști.

⁷⁴ Am omis aici, pentru a nu complica prea mult expunerea, «convergențele» șirurilor (de înlănțuiri) care conduc la apariția unor „lumi”, în opoziție cu «divergențele».

⁷⁵ A se vedea, de exemplu, Terez-Brândușa Palade, „Despre originile subiectivismului” în „Idei în Dialog”, nr. 9(60), septembrie 2009.

⁷⁶ A se vedea, de exemplu, dialogul „Parmenide” (Platon, „Opere VI, 140 c”, ed. Științifică și Enciclopedică, 1989) în care se analizează dacă UNU poate fi simultan mai vârstnic, mai tânăr, ori de aceeași vârstă cu vreun lucru, analiză care se termină destul de nedecis și neconvingător. Și dacă tocmai despre UNU care a generat „Lumea Ideilor”/„Intelectul Cosmic” nu se poate preciza credibil că Este fără nimic altceva, cu atât mai mult nu se poate vorbi despre imuabilitatea unui «ceva» generat de El.

8. Wittgenstein, Jocurile de limbaj și teoremele de incompletitudine ale lui Gödel

1.

„Jocuri de limbaj”. Iată o nouă sintagmă esențială, de data asta a “Cercetărilor filosofice”⁷⁷, cunoscute și ca “Wittgenstein II”. Spre a le deosebi de “Tractatus Logico-Philosophicus” sau “Wittgenstein I”⁷⁸.

2.

Doctrina lui Witt. I este clădită pe ipoteza că există o corespondență precisă între limbaj și lume. Deci limbajul oglindește proprietățile formale ale lumii (structura ei)⁷⁹. Lăsând-o neschimbată⁸⁰.

O astfel de doctrină este complet dată peste cap de Witt. II. Prin introducerea „jocurilor de

⁷⁷Ludwig Wittgenstein, Cercetări filosofice, Humanitas, 2003.

⁷⁸Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Humanitas, 1991.

⁷⁹ Același lucru l-a spus Aristotel, cu multe secole în urmă. Când a înlocuit categoriile platoniciene cu categoriile gramaticale ale limbii grecești antice.

Astfel, până la Aristotel, «categoriile» (filosofice) platoniciene erau:

- Existența (ὄν);
 - Identitatea (ταῦτον) - Diferența (ἕτερον);
 - Permanența (στάσις) - Schimbarea (κίπσις),
- preeminență având Existența căreia nu i se opunea nimic altceva.
În schimb la Aristotel apar cu totul alte categorii. Și anume:

1. Esența (οὐσία);
2. Cantitatea (ποσόν - cât de mare);
3. Calitatea (ποιόν - cum e alcătuit);
4. Relația (πρός τί - în ce relație);
5. Locul (ποῦ - unde);
6. Timpul (ποτε - când);
7. Situația (κεῖσθαι - în ce situație);
8. Posesia (εἶχεῖν - ce are);
9. Acțiunea (ποιεῖν - ce face);
10. Pasiunea (πάσχειν - ce suferă).

„Această schimbare reflectă faptul că, la Aristotel, categoriile (filosofice) au fost “suprapuse” pe categoriile gramaticale ale limbii grecești: esența (devenită substanță) ar corespunde substantivului; calitatea, adjectivului; cantitatea, numelui numeralelor; relația, tuturor formelor comparative și relative; timpul și locul, adverbilor de timp și de loc; acțiunea și pasiunea, verbelor active și pasive; situația, verbelor intransitive; posesia, perfectului grec, care exprimă acțiunea deja săvârșită.” (Anton Dumitriu, “Istoria logicii”, ed. Didactică și pedagogică, 1969). Iar Noica (Constantin Noica, Porfir, Dexip, Ammonius, Comentarii la categoriile lui Aristotel, Cartea Românească, 1968) arată: „Teoria lui Aristotel asupra categoriilor mărturisește o încercare de a înțelege Ființa prin abstracțiuni de alt ordin... Categoriile, cum arată etimologia, țin de dialectica agorei; verbul kategorein înseamnă “a vorbi într-o adunare”, în “agora”, “a acuza”, “a denunța”; de la “a denunța” s-a ajuns la “a enunța despre”; de la “a atribui o vină” la “a atribui” pur și simplu. Astfel, încă de la Stagirit, logicul se rupe de ontic devenind, prin metamorfoze succesive... ceea ce cunoaștem astăzi sub denumirea de “logică (matematică) simbolică (formală)” ”.

⁸⁰ Mai departe Witt. I introduce o distincție fundamentală. Cea dintre a spune și a arăta. Iar faptul că limbajul și lumea au o structură comună, nu se poate spune cu sens în limbaj. Acest lucru poate, numai, să se arate în procesul utilizării limbajului. Prin urmare reprezentările formale ale limbajului, printr-un meta-limbaj, nu au sens. În acest fel metalimbajul este subminat chiar din interiorul limbajului. Ceea ce, chiar în Tractatus, infirmă premisa că Limbajul ar putea reflecta „structura lumii” – lucru care a trecut neobservat de majoritatea comentatorilor; precum și de unii filosofi (pozitiviști) care l-au urmat pe Witt. I.

limbaj”. Care, departe de a lăsa lumea așa cum este, o re-crează.

2.

Dar, ce sunt „jocurile de limbaj”?

Filosofii, în general (așa cum s-a arătat și în textul precedent)- și nici Wittgenstein nu face excepție – își creează, adesea, propriul vocabular. Dând înțelesuri proprii termenilor și frazelor uzuale, în cadrul unui sistem de gândire specific.

Cititorului obișnuit sintagma „jocuri de limbaj” îi poate provoca o neînțelegere. El poate presupune că „jocul de limbaj” înseamnă „joc de cuvinte” - incluzând și calambururile (în sensul în care lumea se joacă cu cuvintele pentru a se distra).

Wittgenstein a numit variatele tipuri de enunțuri, câteva dintre ele identificându-le exemplificativ, „jocuri de limbaj”. Iată o listă de astfel de enunțuri puse în evidență de el:

„A da ordine și a acționa potrivit ordinelor;
 A descrie un obiect după înfățișarea lui sau după măsurători;
 A construi un obiect pe baza unei descrieri;
 A relata un eveniment;
 A formula presupunerii despre un eveniment;
 A formula și testa o ipoteză;
 A prezenta rezultatele unui experiment în tabele și diagrame;
 A născoci o poveste și a o citi;
 A juca teatru;
 A cânta melodii ale unor dansuri;
 A dezlega ghicitori;
 A face o glumă; a o spune;
 A rezolva o problemă de aritmetică practică;
 A traduce dintr-o limbă în altele....”

Din cele de mai sus se vede că atât tipurile de enunțuri cât și „logicile” asociate , care, de multe ori, nu sunt aristotelice, par a fi de ordinul unui infinit (numărabil). Iar faptul că astfel de „logici” asociate nu sunt aristotelice, face ca premisa adoptată în Witt. I (a se vedea paragraful 1) să fie dată peste cap.

Ceea ce înțelege, prin urmare, Witt. II prin jocuri de limbaj este că fiecare dintre tipurile enumerate pot fi definite în termenii rolurilor, specificând proprietățile lor și utilizările pe care le pot avea. Exact în aceeași manieră cum jocul de șah este definit printr-un set de reguli care determină proprietățile fiecărei piese. Cu alte cuvinte, modul propriu în care se mută fiecare.

Este util să fac următoarele trei observații asupra jocurilor de limbaj⁸¹.

(i) Rolurile nu sunt legitimate prin ele însele, ci sunt obiectul unui contract, explicit sau nu, între jucători.

⁸¹ Jean-François Lyotard , *The Postmodern Condition* , Manchester University Press, 1984.

(ii) Dacă nu există reguli, nu există nici joc. Chiar și o modificare infinitesimală a unei reguli alterează natura jocului inițial și marchează trecerea la altul.

(iii) Fiecare enunț trebuie să fie gândit ca o „mutare” în cadrul unui joc.

A treia remarcă ne conduce la primul principiu pe care se bazează metoda ca un întreg: a vorbi este a lupta, în sensul unui joc. Cu amendamentul că, dacă vorbirea cade în domeniul unui agnosticism aparent, nu înseamnă, în mod necesar, că cineva luptă pentru a învinge. O mutare poate fi făcută și pentru plăcerea de a inventa: ce altceva este implicat în laboratorul limbajului în cadrul vorbirii curente sau în literatură? Cea mai mare plăcere este în a inventa o frază un cuvânt și înțelesuri, proces prin care evoluează limbajul la nivelul de *parole*. Dar fără îndoială, chiar această plăcere depinde de un sentiment al succesului învingerii unui adversar – cel puțin un adversar, dar unul formidabil: acceptarea de către limbajul însuși a conotativității.

Această idee a unui agnosticism al limbajului nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere al doilea principiu care stă ca un complement al agnosticismului. Și anume că, pentru Witt. II, schimbarea legăturilor observabile din cadrul societății sunt induse de „mișcarea” limbajului.

Prin urmare, rolul de bază al limbajului se schimbă fundamental. De la unul pasiv, descriptiv, așa cum era văzut în Witt. I., el devine unul activ, inovator, ca o consecință a „jocurilor de limbaj” puse în evidență de Witt. II.

Este ceea ce, într-un fel, spune și Baudrillard⁸²: “Noi trebuie să prindem în capcană realitatea, noi trebuie să mergem mai repede decât ea. Ideea de a merge mai repede decât propria noastră umbră. Cuvintele merg mai iute decât semnificația. De fapt, noi suntem orfani de o realitate care sosește prea târziu și care este numai, ca și adevărul, un raport oficial decalat în timp”.

3.

Este locul, acum, apelez la o schemă-cadru a unui „sistem de gândire” (să spunem, „axiomatic” – am mai făcut acest lucru într-unul dintre textele anterioare). Pentru a putea să mă refer la ea în raport cu „jocurile de limbaj”.

Un sistem de gândire (o axiomatică) se poate caracteriza prin: (a) statuarea unui set de axiome însoțit de un altul al regulilor de inferență; (b) emiterea de propoziții derivate din seturile de la (a) și/sau propoziții anterioare (acest *pattern* a mai fost folosit și în capitolul „6. Epistemologia fără subiect cunoscător”; îl voi repeta pentru a ușura parcurgerea textului).

Seturile de la (a) sunt stabilite apriori (intuitiv, ca un fel de descoperiri).

Propozițiile (b), pentru a fi validate, trebuie să poată fi reduse la axiome, printr-un proces invers al aplicării regulilor de inferență.

Seturile (a), în cazul sistemelor matematice, sunt, de regulă, stabilite de la început. Iar în cazul sistemelor de altă natură (religioase, filosofice, artistice și chiar, adesea, științifice) ele pot fi decelate, mai greu sau mai ușor, pe parcurs, în cadrul desfășurării unuia și aceluiași

⁸² Jean Baudrillard, *La Pensée Radicale*, Sens & Tonka, eds., Collection Morsure, Paris, 1994

discurs.

Axiomele și regulile de inferență ale unui sistem de gândire pot fi asimilate cu stabilirea rolurilor și proprietăților unui joc de limbaj.

4.

Dacă pe parcursul unui discurs se schimbă regulile, avem de-a face cu trecerea de la un sistem de gândire/joc de limbaj la altul. În plus, dacă schimbarea nu este anunțată clar sau, măcar, deductibilă ușor pe parcursul discursului, atunci apar ambiguități care pot friza un anumit agnosticism. Mai mult chiar, pot fi semnul bolii psihice, a iraționalului în general. (Wittgenstein a preconizat chiar o terapie lingvistică a filosofiei, care să o vindece de ambiguitățile limbajului speculativ).

Astfel de schimbări, intuitive până la postmodernism, apar mai ales în artă, în general și în literatură, în particular.

În schimb, în cadrul postmodernismului (artistic, dar nu numai), asemenea schimbări din mers, în cadrul unui și aceluiași discurs, au devenit o practică curentă, o metodă, urmărită conștient. Și asta, în numele unei libertăți fără limite a creativității umane.

Oare această libertate totală a creației, clamată de postmodernism, să fie chiar "totală"? Nu se ajunge, astfel, uneori, la ceva de natură patologică (ce spuneam mai sus!) - în cadrul căruia emițătorul trăiește în propria realitate iluzorie ne mai având nici o șansă să devină "o realitate care sosește prea târziu și care este numai, ca și adevărul, un raport oficial decalat în timp"?

Iată o întrebare pe care postmoderniștii nu prea și-o pun. Sau, dacă și-o pun, răspund că arta, de când a apărut, până acum și în viitor, este ficțiune și doar timpul hotărăște ce va rămâne și ce nu. Ei devenind conștienți de acest lucru și folosind o gamă mult mai întinsă (decât până acum) de tehnici care să stimuleze, programatic, creativitatea ficțională⁸³. Și nu se poate nega o anumită consistență a argumentului. Dar în alt context decât acela wittgensteinian.

Pe de altă parte se poate contraargumenta în felul următor.

(1) Rorty arată⁸⁴ (așa cum s-a mai spus și în capitolul: „2. Prima discuție cu Rorty despre Adevărul redemptiv” al prezentei lucrări)

(a) în cultura literară care s-a înălțat în ultimii două sute de ani, întrebarea „Este adevărat?” a cedat locul de onoare întrebării „Ce este nou?”... Ea reprezintă o înlocuire dezirabilă a întrebărilor rele de genul „Ce este ființa?”, „Ce este realmente real?” și „Ce este omul?” cu întrebarea „Are cineva vreo idee nouă despre ce am putea face noi, ființele umane, cu noi înșine?”

(b) consecință a lui (a): o astfel de idee nu poate veni decât din absoluta originalitate a unui (evident) nou punct de vedere subiectiv; dar care mai este și comunicabil *într-un fel*. Sau, mai clar: în sensul în care folosesc eu termenii de „literatură” și de „cultură literară” pentru o

⁸³ A se vedea, de exemplu, Linda Hutcheon, *Poetica postmodernismului*, ed. Univers, 2002.

⁸⁴ Richard Rorty, „Declinul adevărului redemptiv și apariția unei culturi literare: calea pe care au mers intelectualii occidentali” în „Caietele Echinox, 1/2001”, ed. Fundația Culturală Echinox.

cultură care a înlocuit atât religia cât și filosofia, este că nu se găsește izbăvire nici într-o relație non-cognitivă cu o persoană non-umană, nici într-o relație cognitivă cu judecățile, ci în relații non-cognitive directe cu alte ființe umane, relații sugerate de artefacte umane cum ar fi construcțiile, tablourile, cântecele și cărțile.

(c) în fine, consecință a primelor două: pentru membrii culturii literare izbăvirea urmează să fie dobândită intrând în contact cu limitele actuale ale imaginației umane. De aceea o cultură literară este întotdeauna în căutarea noutății, prin urmare a originalității care șochează. Și nu încearcă să scape din temporal în etern. Una dintre premisele acestei culturi este că deși imaginația are limite prezente, aceste limite pot fi mereu extinse. **Imaginația consumă la nesfârșit propriile sale artefacte. Chiar și în interiorul uneia și aceleiași opere.**

(2) Dar o „construcție” urmată, aproape instantaneu, fără a fi terminată, de o „deconstrucție” tip Derrida⁸⁵, ca urmare a căutării obsesive a „noului” utilizând o imaginație care „consumă la nesfârșit propriile sale artefacte, chiar și în interiorul uneia și aceleiași opere”, prea mărită de Rorty, nu conduce, oare, la o **ciclare ironică „în gol”**? Și la anularea oricărei pretenții de „a inventa o frază un cuvânt și **înțelesuri**, proces prin care evoluează limbajul la nivelul de *parole*”?

(3) Presupunând că acceptăm, în conformitate cu Deleuze⁸⁶, existența acțiunilor (creatoare?!) ale Haosului în realitatea Empiricului (capitolul precedent), nu cumva o asemenea **ciclare ironică „în gol”**, care s-ar dori transpunerea, la nivelul literaturii - și artei în general - a acestor acțiuni, nu devine pur și simplu un **simulacru de simulacre** (nu aproximarea teritoriului prin hartă, ci hărți realizate pe baza altor hărți, la nesfârșit, în timp ce teritoriul a dispărut de mult, a la Borges)⁸⁷, adică o **ironie de ordin infinit superior**?

5.

Este, în acest moment, nevoie de teoremele de incompletitudine ale lui Gödel. Se va vedea imediat de ce.

Ce spun ele, simplificând la maxim lucrurile pentru a nu intra în aspecte tehnice?

Teoremele respective afirmă (și autorul o și demonstrează) că, în cadru unui sistem de gândire, deși nu se schimbă, nici chiar infinitezimal, vre-o regulă a jocului, apar, la un moment dat, propoziții indecidabile. Adică, propoziții despre care, din punct de vedere logic, nu se poate spune dacă sunt valide sau nu. Și astfel trebuie să se treacă la alt joc, mai general, care să-l includă pe cel precedent⁸⁸.

6.

⁸⁵ A se vedea, de exemplu, Jaques Derrida, “Grammatology”, Johns Hopkins University Press, 1976 dar și multe alte lucrări.

⁸⁶ Gilles Deleuze, „The Logic of Sense” New York: Columbia University Press, 1990.

⁸⁷ A se vedea Jean Baudrillard, “Simulacra and Simulation”, The University of Michigan Press, 2006

⁸⁸ Totuși lucrurile devin discutabile în cazul în care setul de reguli de inferență nu mai aparține unei logici pur aristotelice (cu terț exclus), ci este de natura unei logici fuzzy sau a unei logici paraconsistente (a se vedea: Iancu Lucica și alții, “Ex falso quodlibet – Studii de logică paraconsistentă”, ed. Tehnică, 2004).

Observația imediată este evidentă. Aceste teoreme sunt valabile numai în cazul sistemelor matematice și, uneori, în cadrul celor științifice care respectă rigoarea matematicii.

Ori sistemele, în cadrul cărora Gödel are dreptate, sunt clar minoritate față de cele care exploatează, la maxim, celelalte potențe ale limbajului natural⁸⁹. Și în care transformările nu constau în înglobarea ordonată a unui sistem particular în altul mai general. Ci în amalgamarea de sisteme/jocuri diferite în cadrul aceluiași discurs. Aparent fără nici o ordine care să stea în umbra acestei amalgamări. Cu o singură condiție: aceste amalgamări să nu se distrugă unele pe altele. În cel mai rău caz, de exemplu, să prezinte o ordine „mozaicală”; pe care s-o poți decela prin distanțare. Și atunci „umbra” dezordinii dispare.

7.

Cu mult înainte de a-l citi pe Wittgenstein, scriam în 1983 (observând acum câtă dreptate a avut Witt. II)⁹⁰:

„Plecând de la o analiză pătrunzătoare a peisajului pe care îl prezenta lingvistica postbelică (până în jurul anilor '70) – cu faliile sale adânci, abia presimțite și cu rupturile, uneori dramatice a căror percepere, la suprafață, lăsa să se bănuiască profunzimea lor, N. Chomsky spunea : «Astăzi (în jurul anilor '70), cel puțin în Statele Unite, mai există puține urme ale iluziilor primilor ani de după război. Dacă luăm în considerare statutul actual al metodologiei lingvisticii structurale, al lingvisticii stimul-răspuns...sau al metodelor utilizării limbajului (bazate pe teoria automatelor finite și/sau stohastice), vom găsi că în toate cazurile a avut loc o evoluție asemănătoare: o analiză atentă a arătat că exact în măsura în care sistemul de concepte și principii ar putea fi precizat, se poate demonstra că el este inadecvat într-un mod fundamental...în sensul că tipurile de structuri care sunt realizabile în termenii acestor teorii nu sunt acelea pe care le putem postula ca subiacente utilizării limbajului dacă trebuie satisfăcute condițiile empirice ale adecvării. Mai mult, caracterul acestui eșec și al acestei inadecvări oferă puține motive pentru a crede că aceste abordări se află pe drumul cel bun»”⁹¹.

Și, în continuare, arătam: „cât de departe suntem acum de convingerile lui Russel sau Bloomfield, ale unor lingviști și filosofi pozitiviști care credeau, în jurul anilor '60, că sistemul conceptual al lingvisticii, matematizat printr-o axiomatică potrivită, va putea oferi o

⁸⁹ Este interesant de știut că atitudinea lui Wittgenstein față de teorema de incompletitudine a lui Gödel i-a pus în dificultate pe unii wittgensteinieni devotați primei sale opere, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Și aceasta deoarece în “Remarks on the Foundationist of Mathematics”, apărută în 1956, Wittgenstein desconsideră semnificația teoremei lui Gödel, plasând-o în registrul derizoriului al unor simple trucuri sau artificii logice, așa cum ne informează Mircea Dumitru în „Metalimbaj, necesitate și incompletitudine”, *Ideii în dialog*, an IV, nr. 6(33). Dar, având în vedere că Wittgenstein publicase deja a doua (și ultima) sa operă, “*Cercetări filosofice*”, încă din 1953, care, pur și simplu, dădea peste cap unele dintre tezele sale din *Tractatus*, atitudinea sa, deși cam exclusivistă, era oarecum justificată de faptul că, așa cum s-a văzut, doar într-o clasă foarte redusă de sisteme de gândire, teorema respectivă este valabilă.

⁹⁰ Gorun Manolescu, “Legea direcției medii optime și o eventuală teorie a creației” în “*Raționalitate și discurs*”, Supliment la tomul XXIX al *Analelor Științifice ale Universității Al. I. Cuza din Iași*, secția III b, *Filosofie*, Vol. 1 (“Cunoaștere, comunicare, creativitate”).

⁹¹ Naom Chomsky, “Contribuții lingvistice la studiul gândirii : 1. Trecutul” în : I. Pârvu, “*Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Antologie*”, ed. Științifică și enciclopedică, 1981

explicație satisfăcătoare „celor mai misterioase capacități umane” (cum spunea Russel⁹²). Ulterior, idealul formalizării limbajului s-a atenuat foarte mult (dacă nu chiar s-a spulberat cu totul), cum se pretinde uneori; oricum, în forma sa originală, era insustenabil.”

Incriminam atunci rolul cu totul neobișnuit ce pare a-l fi jucat, în lingvistică, principiul separabilității. Și anume prin „decuparea” limbajului și studierea sa aproape complet independentă de entitatea care îl produce: gândirea umană. Lucru de care, adaug acum, nu este străină nici calea pe care a apucat-o așa numita filozofie analitică chiar și atunci când încearcă să se „re-construiască” plecând de la „Cercetările filosofice” ale lui Witt. II. Filozofie analitică ce pare a merge mână în mână cu postmodernismul (și chiar așa și este⁹³). Căci dacă o astfel de abordare este uzual admisă în majoritatea disciplinelor științifice, dar și filosofice, atunci când, fiecare, își delimitează obiectul de studiu, în schimb, în cazul lingvisticii (și filosofiei analitice), ea pare a fi îmbrăcat un caracter cu totul nenatural. S-a uitat, astfel, aici, că o analiză *in vitro*, practică și de alte discipline, pentru punerea în evidență a principalelor caracteristici ale obiectului de studiu, trebuie să fie urmată de o sinteză și analiză *in situ* pentru a se reface și pune în evidență conexiunile și interacțiunile complexe ale obiectului cu mediul înconjurător. S-a ajuns astfel la o adevărată reificare a limbajului.

De fapt, Arend Heyting (coautor cu Brouwer al intuiționismului matematic), spunea încă din 1934 referindu-se la matematică: „Limbajul în care ea (matematica) se exprimă nu servește decât la comunicarea rezultatelor și oferă numai o imagine (aproximativă) a matematicii; dar matematica nu este această imagine și cu atât mai puțin limbajul în care o exprimăm”⁹⁴. Lucru cu atât mai valabil dacă ne referim la utilizarea uzuală a limbajului natural. Dar, mai ales, în arta postmodernistă. Unde obsesia (meta-, para-, trans-, hiper-, hipo- etc.) textualității a devenit cel puțin discutabilă, dacă nu patologică atâta timp cât este o obsesie și nu o utilizare a unui mijloc de exprimare (ca oricare altul) ne detașat de cel care produce discursul, ci înlocuindu-l pe acesta. (Din nou îmi vine în minte povestea borgesiană a „Hărții și Teritoriului”).

9. Rezumând

Cred că nu grșesc spunând că ironia, acest fel de ironie despre care am vorbit până acum, este un adevărat *brend* al postmodernismului. În măsură mult mai mare decât ironia romantică pentru romantism⁹⁵ (a cărei caracteristică principală este alta⁹⁶). Brend cu următoarele nuanțe definitorii:

⁹² ”Cred că se poate descoperi o relație între structura frazelor și structura evenimentelor la care ele se referă. Nu cred că structura faptelor neverbale este complet incognoscibilă și cred că, luând destule precauții, proprietățile limbajului ne pot ajuta să înțelegem structura gândirii” (cf. B. Russell, “Inquiry to Meaning and Truth”, Oxford University Press, 1960)

⁹³ A se vedea, de exemplu, Daniel Dennett, “Consciousness Explained”, Ed. Little Brown & Co., 1999, care, printre altele, spune: “EU-l nu este decât o abstracție definită prin miliarde de attribute și interpretări (incluzând attributele și interpretările mele despre mine însumi) care compun, toate, biografia și autobiografia corpului meu viu și care devine astfel un Centru Gravitațional”.

⁹⁴ Arend Heyting, citat în Alexandru Surdu, “Neointuiționismul”, ed. Academiei, 1977.

⁹⁵ A se vedea Ricarda Huch, “Romantismul german”, ed. Univers, 1974 și Vera Călin, “Romantismul”, ed. Univers, 1970.

⁹⁶ Beguin, “Sufletul romantic și visul”

(a) o învârtire aparent descentrată în jurul unui individualism solipsist. Care presupune că sub un astfel de centru s-ar afla adevărata creativitate umana. Iar ironia rezultă prin diferența dintre ceea ce se spune și ceea ce există. Lucru care conduce la o ciclare în gol. De unde și **aparenta des-centrate** de care vorbeam. De fapt e vorba doar de o suprapunere, de o confundare a diverselor „individualități” având drept „centru” tocmai „nimicul”. Și este vorba de ironie deoarece aceasta constă, printre altele și „în a propune un înțeles cu totul opus celui afirmat” (“Encyclopaedia Of German Literature”);

(b) o reificare a limbajului considerat drept un instrument, fie el și de natura unui automat stohastic, mânuit de om după un program bine definit de producere a „aleatorului”. Uitându-se că limbajul, indiferent de modul în care este folosit atunci când este „rupt” de entitatea care îl produce nu poate decât să „reprezinte/descrie” ceva, fie chiar și acțiunile Hazardului (și nu ale Haosului) – a se vedea capitolul 7 - și nu să descopere. Și iar se ajunge la o învârtire în gol, oricât s-ar strădui „receptorul”, prin diverse interpretări să umple acest „gol” dintre cuvinte.

(c) poate cea mai perversă nuanță și un alt aspect al nuanței (b): simularea acțiunilor unui *Ceva* (în concepția lui Deleuze Haosul, după alții Divinitatea) prin înlocuirea acestuia cu Hazardul ce poate fi „stăpânit” prin Teoria (umană) a jocurilor. Ceea ce naște paradoxalul. Pentru că ironia de asemenea are de-a face cu opoziția contradictorie; de exemplu o inversare a ceea ce se așteaptă să se întâmple (i.e. descoperire), ajungându-se astfel la o frizare a ridicolului.

Și toate acestea se pot reduce, în final, la înlocuirea nihilist-nietzscheiniană a Divinității care poate lua diverse „înfașări” - în *extremis* chiar și pe cea a Haosului deleuzian - cu Omul. Înlocuire care, dacă privim cu atenție lucrurile, este de sorginte sofistă: „Omul este măsura tuturor lucrurilor” (Protagoras).

Partea 3: Dincolo de ironie

10. Introducere

Este cazul, acum, să încercăm a ne despărți de „ironie” și „ironism” așa cum acestea sunt văzute de postmoderniști. Și să creionez unele ipoteze care pot fi discutabile ca orice „ipoteză” de altfel.

De pildă cred că nu se poate pune semnul egal între postmodernitate și postmodernism. Tot așa cum nu se poate identifica modernitatea cu modernismul iluminist. Modernism care, ca paradigmă majoritară, a dominat, într-un fel, perioada modernă. În paralel cu alte asemenea paradigme (minoritare) apărute, mai ales, în artă; începând cu romantismul (uneori întârziat) și continuând cu tot soiul de, mai mult sau mai puțin „experimentalisme”, cum sunt azi etichetate: impresionism, expresionism, suprarealism, dadaism și multe altele. Unele dintre acestea subminând paradigma „oficială” și pregătind subversiv, în *background*, trecerea spre postmodernitate. Cu alte cuvinte mi se pare a întrezări, încă de pe acum, în cadrul postmodernității în care am intrat și suntem dezorientați și alte tendințe în afara postmodernismului.

Mă gândesc, în primul rând, la ceea ce se poate numi *New Age*. Care, având o rădăcină comună cu postmodernismul, pare a merge într-o direcție contrară.

„Rădăcina” comună postmodernismului și New Ageului pare a fi noua realitate. Dictată, așa cum am mai arătat și o repet, de explozia infrastructurilor în general: a transporturilor (aerene și terestre) dar, mai ales a „magistrelor telecomunicaționale” (tv, telefonie mobilă, internet). Care au ajuns să formeze rețele „globale” (fizice – transporturile; virtuale – comunicațiile) în plină expansiune. Rezultatul: o interacțiune dementă, contradictorie, pe toate planurile (religie, filozofie, artă, societate, economie și ce-o mai fi). În „timp real”, adică într-un „timp” care se aproprie de „instantaneitate”. Instantaneitate în cadrul căreia viitorul este absorbit în acest „timpul real”; trecutul nu mai are timp să mai fi avut loc; prezentul a devenit un fel de prezent continuu care se „schimbă” mereu fulgerător. Interacțiune căreia nu i te poți sustrage prin „detașare”. Și în care o serie de „tabu-uri” ținute sub obroc prin tot soiul de cutume, mai mult sau mai puțin să le zic „morale”, ale diverselor comunități, de asemenea, mai mult sau mai puțin închise până acum, dau dintr-o dată în clocot și fac să sară în aer orice frână. Inclusiv anumite „supape de siguranță” specifice fiecărei comunități prin care presiunile de orice natură se mai relaxau, cât de cât. Astfel, par a nu mai exista decât doar două posibilități: fie, în final, o dispariție gen sinucidere (conștientă sau nu), fie luarea unor decizii la fel de fulgerătoare ca și schimbările „în timp real” ale zisei rețele. Prin care să încerci să supraviețuiești ... într-o veșnică schimbare (ceea ce, evident, este o contradicție în termeni). Și asta se reflectă, destul de bine, în ceea ce Lyotard numește „Condiția postmodernă” iar eu o numesc „postmodernistă”.

Și acum, ce face postmodernismul? Devine, pur și simplu, așa cum am mai arătat, o „ciclare” negativ-ironică în jurul „golului” (citește „nimicului”) sub care nu se mai ascunde chiar NIMIC - „De ce (nu) există NIMIC mai curând decât ceva?”. Complet diferită de o „spiralare” ascensională.

Și ce face New Age-ul? Nu acceptă o astfel de supraviețuire prin supunere la ceea ce se poate numi „impredictibilitate”. Ci caută să o „stăpânească”. Iar un fel de contradicție în termeni – dar, pentru cei ce sunt atrași de tendința menționată, este (sau li se pare a fi) numai aparentă. Pentru că recurg la o astfel de „stăpânire” prin tot soiul de metode și tehnici „magice”/ „șamanice”/ „exoteric- oculte”, sincretice, culese din diferite contexte culturale la care acum, prin „deschiderea” lor, se are acces; metode și tehnici care, în trecut, rămâneau mai mult sau mai puțin în umbră și izbucneau doar în unele perioade de criză (crize a căror intensitate nu se poate compara cu cea actuală – vorbesc nu numai de cea economică ci, mai ales, de cea de pe planul culturii); urmând ca imediat să fie jugulate când se restabilește „echilibrul”.

Mai poate exista și o a treia cale (ieșire benefică)?

Mi se pare că da. Este vorba de o nouă tendință. Care, până acum, greu perceptibilă, începe, din ce în ce mai mult, să capete contur. Și așa numi-o „Revenirea la Sacralitate”. Dar pe alt plan, superior. Și care, nu prea târziu, cred că va deveni marca de bază a postmodernității. Cum iluminismul a fost marca principală a modernității. E greu să bănuim, în momentul de față, cum va arăta o asemenea ieșire în toată complexitatea ei. Dar, mă încumet să spun, că va fi una de tip „ecumenic” (global), comunitățile religioase păstrându-și identitatea. Și așa da drept exemplu al unui început Canada (pe care o vizitez destul de des și pe perioade relativ lungi). Unde multiculturalismul într-adevăr trăiește și nu doar la nivel conceptual. Iar integrarea se realizează prin reguli de civilizație, extrem de stricte, dar liber consimțite;

favorizând însă toleranța interconfesională și chiar o penetrare osmotică intra și infra confesională.

În următoarele (și ultimule) trei capitole voi căuta să vorbesc, cât îmi va sta în putință, despre aceasta a *treia cale*.

11. Discuție nonvirtuală cu C.V. Negoită

Notă: Această discuție a avut loc înaintea terminării acestei cărți. Și C.V. Negoită cred că pune în evidență o posibilitate de manifestare particulară, privind doar creștinismul, a celei de a treia tendință ce se manifestă în cadrul postmodernității.

Gorun Manolescu: Îmi pare bine, domnule Negoită că, după atâta timp, putem sta de vorbă, în liniște, cumpănind fiecare răspuns și întrebare. Pentru că acest interviu se desfășoară interactiv, prin email-uri. Deoarece, de câte ori ai revenit prin țară, deși ne-am întâlnit, timpul te presa. Și n-am putut reface clipele de liniște, plăcut tensionate, ale discuțiilor pe care le aveam. La institutul de cercetări la care lucram amândoi și, mai ales, în seminariile pe care le țineai. Cu acea "logică" a "vagului" care era și obiectul seminariilor, dar și modul atractiv al expunerilor dumitale.

Pentru cititori, trebuie să spun că prin anii 1974, fiind în țară, ai publicat, împreună cu matematicianul Dan Ralescu, prima monografie de „Mulțimi Fuzzy (vagi)”. Care a fost, ulterior, tradusă în mai multe limbi de circulație internațională.

Apoi, în anul 1982, ai plecat (puțin) la un congres și... nu te-ai mai întors, stabilindu-te în America, la N.Y.. Iar cariera dumitale științifică și universitară și-a găsit împlinirea și recunoașterea comunității științifice internaționale.

Deși unele ecouri despre succesele cariei dumitale, de care vorbeam, ajungeau, pe ocolite și în țară, într-o emisiune de la "Europa Liberă", aflu, cu surprindere, că ai publicat primul dumitale roman (algebric): "Pullback". Cum s-a întâmplat această balansare spectaculoasă? Și ce semnificație avea titlul acela neobișnuit? Iar, dacă nu mă întrerupi, o să tot continui cu întrebările și vom rămâne fără răspunsuri.

C. V. Negoită: Interesul meu pentru studiul logicii infinitului s-a cristalizat în 1965, când am intrat într-un program de doctorat în ingineria cunoașterii, convins că o descriere exactă a oricărei situații fizice este imposibilă, că asta este o situație care trebuie acceptată, căreia trebuie să-i facem față, și că inexactitatea descrierii nu este un dezavantaj, ci, mai curând, un ajutor. Cu alte cuvinte, vagul limbajului natural este un dar de la Dumnezeu, pentru ca omul, cu numai câteva mii de cuvinte, să poată descrie un întreg univers, oricât ar fi de complex.

Convins că vagul asigură eficiența, în 1970 am publicat o teza de doctorat, care, în 1972, mi-a adus o invitație la Atlas Computer Laboratory în Anglia, unde am intrat în legătură cu Congresul de Cibernetică organizat de Dr. J. Rose. Așa am început, în 1973, în București, un seminar dedicat sistemelor vagi.

În 1974, am publicat prima monografie a domeniului, împreună cu Dan Ralescu, acum profesor la Universitatea din Cincinnati. Versiunea engleză a fost publicată simultan la Basel și la New York, iar traduceri în japoneză și chineză au urmat relativ ușor, în 1978 și 1982, probabil pentru că, și în tradiția din Pacific, pentru a pătrunde spre niveluri mai înalte de

realitate e folosit paradoxul.

Așa cum conspirația “ilumiștilor” a născut o epocă a moderniștilor, și epoca postmodernă a fost grăbită de conspiratori, descriși discret în „Cybernetic Conspiracy”, o carte a mea tradusă în limba română la editura Dacia în anul 2003, cu titlul „Vizitator”.

Seminarul din București era cunoscut.

Scoteam o revistă la Amsterdam, numită „Fuzzy Sets and Systems”, publicată de Elsevier.

Primeam vizite.

Conduceam un laborator de modele, la Institutul de Informatică. Cu mine erau Mircea Sularia și Paul Flondor, acum profesori în catedra de matematică la Universitatea Politehnică din București. Foarte recent, Gabriel Burstein, acum un expert în piețe financiare, în Wall Street, mi-a confirmat că și el își aduce aminte de vizita lui Henri Prade de la Universitatea Toulouse, pe atunci doctorand, cu o teză despre logica vagului.

Primirea unui vizitator din străinătate urma un protocol riguros, sub supraveghere. Vizita nu putea fi imaginată în afara unui acord cultural, oficial, între țări. Henri Prade venise pe contul lui. Se suise în tren și venise la București să vadă ce facem noi. Toată lumea s-a speriat pentru că nimeni nu a înțeles de ce eram, sau puteam fi, atât de interesați. Nu a fost nevoie să-i spun ce cred despre modernismul cel arogant și asupritor. Îl simțise pe pielea lui, când îndrăznise să aleagă un subiect de teză de doctorat, care stârnise un hohot de râs. Târziu, când a ajuns editor al revistei înființată de mine, i-am adus aminte de conspirația Bucureștiului. Un fenomen postmodern, i-am spus eu, ăsta e cuvântul la modă, cu care vei putea dialoga cu intelectualii Parisului.

Dar iată despre ce este vorba.

În 1972 am început studiul serios al logicii vagului sub pretextul benefic al modelelor matematice necesare planificării. Pentru prima oară în Europa de Est se vorbea de grade de adevăr. Chris Carlsson, din Finlanda, și un matematician din Ungaria, Dombi, de data aceasta în cadrul unor acorduri oficiale, au venit să stea în laboratorul nostru ca să înțeleagă ce facem. Carlsson care nu știa decât limba germană, a venit cu un dicționar româno-german, ca să poată înțelege toate textele noastre, și cele în limba română. Fără mult zgomot, sub scutul infailibil al informaticii, acceptată de toată lumea, am afirmat că nu există experiență directă a realității fără interpretare, și orice interpretare este coruptă de prejudecățile interpretatorului. Ori atunci când o astfel de interpretare rămâne înțepenită între un „da” și un „nu” categorice, specifice unei logici binare, nenuanțate, plecând din antichitatea greacă dar ajunsă la apogeu în iluminismul modern, lucrurile devin extrem de grave.

Nimeni nu se gândea că abordările postmoderne vor putea declanșa dialogul de mâine între religie, artă, și știință, cu care să poată fi explicat fenomenul cultural interbelic, de rezistență, la noi în țară, împotriva terorii moderniștilor.

G.M.: Au existat și alți postmoderni în afara poezilor și literaților, în general postmoderniști?

N: Nu voi vorbi de fizicieni, fără de care discuțiile despre legăturile teologiei cu știința ar fi fost amânate.

Un gânditor postmodern , în sensul cel mai bun al cuvântului, a fost Nicholas Georgescu Roegen, profesor în domeniul economicului la Universitatea Vanderbilt, din Tennessee, unde a ajuns fugind, după ce, ca membru al comisiei de armistițiu, imediat după terminarea războiului doi mondial, sesizase furturi masive din România.

El și-a dat seama de importanța limbii în formarea metateoriei. În viziunea lui, conceptele nu pot fi aritmomorfe, adică reprezentate prin numere. Într-o carte celebră, „The Entropy Law and the Economic Process” [Harvard University Press, Cambridge, 1971] el observa că numerele nu se pot suprapune, fiecare fiind distinct în relație cu celelalte, în timp ce concepte ca "bun" sau "adevărat", nu au granițe, fiind înconjurate de o penumbră cu care se suprapun unul peste celălalt. Într-un anumit moment istoric, spune el, o națiune poate fi și democrație și dictatură, așa cum un om poate fi tânăr și bătrân, simultan. Categoriei conceptelor nu i se poate aplica legea excluderii terțului, așa cum cerea logica erei moderne. Cu toate că au accelerat avansarea cunoașterii în domeniul materiei inerte, nici un proces de schimbare nu poate fi explicat cu concepte exprimate numai prin numere. Vehiculele principale ale schimbării economice sunt slăbiciunile omenești. Concluzia lui este că dacă economia vrea să fie o știință, nu numai a cantităților observabile ci și a omului, trebuie să se bazeze pe raționamente aproximative, lingvistice.

G.M.: Știu că Nicholas Georgescu Roegen a jucat un important rol în viața dumatilă.

N: Georgescu Roegen știa ce fac eu.

Ne-am întâlnit la București cu ocazia Congresului al III-lea de Cibernetică și Sisteme, în 1975. M-a ascultat cu atenție. Nu pot să-i uit privirea dură, gândirea limpede, forța unui intelect perfect șlefuit. N-am vorbit despre era modernă. Nu știam de cine eram ascultați. Eu îi așteptam aprobarea, o bătaie pe umăr, încurajarea unui mare profesor american. Ne-am despărțit fără ele. Foarte târziu, peste ani, când eram sigur că mă uitase, m-a sunat la numărul de telefon de acasă.

Primul gând mi-a fost gând de spaimă. O convorbire cu America în 1982 trebuia raportată și explicată. Și el știa . O voce limpede, rece, m-a întrebat, scurt, dacă pot vorbi englezește. Atât. Dacă pot să vorbesc despre cercetările mele. I-am răspuns că tocmai plecam în Mexic, invitat de Doctorul Rosenbluth, ministrul învățământului, nepotul celui care, împreună cu Norbert Wiener, introduseseră conceptul de cibernetică. Urma să țin un seminar privind sistemele vagi, o noutate care începea să intereseze. Era momentul când Japonia introdusese logica vagului în dispozitivele electronice căutate, cum ar fi aparatele fotografice, construite să se comporte inteligent.

Așa am ajuns în America. Din Mexic. Invitat de Universitatea Vanderbilt. Cu o invitație transmisă prin ambasada Americană din Mexico City. La recomandarea profesorului Georgescu Roegen. Așa am continuat discuția începută la București, curios, convins că acum voi afla ce crede despre cercetările mele.

O cauză, mi-a spus el, capătă greutate numai dacă este luată în brațe de o universitate americană. Știu că vei rămâne aici. Încearcă-ți norocul. Dar să știi că nu e ușor. Lumea modernă se apără atacând. Trebuie să-ți găsești aliați. Nu mi-aduc aminte să fi spus "postmoderni". Nici eu, și nici el nu știam nimic despre ei.

Este adevărat că, înainte de a ajunge la Nashville, m-am oprit pentru câteva zile în Bloomington, la Universitatea din Indiana, unde Dan Ralescu își dădea un doctorat în statistică matematică. Erau acolo Matei Călinescu, Ciprian Foiaș, și alți câțiva profesori români. După un prânz, am ajuns și în bibliotecă, una din cele mai mari din lume, conectată cu toate celelalte biblioteci din America. Curios să-mi vadă reacția, cineva mi-a arătat sistemul de regăsire a informației. Pui un nume de autor, mi s-a spus, și afli unde sunt cărțile. Așa am constatat, nu fără oarecare surpriză, că eram prezent în sute de locuri. Cărțile mele, scrise în România, și cele în limba română și cele în limba engleză, veniseră în America cu mult înaintea mea.

Au fost comandate de cei care au crezut că au nevoie de ele, mi s-a răspuns. Probabil că erai postmodern, a adăugat cineva, în glumă, amuzat că nu auzisem încă de noii mei aliați.

Sosisem într-un moment special al istoriei și eram hotărât să-l folosesc pe cât pot. Nu mi-a fost greu să-mi dau seama că am nevoie de o tactică nouă. Astfel am încercat romanul scurt, postmodern, convins de libertatea literaturii, care se putea împleti perfect cu rigorile științei. Nu era numai gând. Era datorie. Era aerul care trebuia respirat. În 1982, America m-a primit în brațele ei vânjoase de atunci cu o generozitate născută din dorința sănătoasă de vindecare. O potrivire făcută în cer. Ca și mine, America se pregătea să scape de tot ce era prea modern, demodat, inutil.

G.M.: Acum am înțeles cum ți-ai început cariera literară. Și am mai observat ceva. Faptul că, atunci când te referi la preocupările dumitale multiple, folosești calificativul postmodern și nu pe cel de postmodernist. Faci vreo distincție între ele?

N: Dacă am făcut-o, atunci a fost mai mult intuitiv.

G. M.: Acum lucrez la o carte în care încerc să decelez, în cadrul erei postmoderne în care am intrat și alte tendințe în afara celei „postmoderniste”. Carte pe care ți-o voi trimite de îndată ce va fi gata. În orice caz și în avans pot să-ți spun că pe dumneata, după cât te știu, nu te pot considera „postmodernist”. Cărei altă tendință din postmodernitate aparții, nu pot spune deocamdată. Așa că în continuare, dacă ești de acord, te voi numi, provizoriu, un postmodern și nu un postmodernist.

N: De acord.

G.M.: Acum aș vrea să te referi la romanul dumitale algebric: „Pullback”. Și de ce tocmai acest titlu.

N: Ar trebui amintit, aici, un moment anterior, din țară, extrem de important.

Miercuri 13 ianuarie 1982, revista „Viața Studentească”, în pagina intitulată „Paradigme”, se anunța într-un paragraf scurt ca: "In metodologia de cercetare a sistemelor teleologice a fost introdus de curând un termen nou. *Pullback* înseamnă retragere orientată pe niveluri superioare de percepție. Acest fel de mișcare este tipic pentru sistemele umane și face acum obiect de studiu în cibernetică. Un psihiatru (D.S.Ogodescu), un filosof (C. Noica), și un cibernetician (C.V.Negoita) s-au ocupat de mișcări orientate și în această pagină sunt comentate trei cărți pe care le-au publicat în anul 1981. Cu toate că autorii aparțin unor domenii diferite, concluziile lor par foarte apropiate. Pentru studiul sistemelor umane conceptul de retragere este fundamental. Aplicațiile practice pot fi importante."

În „Devenirea întru Ființă”, Constantin Noica spunea așa: "Că i s-a luat tot filosofiei este limpede. Simplul fapt că științele au vorbit mai bine despre conceptele ei privilegiate a depozitat-o de ele". Și mai departe se întreba: "Mișcarea continuă a ființelor și lucrurilor a devenit funcția (experiența) cheie, demiurgul fără chip și fără armură al omenirii actuale. În această situație suntem oare înarmați cu concepte și metode pentru a surprinde și exprima dinamica totală, integrală, a diverselor sectoare ale realității?"

La aceasta întrebare a încercat să răspundă Ogodescu în „Persoană și Lume”. A sosit momentul, spune el, ca cibernetica să-și emancipeze principiile sale fundamentale prin despărțirea de ordinea binară, care surprinde doar aproximativ complexitatea realului. Unitatea realității nu poate fi gândită decât în raport cu procesualitatea de retragere spre *ceva*. Fiecare ciclu de tip pullback sporește mulțimea de determinații concrete într-o structură care cuprinde toate determinațiile posibile, astfel încât concepte cu conținut tot mai dens exprimă înlăturarea din gândire a tot ce este neesențial, și confundarea ei progresivă în obiect (sau, în limbajul lui Noica, în ființa din lucru). Or, capacitatea sporită de pătrundere în ființa lucrului constituite puterea științei actuale de a reface, la sfârșitul secolului XX, unitatea de conținut a realității. Dacă ontologia tradițională își centra aria preocupărilor pe aspectele statice ale realității, ontologia postmodernă studiază transformări ale realității, astfel încât acum *devine* înseamnă *este*. Ontologia revine în atenția omului de știință care nu se mai ocupă numai de *existența-ca - existență* ci și de *existența-ca - proces*. Când Ogodescu se întreabă cum își dobândește referențialul autonomia în contextul intersanjabilității, constată că el se poate îndepărta de ceilalți poli, adică se poate desitua.

„Desituarea” este un termen împrumutat de la Mihai Șora („Sarea Pământului”, ed. Cartea Românească, București, 1978) și cred că reprezintă una din traduceriile posibile ale termenului *pullback*. Putem afirma fără exagerare, spune Ogodescu, că pe muchia acestui concept se joacă însăși soarta cunoașterii. Fără acest mecanism, actul cunoașterii s-ar reduce la o simplă reflectare a lumii lipsită de concomitenta dobândire a conștiinței lui.

În „Fuzzy Systems”, o carte terminată în 1977, care și-a făcut drum mai încet, prezentând conceptul de *pullback*, așa cum va ajunge la Congresul Internațional de Cibernetică și Sisteme de la Amsterdam, în 1978, scriam că acesta s-a dovedit fertil pentru modelarea unei clase largi de sisteme, cum este cazul celor descrise în teoria deciziilor, sau a celor descrise în teoria conceptualizării, ambele fundamentale în domeniul inteligenței artificiale, cea simulată de un calculator. Teoria sistemelor vagi se bazează pe ideea de grade de adevăr.

Conceptul central în jurul căruia se învârtete conflictul dintre modern și postmodern este acela de adevăr. Toți criticii epocii moderne, indiferent de unde pleacă, ajung, inevitabil, la el.

Modernii pretind că adevărul poate fi cunoscut repede și în întregime. Postmodernii sunt de părere că așa ceva nu se poate. Neînțelegerea provine din reprezentarea poziției observatorului față de realitate. Pentru modern, realul este ceva plan. Postmodernul vede realul asemenea unui diamant căruia i s-au șlefuit multe fețe. El recunoaște că nu poate privi toate fețele, diamantul fiind foarte mare. În această situație, se desituează, adică se retrage, pe o poziție din care vede și alte fețe. El recunoaște că numai din infinit se poate vedea tot, fără nevoie de nici o mișcare.

Postmodernul recurge din nou la conceptul de infinit. Modernul crede că nu este nevoie de el.

Pictori cu reputație au încercat, cu o intuiție identică cu cea a savantului, și cu rezultate surprinzătoare, să pună câteva fețe ale diamantului într-un singur plan. Rezultatul a fost o reprezentare diformă. Pictorul modern a crezut că are voie să deformeze. Ideologii moderni, în încercările lor de inginerie socială, au crezut că și ei au voie să se joace. Rezultatele se cunosc.

Postmodernismul (și nu postmodernul asupra căruia dumneata mi-ai atras atenția că nu trebuie confundat cu postmodernul și, într-o primă aproximație până la o discuție mai detaliată, sunt de acord), în câteva tatonări specifice începutului, a pretins că extinde modernul fără să-i schimbe logica. S-a crezut că se poate vorbi de modern- postmodern.

Orice tip de postmodern bazat pe logica cu două valori este o simplă extensie a modernului.

G.M.: Deși ți-am propus, și ai fost de acord, să vorbim ulterior despre postmodern *versus* postmodernism, mă gândesc acum că e bine să punctăm, faptul că un astfel de „postmodern” bazat pe o logică bivalentă este, de fapt, pur și simplu un postmodernism. Cu toate consecințele de rigoare. Inclusiv care presupun o mișcare plană și care evită infinitul.

N: Absolut de acord. Revin cu precizări. Pentru mine, postmodernul este mai mult decât această extensie. Pentru mine el se dovedește a fi o restaurație a premodernului, la un nivel superior, pe helix. Prin simpla extensie, modernul își păstrează logica și năravurile. Logica modernului-postmodern, adică a postmodernismului mai bine zis, rămâne binară. Restaurația premodernului, însă, ne conduce obligatoriu la logica dogmelor.

Restaurația logicii nebinare, a dogmelor, nu este un act arbitrar ci o necesitate dictată de nevoile teoriei mulțimilor infinite și ale fizicii cuantice. Lucrul acesta a fost observat pentru prima oară de Lucian Blaga. În 1931, în „Eonul Dogmatic”, el spune așa: " Scormonind în cenușa istoriei, constatăm ca teologia (cea creștină, căci despre ea este vorba în primul rând) a dat naștere la o seamă de formule, care, privite mai de-aproape, alcătuiesc un tip aparte de cunoaștere: dogmele...Dogma, în afară de faptul de a fi formulă metafizică, mai ascunde și un sens metodologic, care - lucru destul de curios - până acum nu a fost remarcat nici de filosofi, nici de teologi. După ce ne vom fi achitat de această sarcină, vom ajunge în chip firesc să ne punem unele întrebări, care ar putea să fie pline de consecințe. Nu cumva s-ar putea deschide undeva noi perspective filosofiei prin transplantarea în ea a metodei dogmatice, întrebuințate, până acum, aproape exclusiv numai în domeniul celălalt, asupra căruia gândirea filosofică s-a străduit să arunce tot discreditul?...Matematica mai nouă cunoaște unele construcții, cum sunt acelea ale transfinitelor (simbolul aleph al lui Cantor) prin care, fără să se știe, se fac unele concesii atât de importante gândirii dogmatice, încât ar putea să fie numite, fără înconjur, echivalente matematice ale dogmaticului. Simbolul „aleph” denumește o mărime transfinită care rămâne identică cu sine, orice mărime finită s-ar scădea din ea. Reamintind formula dogmatică a lui Filon, potrivit căreia substanța primară nu suferă nici o scădere prin emanațiile ce se desprind din ea, între a pune în evidență simbolul „aleph” și formula filonică e o perfectă asemănare structurală (cu deosebirea doar că dogma vorbește despre esențe și procese cosmologice, pe când alephul e pur matematic). Cantor (și alături de el și alții) a ajuns, prin înlănțuiri logice de calcule și considerații, să stabilească diversele antinomii ale transfinitului. Chestiunea principală ce se pune în această ordine e însă nu cum matematicienii au ajuns la aceste antinomii, ci cum vor să le rezolve."

Existența postmodernilor religioși dovedește falimentul timpurilor moderne, care au respins religia.

G.M.: dar și a postmoderniștilor, dă-mi voie să adaug...

N: da, adică legătura cu infinitul (ce nu se supune logicii cu două valori). Omul modern nu a avut nevoie de infinit. Omul postmodern are, dovedindu-se mai prudent. El spune că adevărul, la fel ca frumosul, se află în ochiul observatorului, și acceptă grade de adevăr. Acest punct de vedere pleacă de la presupunerea simplă că adevărul nu poate fi perceput dintr-odată, că “realul”, prea mare, poate fi consumat pe bucăți, pe felii, pe niveluri, care, evident, urmează a fi asamblate.

În concluzie, putem afirma că nu postmodernul, care readuce interesul pentru logica dogmelor, contribuie la eroziunea autorității religiei, așa cum acuza Jane Lafrensen. Eroziunea autorității religiei a fost și rămâne sarcina primară a modernului, sensul existenței lui, atunci, acum, și oricând, ilustrat atât de bine de forma lui cea mai evoluată (sau involuată), marxismul, care nu are nevoie de infinit și nici de logica lui. Un postmodern care își bate joc de eroi și martiri este un modern deghizat, călit în lupta de clasă, un eufemism care se substituie principiului terțului exclus. Când Jane Lafrensen spune că un adevărat postmodernist este liber să facă ce vrea, se referă la cel care crede că poate compromite restaurația. O metodă folosită curent de moderni, atunci când profită de lipsa unor definiții inteligibile.

G.M.: În acest sens cred că au dreptate cei care afirmă că, de fapt, postmoderniștii sunt, pur și simplu, marxiști care și-au pierdut obiectul muncii: lupta de clasă. Dar nu vor cu nici un chip să renunțe a susține în continuare lipsa oricărei necesități de a apela la infinit și, în ultimă instanță, indirect, la Divinitate.

N: Nu ai făcut decât să accentuezi ceea ce am vrut și eu să spun. Așa că nu pot decât să te aprob.

G.M.: Există niște asemănări dar și deosebiri fundamentale între ce spui dumneata și ce spune alt român, plecat de mult în Franța, Basarab Nicolescu.

„[Există] diferite niveluri de percepție care se găsesc într-o corespondență biunivocă cu nivelurile de Realitate” (Basarab Nicolescu, „Transdisciplinaritatea – Manifest”, Polirom, 1999)

„... adevărul nu poate fi perceput dintr-odată... Realul prea mare, poate fi consumat pe bucăți, pe felii, pe niveluri.” (C.V. Negoită)

Amândoi, prin urmare, asertați existența: (a) mai multor niveluri ale Realității și (b) diferite niveluri ale percepției umane corespondente fiecărui nivel în parte. Percepții care uneori depășesc pe cea obișnuită empirică (sensibilă) tributară simțurilor comune.

„Două niveluri adiacente sunt legate prin logica terțului inclus, în sensul că starea T prezentă la un anumit nivel este legată de un cuplu de contradictorii (A, non-A) al nivelului imediat învecinat. Starea T operează unificarea contrariilor A și non-A, însă această unificare se produce la un nivel diferit de acela unde se situează A și non-A.” (B. Nicolescu, op. cit.)

„Pullback înseamnă retragere orientată pe niveluri superioare de percepție. Postmodernul vede realul asemenea unui diamant căruia i s-au șlefuit multe fețe. El

recunoaște că nu poate privi toate fețele, diamantul fiind foarte mare. În această situație, se desituează, adică se retrage, pe o poziție din care vede și alte fețe. El recunoaște că numai din infinit se poate vedea tot...” (C.V. Negoită)

La amândoi apare astfel un „pullback”. Numai că aici intervine diferența fundamentală între semnificațiile acordate de B. Nicolescu și, respectiv, de dumneata acestui „pullback”.

Astfel, în timp ce dumneata, prin intermediul unui „terț inclus” care reprezintă diverse grade de adevăr acorzi „desituării” (pullbackului) un caracter „dinamic”, heraclitean, B. Nicolescu îl vede ca fiind „static”, asemănător cu ceva din lumea ideilor platoniciene, imuabile, date o dată pentru totdeauna.

Mai precis, „pullback-ul” dumitale oferă atât celui care încearcă să de-scrie la un moment bine precizat ce a perceput - să-i spunem, printr-un „simț interior”, diferit de cele cinci simțuri comune când e vorba de depășirea empiricului, despre care am vorbit în altă parte (a se vedea, de exemplu, capitolul „6. Epistemologia fără subiect cunoscător” din prezenta carte n.m. G.M.), cât și receptorului de-scrierii, posibilitatea sur-prinderii unui moment instantaneu din curgerea heracliteană a Realității (indiferent de nivelul realității în care are loc percepția). Cum, tot așa, este posibil ca la alt moment, atât „cititorul” cât și chiar autorul trecut pe post de receptor, pot percepe, prin „desituare”, cu totul altceva decât în momentul primei citiri sau în actul de-scrierii. În acest fel, textul, devine el însuși „dinamic”, schimbător, heracleitic ca orice lucru care face parte din oricare nivel al Realității.

Altfel spus, modul în care utilizează B. Nicolescu „terțul exclus” se dorește a fi „universal”. În schimb dumneata, fără a fi „nominalist” pur care, la limită, devine „solipsist”, reușești să „individualizezi” specificitatea absolută a modului în care „cunoaște” fiecare subiect uman, precum și faptul că, unul și aparent același subiect poate „percepe” și „cunoaște” în mod cu totul diferit unul și, iar aparent, același lucru. Și aceasta deoarece atât lucru („obiectul”) cât și subiectul se schimbă instantaneu în fiecare moment.

Cred că în acest fel trebuie „citite” și textele dumitale literare. Și ai recurs la beletristică deoarece ai simțit imperios nevoia omului postmodern de a reuși să comunice cât mai larg cu ceilalți, literatura fiind mult mai accesibilă unui număr sporit de cititori comparativ cu disciplinele științifice și chiar umaniste strict specializate. De unde această nevoie imperioasă de „comunicare”? Probabil din faptul că realitatea „postmodernă” (și nu „postmodernistă” – despre această diferență, așa cum am propus, vom vorbi altă dată) în care am ajuns să trăim a devenit, pe toate planurile, inclusiv cel empiric, atât de deconcertant imprevizibilă, încât dacă nu reușim să ne adaptăm la ea riscăm să nu mai existăm. Ori a ajuta și pe alții să înțeleagă acest lucru devine, pentru cei care l-au înțeles, o datorie vitală. Orice vis (fantezist acum) al unei „universalități” iluminist-moderniste (chiar și cu „terț inclus” de genul celui al lui B. Nicolescu) prin intermediul căruia omul ajunge să stăpânească ceea ce putem numi „Natură” (în sensul cel mai larg posibil, incluzându-ne în ea și pe noi cu tradițiile noastre), măcar și „conceptual” dacă nu mai poate acum altfel, a apus.

După această distincție între punctele de vedere proprii dumitale și, respectiv, lui B. Nicolescu, pe care am încercat s-o schițez, cred că este deosebit de interesant acum pentru cititori să afle cum au fost receptate textele dumitale literare în România. Mai ales că, în ultimul timp, au apărut, la noi, atât traduceri din engleză ale unora dintre ele sau chiar altele pe care le-ai redactat direct în limba română.

N: Dă-mi voie să lărgesc puțin cadrul și să nu mă refer numai la cei din România. Și, în același timp, să mai fac și unele precizări suplimentare.

G.M.: Dacă e așa, atunci, pentru că ai pomenit în trecut de Jane Lafrensen, te-aș ruga să vi cu astfel de precizări suplimentare. Pentru că, din nefericire, punctul ei de vedere a devenit un loc comun al celor care se ocupă, de pe margine, de postmodernism. Fără să-l înțeleagă. Și cu atât mai mult când e vorba de postmodern. Între cele două ne făcând nici un fel de diferență. Deci, în ce context și-a expus ea părerea?

N: În Comunicările celui de al Șaselea Simpozion al Academiei Oamenilor de Știință din România, Filiala Americană, la care am participat, Jane Lafrensen, de la American Institute for Writing Research, are o notă, intitulată „Postmodernism”, în care afirmă că "în centrele unde se studiază literatura, postmodernismul este considerat ca emanând din exces de liberalism în gândire, din mișcarea New Age, și din eroziunea autorității deținută odată de morală și religie. O mișcare foarte diversă, postmodernismul a pătruns în multe domenii. Un adevărat postmodernist crede că este liber să se disocieze de etică, să adopte propriile sale reguli de acțiune sau de gândire, să-și bată joc de eroi și martiri, să conteste orice autoritate, să accepte numai propriile legi...Cititorul este îndemnat să compare postmodernismul cu dadaismul (în care o realitate superioară este presupusă a fi captată eliberând mintea de logica și control rațional) sau cu euphemismul (stilul contorsionat din Anglia secolului al XXVI-lea, bogat în aliterații, antiteze elaborate, și comparații extinse degeaba). Nici o lucrare majoră nu a apărut sub auspiciile postmodern(e/iste)."

Remarc aici, încă o dată, confuzia care poate apare între „postmodernism” și ceea ce înțeleg eu, evitând (cum ai spus, poate instinctiv) termenul acesta și utilizând, în schimb, pe cel de „postmodern”.

Mai precis: majoritatea promotorilor postmodernismului, atât în Franța cât și în America, sunt, în mare majoritate, foști marxiști (așa cum ai remarcat și dumneata anterior), însă sunt intelectuali cu o serioasă cultură, care, observând, primii, incapacitatea modernului, au căutat să se salveze în altceva. Furnizând o critică a pozitivismului și a macroteoriei, ei pledează pentru o multiplicitate a punctelor de vedere, ocupându-se de relația individ - fenomen, renunțând la plasarea lor împreună într-o schemă mai largă. Postmoderniștii, oriunde s-ar găsi ei, accentuează nevoia de microteorie. Din acest punct de vedere, materialismul filosofic marxist pare a fi separat de gândirea modernă.

Multe variante ale postmodernismului sunt încercări de salvare, renunțări mai mult sau mai puțin declarate, făcute de marxiști care nu se pot despartii ușor de marxism. Ei ajung la exagerări, care o fac pe Jane Lafrensen să confunde denigrarea valorilor naționale, cu atitudinea resemnată în fața ideii de adevăr parțial, și globalizarea predicată de comunism (proletari ai lumii uniți-vă) cu eliminarea granițelor impuse de aplicarea unei logici binare (proprie unei realități finite) acolo unde nu este cazul.

G.M.: Ceea ce ai spus, m-a lămurit, cel puțin pe mine, de eroare căreia i-a căzut pradă Lafrensen și alții ca ea.

Mulți români tineri, o dată cu deschiderea granițelor după '89, au avut și au posibilitate să execute stagii de pregătire în America. Iar printre aceștia, unii sunt de formație umanistă. Și, din nefericire, se reîntorc în țară cu idei de genul celor emise de Lafrensen. Cum se explică acest lucru?

N: În România, acest tip de postmodernism, mai ales în mediul universitar și academic de tip „umanist” (incluzând însă și sociologia), a fost importat în ultimul timp din America, tocmai de tinerii de care vorbeai. Dar și de mai puțin „tinerii” care mai prezintă și o nocivă autoritate academică fiind așa ziși „formatori de opinie”; și care, la rândul lor, au beneficiat de contacte sponsorizate de Stat, prin diverse aranjamente, cu mediul universitar american. Iar aici, în America, cei menționați au nimerit la catedre de (pseudo)științe sociale, inventate în grabă în ultima jumătate de secol, cât și la catedrele care se ocupau de limbă și literatură și care au fost, până nu de mult, și aproape în totalitate, marxiste. Vizitatorii români, care au petrecut un timp relativ scurt în universități relativ izolate, nu au putut să-și dea seama de imensitatea presiunii ideologice, mai ales când nu știau despre ce este vorba, marxismul în România fiind abandonat înainte de formarea lor intelectuală. Sau, mai rău, unii dintre ei, se formaseră chiar într-un mediu marxist deformat, complet subjugat cultului personalității „conducătorului”. Nimeni nu se așteaptă la marxism, veritabil și vehement, în America, mai ales când terminologia folosită este evoluată.

Un număr impresionant de intelectuali troțkiști, protejați de democrația americană, și-au adaptat strategiile și limbajul în funcție de momentul istoric. Vizitatorii, impresionați de autoritatea universității americane, au crezut că tot ce zboară acolo se și mănâncă. Ei nu și-au dat seama că această autoritate este dată exclusiv de catedrele de științe și tehnologie, imense uzine de cercetare, prea puțin afectate de macroteorii. Există și cazuri de oportunism, atunci când predicarea postmodernismului pare avantajoasă. Este cazul unor cercetători tineri, aflați în universitățile infectate, forțați să publice, pentru a putea fi promovați.

G.M.: În 2002, cu ocazia unei vizite în țară, ai participat la o ședință a Grupului de Cercetări Interdisciplinare al Academiei Române. Cu acea ocazie ți-ai prezentat unele idei în acord cu cele pe care le-ai spus anterior. Deși membrii Grupului respectiv erau intelectuali cu o solidă pregătire și, majoritatea, posedau ceea ce se numește o „minte deschisă”, comunicarea dumitale a fost întâmpinată cu unele rezerve. Atunci ți-am solicitat un text pentru publicația anuală Noema (care apare sub egida Academiei Române și al cărui redactor șef sunt), în care să-ți expui ideile.

N: Într-adevăr, într-un text publicată în Noema, volumul din 2002, spuneam ca definițiile hazardate ale postmodernismului din mediile umaniste de stânga nu rezistă unei analize atente. Vorbind despre astfel de definiții, atrăgeam atenția că logica finitului nu este tot una cu logica infinitului. Pentru cei interesați în această deosebire, recomandam detalii ce puteau fi găsite departe. Acum, la mai mulți ani de la publicarea aceluși volum, toate aceste detalii sunt mult mai aproape, la îndemână, atât în mintea mea cât și între copertile unei cărți, intitulată „Vag”, apărută în România, și în unele comentarii generate de ea [Irod, Diaconu, Săvulescu, Comoroșan].

G.M.: Cred că a venit, totuși, timpul să ne spui câte ceva și despre cărțile dumitale. Nu despre cele științifice (astea-i interesează pe specialiști), ci despre cele cu caracter literar.

N: În majoritatea cărților mele cu caracter literar, cum zici dumneata, mai ales cele publicate în limba română, la editura Paralela 45, am vorbit despre activitatea profesorului, și cum a înțeles el să predea cursuri de teoria cunoașterii.

În "Împotriva lui Mango", o carte subintitulată roman postmodern, unde cunoașterea rezultă din conexiunea dintre mai mulți neuroni, pentru că impasurile trimise de un neuron ating alți

neuroni și îi activează, studenții află despre grade de conexiune.

Profesorul afirmă că învățarea este ajustarea acestor grade. Studenții știu că, de obicei, urmează și altceva. Profesorul le spune că și iubirea unește. La fel cum comunicarea pretinde mai mulți neuroni, și iubirea presupune mai multe persoane, una care iubește și altele care primesc această iubire. Cel care primește iubirea e conștient de cel ce iubește. Niciodată iubirea nu confundă persoanele, căci confundarea ar pune capăt iubirii. Plenitudinea existenței, de care depinde fericirea deplină, nu poate fi trăită de unul singur. Bucuria de unul singur nu e deplină. Bucuria deplină este o cuprindere reciprocă.

Studenții sunt sfătuiți să cerceteze scrierile savanților premoderni. Li se recomandă Maxim, care scrie că noi am fost crescuți la început într-o unitate a firii, dar diavolul a despărțit firea în mai multe închipuiri, folosindu-se de voința noastră.

Ce este o societate, întreabă profesorul.

O rețea neurală, răspunde corul studenților.

Profesorul mai recomandă un savant premodern, de la Nyssa, pe numele sau Grigore, care în cartea sa „Împotriva lui Eunomium”, scrie că Tatăl a născut un alt Sine, neieșit din Sine, dar arătându-se în Acela întreg.

Deci, cine să fie Fiul, întreabă profesorul, și studenții răspund, tot în cor: Infinitul.

Dumnezeu este unul. Atunci, de unde cele trei persoane ale Tremiei? Profesorul invocă alt savant premodern. Dionisie definește esența ființei divine spunând că bunătatea, ca și iubirea, înseamnă o raportare. Nici unitatea nu poate fi fărâmată în favoarea relației, nici relația anulată ca să salvăm unitatea. Printr-un Fiu întrupat se intră în comuniune filială cu Tatăl.

În fine, profesorul este întrebat dacă sunt și alte teorii despre Fiul și răspunde că da, cea modernă, elaborată de răzvrătiți, și promite, ca, în viitoarele lui prelegeri, să se ocupe de răzvrătirea lor, așa cum apare în biblioteci, cele moderne.

Anul 2006 m-a adus încă o dată în România pentru un roman, "Concert la Carnegie Hall", publicat de editura Paralela 45, o culegere de Ecouri și Dialoguri, publicată de editura Ideea Europeană și un volum de articole publicate în ultimii 5 ani în revista romano-americană „Origini”.

Romanul este axat pe un personaj incomod, care încearcă să facă proces comunismului. O astfel de carte nu s-a scris de scriitorii anilor șaptezeci, care știau despre ce este vorba, dar nu aveau voie, și nici de scriitorii anilor douămii, care nu știau încă despre ce este vorba.

Ecourile și dialogurile, numai cele în limba română, au fost culese de Eugen Diaconescu, profesor la Universitatea Piteștiului, pentru a aniversa douăzeci și patru de ani de când am plecat în America.

Culegerea de articole din „Origini”, vrea să fie o recunoaștere a tenacității unei reviste scoasă de scriitorii români din America, cei grupați în societatea Literart XXI, activi permanent de un deceniu și jumătate, mai ales în New York, așa cum s-a văzut și în 2006, când și-au lansat cărțile și revista în București.

Începutul l-a făcut profesorul Th. Damian, care la sfârșitul lunii august și-a lansat un volum de poeme publicat de editura Paralela 45. La lansare au vorbit Mircea Săndulescu, scriitor trăitor în New York, autorul volumului „Escapes and Ashes”, Mihaela Albu, redactor șef al revistei „Gracious Light”, Aurel Sasu profesorul din Cluj responsabil de existența marilor dicționare ale scriitorimii române, și Vasile Andru, un atent cunoscător al enclavelor românești din America, Canada și mai departe.

După numai o săptămână, au urmat cele trei volume semnate de mine, prezentate tot de Vasile Andru, ajutat de Ioan Buduca, unul din rarii critici înclinați spre reflecție filosofică și Bedros Horansagian, a cărui plecare precipitată de la conducerea Centrului Cultural Român din New York, a surprins multa lume.

În prima jumătate a lunii septembrie, am asistat la lansarea volumului intitulat „Timpul, Rana Sângerândă, Poeți Români în Lumea Nouă”, o antologie semnată de Ștefan Stoenescu și Gabriel Stănescu, doi româno-americani atenți la destinul poetic românesc, 1944-2004, în Statele Unite și Canada.

Am mai asistat și la lansarea unei alte antologii, alcătuită de poezii Carmen Firan și Paul Doru Mugur, cu ajutorul unor traducători americani, prezenți la lansare și aplaudați.

La scurtă vreme, Dumitru Radu Popa, și-a lansat cu cești de ceai, la librăria Cărturești, volumul „Lady V”, publicat de editura Curtea Veche. Atât de importantă a fost lansarea încât directorul editurii a preferat să fie alături de noi, lipsind de la ședința alegerii sale ca președinte al asociației editorilor.

Iată ca româno-americanii, activi, sunt din ce în ce mai bine primiți acasă, oferind o varietate largă de cărți făcute să atragă atenția asupra literaturii române care, acum, începe să crească și pe continentul american.

În cărțile lansate de mine discut postmodernul religios.

Nu numai pentru că America este probabil una dintre cele mai religioase țări din lume. Nu numai pentru că, fascinat de vederea stereoscopică a premodernilor, postmodernul Americii religioase, în ultimele două decenii, a împins pendulul istoriei în altă direcție. Ci și pentru că iluminismul american nu a copiat iluminismul din Franța, modernii americani nu au suferit de boala suficienței, limitată la Europa de vest. Se știe că, altădată, vița de vie americană nu a fost distrusă de boală și a fost exportată în Europa unde distrugerea a fost aproape totală. S-ar părea că așa ceva se va întâmpla și acum în cultură. Că în economia mondială se întâmplă, acum, altceva plecat tot din America, asta e altă poveste care trebuie minuțios analizată și văzut dacă nu cumva – măcar ca ipoteză de lucru – nu este urmarea unui postmodernism infiltrat pervers în economia și politica Americii; mai puțin, chiar deloc, în Hightech.

Cele trei cărți lansate de mine în anul 2006 încercau să ilustreze migrarea postmodernului religios folosind modelul insulei „legate” prin pod. La insulă nu se poate ajunge decât cu barca traducerii. Numai accesul pe pod face posibilă comunicarea directă, rapidă, organică. O întrebare firească a fost următoarea: dacă toată lumea vorbește acum despre Shakespeare, chiar și când nimeni nu-l mai citește, s-ar putea să vorbească vreodată, la fel, despre Blaga, când se va dovedi că a fost cel mai important postmodern al Europei bătrâne? Probabil că da, dacă sugestia va veni din partea universităților mari, postmoderne și nu postmoderniste,

americane.

E bine să fi tradus într-o limbă de circulație. Este și mai bine ca traducerea să fie cerută. Cheia rămâne în mâna celui care citește interesat, căutând aliați, ajutor, confirmare. El va construi podul.

Astăzi, cititorul american locuiește în campusurile unor universități uriașe, răspândite pe un continent uriaș, conectate prin legături electronice uriașe. Chiar atunci când ajunge în orașele mari, mai mult sau mai puțin uriașe, altădată intoxicate de aburii stângii europene, el nu mai vrea să fie modern, în sens troțkist. Postmodernii neoconservatori, nu mai cred în modern, și derivatele lui, cunoscute sub numele de avangardă, experimentalism, sau contracultură. Ei propun altceva, ajungând la concluzia sănătoasă că modernul a fost maladie și că vindecarea înseamnă întoarcere la starea de sănătate de dinainte de maladie.

Această viziune simplă, ușor de comunicat, stă la baza propunerii mele de definire riguroasă a stării de sănătate. Foarte aproape de cea a lui Chesterton, englezul lucid, care în urmă cu o sută de ani, a observat că numai ortodoxia salvează, pentru că oferă o vedere stereoscopică, cu un ochi pentru finitul vizibil și celălalt ochi pentru un infinit nevăzut, neatins, nesfâșiat de concepte.

Postmodernii americani recunosc că premodernii au înțeles logica infinitului.

Azi, America culturală, fascinată de fenomenul religios, cu o logică de tip și-și, continuă să creadă, cu superbă încăpățănare, la fel ca în Europa de Est, că în Crist s-ar afla, în mod imposibil de desfăcut și Dumnezeu și Omul.

O astfel de judecată nu este acceptabilă la Paris.

Cum logica infinitului a devenit interesantă și pentru informatica avansată, un domeniu de cercetare în care mă aflu de mai bine de treizeci de ani, am simțit nevoia să atrag atenția Americii culturale că în România, prost văzută de modernii europeni, aroganți și miopi, această logică a fost studiată cu multă atenție, de două milenii, și că rezultatele studiului ar putea să ajute la construcția unor poduri spre cultura universală.

Dacă tot am ajuns în buricul pământului, pe ușa din față, a calculatorului electronic, necontestat ca fiind metafizic, retrograd, reacționar, antipartinic și dușmănos, ia să vedem cum putem să dăm o mână de ajutor celor ce până mai ieri, ca și mine, erau disprețuiți pentru că își făceau rugăciunea, intrând în contact cu o forță din spatele universului, foarte reală, pe un nivel înalt al realității, în ciuda protestelor celor aleși de istorie să-i stârpească.

Despre așa ceva este vorba în roman și în cele două culegeri de texte lansate pe Calea Victoriei, în sala oglinzilor, care nu au clipit când au auzit de logica infinitului, atât de interesantă.

Acum când Europele își deschid reciproc brațele, este posibil ca România să-și valorifice unele din tezaure, dând o mână de ajutor fraților lor din America care nu și-au găsit încă benzile favorabile comunicării mesajului postmodern autentic spre Franco-Germania și care, când aude de americani, își astupa urechile. Și acum, într-un fel, poate justificat de criza economică pornită tocmai din America. Pierzând însă din vedere că postmodernismul nociv a fost importat în economie și politică (dar nu și în adevărata cultură postmodernă americană)

tocmai din Europa, via marxism.

Citind o carte scrisă de profesorul Mincu („Experimentalismul poetic românesc”) am văzut că în România există și curaj și talent, care să ne poată convinge că postmodernul european-românesc e altceva decât postmodernismul lansat de domnii Lyotard, Derrida, Deleuze, Baudrillard, etc. și chiar și de postmodernismul americanului Rorty care se raliază celor anterior citați (pădure fără uscături nu există).

Am mai văzut și cronici ale criticilor români foarte tineri.

Dilematica din iulie 2006 vorbea de postmodernism „autentic”. Observatorul cultural din august același an vorbea de romanul devenit obiect științific, și Ziua – tot în 2006 - vorbea în septembrie de o altfel de reprezentare în text, bazată pe grade de adevăr.

Daca privim dinspre științe, postmodernul poate fi explicat simplu ca o întoarcere la logica premodernilor, așa cum observa Blaga pentru prima dată în 1931, în „Eonul Dogmatic”, așa cum am mai amintit. Despre așa ceva am vorbit pe larg în dialogurile purtate cu alte ocazii și publicate în volumele remarcabilei doamne Iolanda, căroa literele românești au ce să le datoreze.

G.M.: Dar dacă privim dinspre literatură? De acolo ce se mai vede? Tot o întoarcere?

N: Sigur că da.

O întoarcere la perioada superbă, neviciată de diavola separării – legea excluderii terțului – care strecurată în logica lui Aristotel îi va poseda două secole pe modernii, mai ales europeni, făcându-i să separe poezia de proză, un gest caraghios, împotriva crezului din Niceea.

Am fost fericit să văd că Ioan Es Pop, scriind în Dilema, afirma ca „Irozii”, o carte a mea de acum câțiva ani, este numai aparent un roman, în pelerina căruia s-a înfășurat un vast poem, pentru a înșela vigilența paznicilor unei piețe în care poezia nu prea mai este îngăduită.

Am fost fericit să văd că N. Prelipceanu, în Romania Libera spunea și el „Greu de spus dacă Irozii este roman...Cartea e, în fond, un poem, a cărui logică o depășește pe cea obișnuită”.

Poeții, atunci când sunt remarcabili, pot recunoaște cu ușurință natura dublă a literaturii, la fel ca DeLillo, prozatorul american, și el remarcabil, care a constituit, pentru mine, o influență determinată, depășindu-i pe ceilalți, înaintașii, și ei fascinanți, chiar când ajung numai până la magic.

G.M.: Care ar fi avantajul unui astfel de punct de vedere?

N: Unul neașteptat și teribil de important.

Perioada dintre cele două războaie absurde din secolul precedent, unul din cele mai mizerabile, poate căpăta o explicație nouă. Intelectualii care și-au sacrificat tinerețea, pentru a fi puși la zid, înfierăți ca antimoderni, par a fi apostolii postmodernului autentic. Modernii europeni, care și-au făcut apariția pe scena istoriei în mod violent, nu au vrut să se lase și s-au apărat violent, prin exterminarea celor ce nu mai credeau în modernul insuficient, în vederea cu un ochi singur, ochiul Golemului. Aruncarea unor valuri de praf în achiii și urechile

cititorilor cu privire stereoscopică s-a dovedit a fi criminală.

Cred ca se va face lumină, ca să se poată vedea precursorii, și că reacția va fi o nouă descărcare de energie, care ar merita urmărită.

G.M.: Închei mulțumindu-ți pentru amabilitate cu care ai acceptat această discuție.

12. Pornind de la Catafatic – Apofatic; o posibilă generalizare a celei de a treia tendințe din postmodernitate

"Gnosticii au vorbit despre lumina întunecată; alchimiștii, despre un soare negru"
Luis Borges, "Căutările lui Averroes"

"... Sufletul bineplăcut - Lumina neagră"
Eva de Vitray-Meyerovitch, "Rumi și Sufismul"

1.

"Existența românească nu cuprinde numai lumea de aici, ci și lumea de dincolo... Lumea de dincolo are pentru român o situație stranie față de cea de aici. Te-ai aștepta s-o găsești despărțită printr-un hotar spațial: aici, dincolo. O afli despărțită printr-o schimbare de fire a ființei. Lumea de dincolo, nu e pentru noi *afară* din lumea de aici. Ceea ce ne desparte de ea este un fel de opreliște internă, de vamă (cenzură transcendentă în termenii lui Blaga), de deosebire de domeniu existențial, de experiență a ființei"⁹⁷ (Mircea Vulcănescu).

"Lumea de dincolo o cuprinde și pe cea de aici. Ea este un receptacol deschis care cuprinde lumea de aici în toate părțile, o pătrunde, o umple și o împlinește. Lucrurile nevăzute sunt ca și cele văzute, chiar dacă nu sunt date în spațiu"⁹⁸ (M. Vulcănescu)

Aceste frumoase spuse ale lui Mircea Vulcănescu ridică o problemă esențială: cum putem cunoaște oare acel DINCOLO, precum și modul în care el se manifestă AICI ?

2.

Răspunsul îl poate reprezenta cunoașterea Catafatică și cea Apofatică.

Cele două tipuri de cunoaștere, distinse de Ortodoxie, au fost tratate cu mai multă insistență de doi teologi importanți ai veacului nostru. Ei sunt Vladimir Lossky și Dumitru Stăniloae. Dar, deși așa cum am arătat, tipurile respective de cunoaștere au apărut în cadrul creștinismului, ele cred că ar putea fi aplicate la orice fel de gândire religioasă (teologică) în măsura în care se va înlocui cuvântul "Dumnezeu" cu "Divinitate". Ceea ce poate astfel transgresa granițele diverselor religii. Lucru pe care îl voi face în continuare, permițându-mi să recurg la o astfel de înlocuire chiar și în diversele citate pe care le voi da. De asemenea, în

⁹⁷ Mircea Vulcănescu, "Izvoare de filosofie", Culegere de studii și texte, vol. II, București, Ed. Bucovina I. E. Toronțiu, 1942 .

⁹⁸ M. Vulcănescu, Idem

discuția ce va urma, cu caracter teologic în prima parte, din noianul de materiale dedicate subiectului propus, voi utiliza, drept *pattern* al „Catafaticului – Apofaticului”, textul lui Costion Nicolescu⁹⁹ care mi s-a părut cel mai bine structurat.

3.

Din punct de vedere teologic creștin, se poate postula că există două căi de cunoaștere a Divinității: cea afirmativă - catafatică și cea negativă - apofatică (atât Lossky cât și Stăniloaie își bazează acest postulat pe o întreagă tradiție patristică).

Prima (catafatică) funcționează exprimând calitățile și atributele revelate ale Divinității; cea de a doua (apofatică) încearcă să depășească discursivitatea printr-o serie de negații.

Teologia catafatică caută să cunoască Divinitatea în ceea ce este ea; cea apofatică, conștientă de incognoscibilitatea Divinității și de imposibilitatea cuprinderii sale conceptuale, încearcă să o cunoască în ceea ce ea nu este (Lossky).

La Părintele Stăniloaie, relația dintre cele două exprimări teologice apare mai organică și mai nuanțată. Cele două căi nu se succed una pe cealaltă într-un raport simplu evolutiv, ci se implică permanent, nu pot fi niciodată complet izolate una de cealaltă, având o existență oarecum hipostatică. Fiecare din ele are trepte și faze, care se constituie într-un urcuș duhovnicesc: ”Cugetarea folosește alternând conceptele cu expresii afirmative, cu cele negative, iar după un lung urcuș duhovnicesc, aproape numai pe cele negative”¹⁰⁰.

La rândul lui, Vladimir Lossky ține să sublinieze că: ”Apofatismul nu este în mod necesar o teologie a extazului. El este, înainte de toate, o dispoziție a minții care refuză să-și formeze concepte cu privire la Divinitate”¹⁰¹.

Din acestea se deduce, după Părintele Stăniloaie, excluderea hotărâtă a întregii teologii abstracte și pur intelectuale, ”care ar vrea să adapteze la cugetarea umană misterele înțelepciunii Divinității”¹⁰². Este o trecere continuă de la speculație spre contemplație. ”După cunoașterea prin intermediul naturii a rațiunilor și a energiilor divine, urmează cunoașterea energiilor divine descoperite”¹⁰³. Prima ar genera cunoașterea catafatică, iar cea de-a doua pe cea apofatică.

Depistarea treptelor catafatismului este mai accesibilă, ea pornind de la afirmarea simplă a atributelor sau a calităților Divinității până la afirmarea lor cu ajutorul superlativelor absolute sau relative. Dar încă din treptele prime ale cunoașterii catafatice, se simte penetrând fiorul mistic al cunoașterii apofatice. Însă cunoașterea apofatică propriu-zisă înseamnă eliminarea aproape completă a elementelor pozitive de cunoaștere. În continuare, Părintele Stăniloaie sesizează trei grade de apofatism. Primul îl reprezintă teologia negativă intelectuală, în cadrul căreia are loc negarea mai mult intelectuală a conceptelor afirmate prin teologia pozitivă catafatică. A doua treaptă o constituie depășirea și a stării de negație și intrarea într-o stare de

⁹⁹ Costion Nicolescu, ”Elemente de teologie țărănească. Chipul creștin țărănesc al lui Dumnezeu”, Vtremea, 2005

¹⁰⁰ Stăniloaie, ”Morală 3”, citată în [89]

¹⁰¹ Lossky, ”Mistica”, citată în [89]

¹⁰² Stăniloaie, Idem., citată în [89]

¹⁰³ Stăniloaie, Idem., citată în [89]

tăcere produsă de rugăciune. Este ceea ce Părinții, îndeosebi Sfântul Dionisie Areopagitul¹⁰⁴ și Sfântul Grigorie de Nyssa¹⁰⁵, au numit intrarea în întunericul divin, un întuneric provenit din orbirea pe care o produce asupra ochilor sufletelor noastre slabe abundența de negrăit a luminii divine. ”Întunericul divin este lumină neapropiată”, scria Dionisie diaconului Dorotei¹⁰⁶. Dacă Lossky pare să considere această stare ca supremă, Părintele Stăniloae, urmând Sfântului Grigorie Palama, crede că pentru cei foarte „îmbunătățiți” mai există și o a treia treaptă, aceea a vederii luminii divine. Este o stare la care ajung numai foarte puțini, și aceștia cu intermitență. Este starea în care omul realizează cu adevărat unirea cu Divinitatea, după har. După Sfântul Grigorie Palama, nici nu s-ar mai putea vorbi în acest caz de o teologie propriu-zis negativă, aceasta fiind, de fapt, depășită prin intrarea într-o nouă fază de afirmare, superioară, deplină, în care se iese din orbirea produsă de lumina divină și în care ”ochii sufletului încep să se obișnuiască cu ea văzând-o, devenind astfel cunoștință mai presus de înțelegere sau neștiință în sens de depășire”¹⁰⁷.

Părintele Stăniloae conchide că teologia pozitivă are în mod continuu nevoie de cea negativă, precum și cea negativă de cea pozitivă¹⁰⁸. După același teolog, ”teologia pozitivă face bilanțul celor cunoscute până acum, iar teologia negativă dă asigurări pentru cunoașterea viitoare”¹⁰⁹. Treapta superioară a teologiei negative reprezintă ”un apofatism mai deplin și mai existențial, realizat prin rugăciunea curată. E un extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin înainte de a coborî, în mintea astfel oprită de uimire, lumina divină de sus”¹¹⁰.

Asistăm, în cazul Părintelui Stăniloae, la sublinierea caracterului extrem de dinamic și, într-un fel, dialectic al relației dintre catafatic și apofatic în cunoașterea Divinității, ca împreună lucrând în vederea realizării dezideratului unirii mistice cu Ea. Pe nici o treaptă a ei ”teologia negativă nu leapădă sau nu uită, ca fiind cu totul de prisos, conceptele pozitive culese din lumea creată și nu poate cineva face teologie negativă decât în alternanță cu cea pozitivă”¹¹¹. Cele două căi de cunoaștere provin, în ultima instanță, din faptul că Divinitatea este, în același timp, și imanentă și transcendentă, cele două aspecte implicându-se reciproc¹¹².

Aș încheia această prezentare succintă a „Catafaticului – Apofaticului” teologic creștin ortodox cu observația că o ilustrare practică a aplicării sale se regăsește în „Rugăciunea minții”, așa cum este prezentată de Părintele Cleopa¹¹³. Precum și în „Rugăciunea isihastă”¹¹⁴.

Mai vreau să adaug că, se pare, singurul dintre filosofii (să le zic „laici”) care a putut privi în profunzime, a fost Lucian Blaga cu a sa „Cunoaștere”, aparent dihotomică, *Paradisiacă și Luciferică*, din "Trilogia Cunoașterii"¹¹⁵. De altfel, chiar Părintele Stăniloae după ce, inițial,

¹⁰⁴ Sfântul Dionisie Areopagitul, ”Epistole, Epistola I, Lui Caius, monah”, citat în [89]

¹⁰⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, ”Viața lui Moise”, citat în [89]

¹⁰⁶ Dionisie diaconului Dorotei, ”Epistole, Epistola a V-a, Lui Dorotei, diacon”, citat în [89]

¹⁰⁷ Palama, ”Lumina”, Stăniloae, Idem., citați în [89]

¹⁰⁸ Stăniloae, Idem., citat în [89]

¹⁰⁹ Stăniloae, Idem., citat în [89]

¹¹⁰ Stăniloae, Idem., Palama, Idem., citate în [89]

¹¹¹ Stăniloae, Idem., citat în [89]

¹¹² Lossky, ”Introducere”, citat în [89]

¹¹³ Părintele Cleopa, ”Ne vorbește Părintele Cleopa”, Ed. Mănăstirea Sihăstria, 2002

¹¹⁴ Ieromonarh Ghelasio, ”Dialog în Absolut”, Platytera (Colecția Isihasm), 2007

¹¹⁵ Lucian Blaga ”Trilogia Cunoașterii”, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943

I-a negat pe Błaga, ulterior a recunoscut faptul cã gândirea acestuia se aproprie destul de mult de „Catafatic și Apofatic”, Apofaticul putând fi asimilat cu *Minus cunoașterea* blagiană.

4.

Diverse versiuni în legătură cu o cunoaștere negativă a celui Dincolo de care vorbește Mircea Vulcănescu par a se regăsi, ca un fir roșu, urmând drumul care plecând din creștinism, trece prin Orientul Mijlociu și ajunge în Extremul Orient cu punct terminus în Zen.

5.

„Vezi cât de puternic este întunericul acestei lumi. Întinde-ți mâna și nu o vei mai putea distinge. Mi-am întins mâna. Și n-am mai putut s-o văd. Divinitatea mi-a zis: Aceasta este propria Mea lumină”, spune Ibn'Arabi ¹¹⁶.

Fragmentul i-a fost inspirat de un verset din Coran, XXIV Sura Luminii, 40 (... „întunecimi, una peste alta – când întinde cineva mâna sa, aproape nu o vede...”) căruia Ibn'Arabi îi schimbă însă sensul, conferindu-i adâncimi nebănuite, de o mare frumusețe. Demonstrând apropierea, de netăgăduit, dintre apofaticul creștin și islamul sufít.

Și nu pot să nu amintesc de „lumina neagră”, tot din „Sufi”, pe care Eva de Vitray-Meyerovitch ¹¹⁷ o reproduce în ”Tabelul celor șapte etape” ale ”Căii” :

(1) (Sufletul carnal – Lumina albastră); (2) (Sufletul admonitiv - Lumină galbenă); (3) (Sufletul inspirat – Lumină roșie); (4) (Sufletul împăcat – Lumină albă); (5) (Sufletul mulțumit – Lumină verde); (6) (Sufletul bine împăcat – Lumină neagră) ; (7) (Sufletul realizat - Lumină incoloră).

Iar tot în Islam îmi mai aduc aminte, printre altele și de acum celebrul Pınak (laureat al premiului Nobel pentru literatură). Căci, în „Mă numesc Roșu”, el povestește despre miniaturistii arabi. Care, atunci când ajungeau la adevărata maturitate creatoare, orbeau (sau chiar își înțepau ochii dacă acest lucru nu venea de la sine) pentru ca Divinitatea să binevoiască să-i inspire. Deoarece Ea crease, mai întâi, o lumină mult mai profundă, lumina „neagră”; din aceasta, ulterior, răsărind lumina noastră obișnuită, de toate zilele.

6.

Trecând mai departe, ajungem la Islamul Iranian cu specificul său aparte.

Henry Corbin ¹¹⁸ reușește un perfect decalc latin : *mundus imaginalis* care introduce deosebirea fundamentală între *imaginar* și *imaginal*, respectiv între „închipuit” și „cunoscut”.... *Imaginalul* desemnează o lume care subzistă și se exprimă ca imagine. Un astfel de imaginal ar putea fi pus în corespondență cu prima etapă a Apofaticului, cea a orbirii, urmată de vederea unei lumi intermediare, a „îngerilor” (și a „sfinților”) premergătoare ”vederii luminii [într-adevăr] Divine” și ”unirii” cu Aceasta.

Perceperea în *Imaginal*, acel teritoriu intermediar între empiric și Divinitate, presupune o

¹¹⁶ Ibn'Arabi, ”Iluminări”, Herald, 2007

¹¹⁷ Eva de Vitray-Meyerovitch, ”Rumi și Sufismul”, Humanitas, 2003

¹¹⁸ Henry Corbin, ”Istoria filosofiei islamice”, Herald, 2007

imaginatio vera (vezi și alchimiștii) a unui adevărat simț intern care accede la niveluri mai profunde ale Realității, ascunse „sensibilului” nostru al celor cinci simțuri comune; spre deosebire de *imaginarul* aristotelic în care, ”sub numele de phantasia sau simț intern, spiritul sideral transformă mesajele celor cinci simțuri în fantasmă perceptibile sufletului; căci acesta nu poate sesiza nimic care să nu fi fost convertit într-o secvență de fantasmă; pe scurt, el nu poate înțelege nimic fără fantasmă (*aneu phantasmatos*)”¹¹⁹; ceea ce conduce la „fantasmagorii” absolut iluzorii (patologice?!); ca și, de exemplu, *imaginarul și simbolicul* psihologiei (postmoderniste) lacaniene.

În paranteză trebuie spus că, spre deosebire de „Catafatic – Apofatic”, aici se redeschide discuția asupra aceluși nivel intermediar, cel – să zicem - al Imaginalului, pe linia : *Logos Divin* (Heraclit), „Lumea Ideilor” (Platon), „Revărsare fără pierdere a Logosului Divin” (Philon din Alexandria); în legătură cu ultimul făcând precizarea că un astfel de „Logos” nu poate fi confundat cu Divinitatea („Unu” platonician, incognoscibil), aceasta fiind cea care îl produce. Închid paranteza.

7.

Din Iran spre India nu este decât un pas. Și, de aici înainte, spre China și apoi Japonia încă doi.

”Dao este complet învăluit în mister și **întuneric** (*xuan*), așa cum se va exprima, mai târziu, un budist Zen :

«Există un singur lucru : sus, el sprijină cerul ; jos, el susține pământul. E negru precum lacul, veșnic activ».

Xuan...nu [este] întunericul nopții, al negrului ca opus albului, ci este pura și neverosimila întunecare cu care se confruntă mintea când încearcă să-și amintească de vremea dinaintea nașterii sau să pătrundă propriile ei adâncimi ”¹²⁰; ca apoi să se spele de acest „întuneric neverosimil” și să înceapă să *vadă* într-adevăr.

8.

Și acum, posibilitatea revenirii, pe alt palier, a anticului integrator: teologie-filosofie-știință, ce pare a se putea întrevădea drept o tendință, din ce în ce mai accentuată, în peisajul actual, extrem de frământat, al Globalizării. O voi numi *Revenirea la Sacralitate* sau un nou *Ecumenism în sensul cel mai larg posibil* – un fel tendință de refacere a Totalității, opus Fundamentalismului de diverse nuanțe. Se poate astfel spune că fundamentalismul este anacronic iar ecumenismul avancronic.

”O primă întrebare cu tâlc încă de la apariția omului s-a referit la natura conștiinței (s.n. G. M. - atenție: a „conștiinței” [awareness] care, în engleză, are conotație de „insight”, i.e. „iluminare subită” și nu de „consciousness”, i.e. „conștiință”). Elucidarea acestei chestiuni fundamentale a existenței a rămas de milenii o problemă abia atinsă; prăpastia a fost lărgită prin separarea dintre empirismul științific și epistemologia teologică produsă cu trei-patru sute de ani în urma revoluției galileană. Dar știința, filosofia și teologia nu sunt mutual

¹¹⁹ Aristotel, ”Metafizica”, ed. Academiei, 1965

¹²⁰ Alan W. Watts, ”Calea Zen”, Humanitas, 1997

exclusive și nu se află la polii opuși ai unui spectru larg de posibilități ale înțelegerii umane”. Și, mai departe: ”Astăzi, după decenii întregi în care problema conștiinței a fost evitată sau considerată de domeniul inefabilului (universitățile nici măcar nu aveau dreptul de a menționa cuvântul "conștiință" - i.e. în sens de "iluminare" n.n. G.M.) s-a ajuns la un consens cu privire la necesitatea înțelegerii *conștiinței*. Literatura din ultimii ani consideră conștiința ca fiind una dintre marile probleme neelucidate și cel mai mare mister al științei.”¹²¹ [25]. Și, "Dacă vom demistifica conștiința va fi realizarea cu care ne vom mândri cel mai mult"¹²², iar atunci când se vorbește de „conștiință” și, mai ales, de „conștiință” (în sens de „insight”), problema Divinității nu mai poate fi evitată, așa cum o dovedesc alte articole din publicația menționată¹²³: ”Panpsihism: The Conscious Brain, and our Mind-Body-Soul Nature” (Emmanuel Ransford), ”The Extended Mind” (Rupert Sheldrake), ”The God of Abraham, A Mathematician's View: Is There a Mathematical Argument for the Existence of God?” (Stan Tenen), ”The Interdisciplinary Science of Consciousness” (Mihai Drăgănescu), etc..

Și, în fine, mai amintesc că problema „conștiinței” și cea a „conștiinței” (inclusiv a Divinității) formează astăzi preocuparea centrală a unor grupuri interdisciplinare de cercetători din Occident și Orient. Extrem de numeroase. Reunite sub emblema de „Filosofie a mentalului” (a nu se confunda cu „Știința cogniției” care-i cu totul altceva ; vizând, îndeosebi, reproducerea, în cadrul Inteligenței Artificiale, a unor capacități, mult reduse, ale minții umane). Dintre care se detașează cel de la „Center for Consciousness Studies” și care organizează, celebrele de acum Conferințe de la Tucson, din Arizona, al cărui loc s-a mutat, în prezent, și în Extremul Orient¹²⁴ și cel de la „Santa Fe University, New Mexico”. Iar publicațiile destinate problematicii respective par a se înmulți, în ultimii ani, exponențial, cea mai cunoscută și cu tradiție fiind "Journal of Consciousness Studies" (publicație internațională).

Ce legătură au cele relatate mai sus cu „Catafaticul” și „Apofaticul”? Legătura este că, fără a denumi expres cele două metode puse în evidență de Ortodoxie, ele sunt, de multe ori discutate și aplicate în cercetările amintite care nu se sfiesc să acorde o importanță de primă mână studiului „experiențelor subiective” negate încă de empirismul pozitivist științific.

La distanța geografică care azi devine ne semnificativă, prin explozia comunicațiilor, între America și Europa, aici, în Europa și în leagănul Ortodoxiei mai ales și implicit al cunoașterii „Catafatic – Apofatică”, preocupările de a integra religia, filosofia, arta și știința, în mod explicit, sub egida „Apofatic-Catafatic” capătă și ele amploare. Iar, dintre acestea, trebuie menționat programul ”Știință și Religie (2004-2006)” , care a organizat, în România, o manifestare internațională (Congres) în octombrie 2005.

Iată ce spune despre acest program Basarab Nicolescu (membru de onoare al Academiei Române), cetățean francez de origine română, responsabilul programului:

”Cunoașterea științifică poate dialoga cu tradiția patristică, căci ea este o tentativă de comunicare între cunoașterea catafatică și cunoașterea apofatică. Anume, cunoașterea științifică este de tip catafatic dar ea ajunge la frontiera gândirii apofatice. În fond, misterul se află în centrul și al științei contemporane (mă gândesc, în primul rând, la fizica cuantică și,

¹²¹ Richard Amoroso, “Awareness, a radical definition” în ”Science and The Primacy of Consciousness - Intimation of a 21st Century Revolution”, The Noetic Press, 2000

¹²² Citat în [111]

¹²³ Richard Amoroso (ed.), ”Science and The Primacy of Consciousness - Intimation of a 21st Century Revolution”, The Noetic Press, 2000

¹²⁴ <http://www.consciousness.arizona.edu>

mai ales, subcuantică) și al religiei. În tradiția patristică a Orientului apropiat, apofatismul semnifică o experiență directă a misterului, experiență care poate fi sau raționalizabilă sau neraționalizabilă, pe când apofatismul semnifică o experiență a misterului mediată de teoria și experimentarea științifică”¹²⁵.

9.

Înainte de a încheia vreau să menționez în mod deosebit opera Academicianului Mihai Drăgănescu (din păcate mult mai cunoscută și comentată astăzi peste hotare, în SUA mai ales, decât în țară). Mihai Drăgănescu, specialist în IT și electronică, dar care are o largă deschidere filosofică și științifică (inclusiv în domeniul fizicii cuantice și subcuantice și în cel al astrofizicii), dar și o excelentă cunoaștere a contextului cultural Extrem Oriental, ceea ce i-a dat posibilitate edificării unei concepții extrem de originale și coerente bazate pe *informație*. Expusă în cele două cărți ale sale de bază "Profunzimea lumii materiale" (1979) - tradusă și în engleză - ¹²⁶ și "Ortofizica" (1985)¹²⁷, dar și într-o serie impresionantă de lucrări ulterioare. Precum și în ultima sa carte¹²⁸ "Societate Conștiinței" (2007). Și fac această mențiune deoarece cunoașterea catafatică și cea apofatică (deși nementionate în mod expres) se împletesc în mod organic în cadrul întregului edificiu al operei sale. Căci: "Informația este o noțiune științifică pe care filosofia o preia atribuindu-i un caracter cosmic în existență. Devenind și o noțiune filosofică, informația începe să capete nuanțe poetice și religioase, deoarece filosofia este și o punte [care leagă] știința, poezia și religia.... Informația, din punct de vedere poetic, are uneori un ...aspect divin. Între...divin, pe de o parte și informație...pe de altă parte, deci între ceea ce este poetic și divin în esența lumii și ceea ce este în același timp științific în aceeași esență, există o hermeneutică. Filosofia nouă (cea a lui M.D., n.n.) a...informației profunde poate fi calea acestei hermeneutici.... Dacă Divinitatea este numele ultimei realități atunci...[Ea] nu ar fi ceva mai mult decât informație”¹²⁹.

10.

În fine cred că o matrice bazată pe cuplul "catafatic-apofatic" ar putea fi un cadru extrem de fructuos și pentru o analiză a artei în general. Mai mult, o astfel de matrice s-ar putea, eventual, dovedi o cale (poate utopică?) integratoare a religiei, filosofiei, artei și științei. Pentru că: "[Religia, filosofia], arta, știința, tehnologia și munca umană în general sunt divizate în fragmente, fiecare fiind considerat, în esență, separat de celelalte. Ajungând să nu mai fie satisfăcuți de această stare de lucruri, oamenii au construit domenii interdisciplinare, prin care se intenționa unificarea acestor fragmente. Dar aceste noi domenii au servit, până la urmă, mai ales la adăugarea unor noi fragmente separate... Ideea că toate aceste fragmente există în mod separat este, evident, o iluzie și această iluzie nu poate să facă altceva decât să conducă la o confuzie și un conflict fără sfârșit”¹³⁰.

13. În loc de încheiere

¹²⁵ Solunca, "Interviu cu Basarab Nicolescu" la

http://www.crestinortodox.ro/Stiinta_si_ortodoxie___un_dialog_necesar-25-4034.html

¹²⁶ Mihai Drăgănescu, "Profunzimea lumii materiale", ed. Politică, 1979

¹²⁷ Mihai Drăgănescu, "Ortofizica", ed. Științifică și Enciclopedică, 1985

¹²⁸ Mihai Drăgănescu, "Societatea Conștiinței", Institutul de Cercetări Pentru Inteligență Artificială al Academiei Române, 2007

¹²⁹ Mihai Drăgănescu, "Informația materiei", ed. Academiei, 1990

¹³⁰ David Bohm, "Plenitudinea lumii și ordinea ei", Humanitas, 1995

1.

Textul anterior ridică, cel puțin, două întrebări:

(a) Nu cumva se țintește spre o nouă universalizare care să „distrugă”/”dizolve” specificul grupurilor/persoanelor în numele globalizării?

(b) Contemplația, la rândul său, nu împiedică acțiunea în cadrul interacțiunilor extrem de rapide, apropiate de instantaneitate, impuse de postmodernitate?

2.

La prima întrebare se poate răspunde după cum urmează.

Spre deosebire de dialectica platoniciană, ascendent - descendentă¹³¹, ca unică metodă de ridicare din „Peșteră” în „Lumea ideilor” (imuabilă, dată o dată pentru totdeauna) și de aici mai departe spre „UNU”, ceea ce am putea numi generic „Catafatic-Apofaticul” propune căi (tehnici) multiple de atingere a scopului. Nefiind necesară părăsirea tradițiilor diverselor comunități și chiar specificul fiecărui individ.

În acest sens se poate compara, de exemplu, „Rugăciunea minții” descrisă de Părintele Cleopa¹³² care, folosind o tehnică complet diferită de cele propuse în Tantrismul budist, reușește să-și „ridice” energia (șarpele) Kundalini (în terminologie tantristă) din *chakra* cea mai de jos până la cea care se găsește în moalele capului. De asemenea, se mai poate cita și Willian Johnston¹³³ care, comentând un tratat anonim din secolul XIV ce reia în mod radical mistica lui Dionisie Aeropagitul, arată că o asemenea mistică se apropie de Zen. Cum, de asemenea, se spune și în cartea lui Daniel Fărcaș (doctor în filozofie al Universității Paris IV – Sorbone) „Meister Eckhart – Misticul din căușul ochiului”¹³⁴.

3.

Răspunsul la cea de a doua întrebare este mai lung.

4.

Într-un excelent text al lui Isaac Asimov, intitulat „Bufonul”, se povestesc, pe scurt, următoarele: exista un cerc restrâns de hiper-super dotați și un hiper-super computer. La care hiper-superii și așa mai departe erau singurii care aveau acces. Pentru a pune tot soiul de întrebări de ale căror răspunsuri, date de calculator, depindea soarta omenirii. Unul dintre hiper-superi a început să alimenteze, într-o veselie, hiper-superul cu o grămadă nesfârșită de bancuri. Pe care obișnuia să le spună cui vrea și cui nu vrea. De aceea fusese poreclit „Bufonul”. După ce a ghiftuit bine mașina, a hotărât că a venit timpul să afle răspunsul ei la trei întrebări:

¹³¹ A se vedea Anton Dumitriu, „Istoria logicii”, ed. Didactică și pedagogic, 1969 și Gorun Manolescu, „Abordarea ierarhic structurată și informatica”, ed. Academiei, 1982

¹³² Arhimandrit Ioanichie Bălan, „Ne vorbește Părintele Cleopa”, Mănăstirea Sihăstria, 2002,

¹³³ Willian Johnston, „The Mysticism of 'The Cloud of Unknowing'”, Fordham University Press, 2000.

¹³⁴ Daniel Fărcaș, „Meister Eckhart, Misticul din căușul ochiului”, Polirom, 2010.

1. De unde vin bancurile (având în vedere că nu reușise să identifice sursa lor, ele circulând flokloristic, din gură în gură)?

Răspunsul 1: Sunt de origină extraterestră.

2. În ce scop sunt spuse?

Răspunsul 2: Sunt teste la care este supus animalul „om” pentru a se vedea cum reacționează (așa cum oamenii testează pe „cobai”, de regulă șobolani de o anumită specie, tot soiul de chestii).

3. Dacă se va afla răspunsul la primele două întrebări, ce consecințe vor apare în legătură cu „omul”?

Răspunsul 3: Se va renunța la acest tip de teste și se vor inventa altele.

*

De atunci, nici un animal „om” n-a mai putut spune bancuri. Fiind astfel identificați adevărații bufoni ai Universului. Iar umorul nostru, adevăratul umor cu care părea a fi înzestrat doar „omul”, fiindu-ne inoculat din afară, ne-a fost luat. Singurul drept care nu ni s-a luat și nici nu avea cum pentru că provenea din interior, a fost de a produce calambururi.

La bancuri – glume spontane – se râde sănătos; uneori în hohote.

La calambururi, doar se ricanează. Cu un rânjet complice și superior; care-l face, pe cel ce le debiteză, să se creadă extrem de inteligent, mult deasupra gloatei. Iar pe complici, idem.

*

Din aceste cauze, care n-ar fi imposibil să apară la un moment dat, prefer bancurile. Și detest calambururile.

Calambururile – „jocuri de cuvinte”, mai mult sau mai puțin reușite; de cele mai multe ori, anoste.

Bancurile - „jocuri de limbaj”. Care sunt greu, dacă nu imposibil, de definit și se schimbă tot timpul, provocând un râs din toată inima.

Forma superioară, extrem de subtilă, a bancurilor, este cea de tip „koan”. Koan care, atunci când ești pregătit, îți provoacă un imens hohot homeric, interior. Eliberator.

Și cum să nu îți producă un asemenea râs în cascadă atunci când realizezi ceea ce se spune și ce se află, de fapt, în spatele spuselor? Așa cum rezultă din cele ce urmează.

5.

Căci¹³⁵:

¹³⁵ D.T. Suzuki, “Zen Buddhism – Selected Writings”, Image Books DOUBLEDAY, 1996.

“Rațiunea Non-Rațiunii : Exercițiile Koan

Koanul este propus discipolilor în primul rând pentru a trezi starea de conștiință.

Facultatea de a raționa este suspendată, adică cea mai superficială activitate a minții este oprită astfel încât partea profundă care se găsește adânc îngropată poate fi pusă în funcțiune pentru a-și exercita funcțiunile sale native.

Centrii afectivi și cognitivi care constituie trăsătura personală fundamentală sunt activați la maximum pentru a găsi soluția koanului. Aceasta este ceea ce Maestrul Zen înțelege atunci când se referă la "marea luptă" și la "înaltul spirit de interogare" ca două puteri (trăsături) esențiale necesare calificării cu succes a unui discipol Zen.

Când interogația mentală ajunge la intensitatea maximă se obține o stare neutră a conștiinței care în mod eronat este desemnată prin "extaz" de către psihologii care investighează conștiința religioasă. Starea de conștiință Zen diferă esențialmente de extaz deoarece extazul constă în suspendarea puterilor mentale **în timp ce mintea este angajată în contemplație; starea Zen a conștiinței, pe de altă parte, este una care presupune punerea în lucru, prin cele mai intensive exerciții a facultăților fundamentale care alcătuiesc personalitatea cuiva. Există, în această stare o concentrare intens-pozitivă asupra unui singur obiect al gândirii care este numită o stare de acuitate (*ekagra*). Ea este de asemenea cunoscută ca o stare de *daigi* sau de fixare.**

Acesta este punctul unde conștiința empirică cu întregul său conținut conștient și inconștient este pur și simplu abolită și se percepe direct Necunoscutul, ce se găsește Dincolo, ceea ce chiar nu se Cunoaște. În extaz nu există o astfel de tranziție deoarece finalitatea statică nu permite o viitoare desfășurare... Nu există nimic în extaz care să corespundă cu "aruncarea sinelui în prăpastie" sau "pierderea sprijinului".

În final ceea ce pare la început a fi o suspendare temporară a facultăților psihice devine o încărcare cu o nouă energie până acum adormită. Această transformare abruptă apare frecvent prin intruziunea unui sunet sau a unei viziuni sau o formă de activitate motorie. O iluminare subită se naște din profunzimile interioare ale conștiinței drept o sursă a unei noi vieți ce a fost atinsă (sursa) și din care Koanul smulge secretul. ”

Sau¹³⁶:

„Meditația (un anumit fel de meditație) nu poate face rău nimănui și nu este împotriva nimănui [indiferent de religia acestuia]. Este ca și când te-ai afla pe vârful unui munte și privești în jos, perspectiva mărindu-se considerabil. Acolo se petrec tot soiul de lucruri. Tu, ești detașat. Dar poți interveni oricând extrem de eficient, fiind simultan și martor și jucător. Este întocmai cum te-ai afla în centrul unui ciclon, care se desfășoară, furibund, spre periferie. Și în care poți interveni limitând dezastrelor. Nu înseamnă să renunți la viață. Dimpotrivă, trăiești mai deplin, mai intens, cu mai multă bucurie, mai multă claritate, mai multă deschidere, mai multă creativitate și înflorire”

¹³⁶ Bhagwan Shree Rajneesh (OSHO), “Meditation: The Art of Ecstasy”, Osho International Foundation, 1994.

Ori, a te afla simultan și Aici și Dincolo, în comuniune cu Divinitatea, înseamnă a lua parte la adevărata realitate a Jocului Cosmic.

Addenda

Un anumit fel de adrenalină

1.

Una dintre cele mai mari plăceri ale adevăratului matematician și/sau fizician-matematician, este descoperirea "singularităților". Acestea îi provoacă un fior, așa spune, "orgiastic" (i.e. dionisiac și nu apolinic). Dionisiacul - în acest caz - ține de intuiția matematică a stabilirii premiselor (citește: axiomelor) unei teorii și nu de logica apolinică a demonstrației. O adevărată revărsare de adrenalină spre creier - am zice astăzi - sau o ridicare instantanee a șarpelui (energetic) Kundalini din chakra "Muladhara" (care se găsește între organele sexuale și anus), până în "Sahasrara" (care se află în creștet), cum afirmă Tantrismul.

"Inversarea timpului" în diversele puncte privilegiate (singulare) ale "Spațio-temporalității" einsteiniene a "Conului de lumină", combinată cu "descrierea" matematică prin "Twistorii" lui Roger Penrose, în cadrul căruia "Timpul" merge spre viitor dar se și întoarce în trecut, este un exemplu excelent de "orgasm" al unui fizico-matematician de marcă.

2.

"Evidența", în cadrul unei demonstrații matematice - alt tip de "orgasm" în jurul unei „singularități” - este cel mai greu de "demonstrat". Și, de fapt, ea nu este, de loc, demonstrabilă. Cu toate că, în cadrul unei perfecte, sofisticate și îndelungi demonstrații matematice, te trezești cu o sintagmă standard 'este evident că...', ceea ce marchează un alt "orgasm" (simultan al matematicianului "pur" emițător și al matematicianului - tot "pur" - receptor). "Orgasm" care, de fiecare dată este altul, inimitabil, unic (ca și cel ce apare atunci când sunt găsite axiomele unei teorii). Care se ascunde sub aceeași formula standard: 'este evident că...'. Apoi, demonstrația își reia cursul (monoton), apolinic care se încheie, invariabil, cu Q.E.D.

3.

"Banalitatea", în matematică, nu are nimic de-a face cu "Evidența". Prima este catalogată, întotdeauna, drept "trivială" (i.e. o "trivialitate" de genul 'cine este tâmpit și nu înțelege, e treaba lui' - ca să nu mă exprim eufemistic)

4.

Când avem de-a face cu un poet-matematician, ca în cazul, de exemplu, al lui Ion Barbu, (dar exemplele se pot înmulți: Omar Khayyam, Lewis Carroll și alții), nu apar diferențe notabile față de cele expuse anterior. Pentru că, luând exemplul lui Ion Barbu, acesta ajunge la "singularitatea singularităților" de unde toate încep: un "Big-Bang" cosmo-matematico-poetic. Și din care "îțâșnește" dimensiunea unui nou univers, în expansiune infinită: UNIVERSUL POEZIEI: 'Un gând adus de raze și curbură / (Fii aurul. Irecuzabil greu!) / Extremele cămărilor de bură / Mirat le începea, în Dumnezeu'; sau: 'Ar trebui un cântec

încăpător, precum / Foșnirea mătăsoasă a mărilor cu sare/ Ori lauda grădinii de înger, când răsare / Din coasta bărbătească al Evei trunchi de fum.'; sau, încă: 'Atâtea clăile de fire stângi! / Găsi-vor gest închis, să le rezume, / Să nege, dreaptă, linia ce frângi: / Ochi în virgin triumphi tăiat spre lume?'. Univers al Poeziei din care autorul dispăre pur și simplu. Sau se ascunde ca și Divinitatea care EXISTĂ dar nu știm de unde s-o luăm. Jucându-se cu noi. Ștergându-și urmele de pe nisipul deșertului dinaintea Creației.

5.

Altfel procedează însă un Blaga: 'Eu nu strivesc corola de minuni a lumii / și nuucid / cu mintea tainele, ce le-ntâlnesc /.../dar eu, / eu cu lumina mea sporesc a lumii taină...'. El nu mai este nici apolinic și nici dionisiac. Este, pur și simplu, un sacerdot. Care te conduce, prin harul său, până în vârful tainic al turlei unei biserici și ACOLO te lasă singur să ai REVELAȚIA; dacă ești în stare; dacă nu, nu!

6.

Atât Barbu cât și Blaga sunt Postmoderni . Adică, ieșind din empiric, pleacă de la „singularități” aparent subiective și anticipează o nouă integralitate a unei, de asemenea, noi realități în care trăim azi și care ne deconcertează .. Cât despre postmoderniști care nu reușesc să depășească empiricul, ei nu fac altceva decât să se învârtă în jurul NIMICULUI (sub pretextul unor așa zise „poezii de stare”) ...

7.

Dacă în matematica și fizica "pure" "banalitatea trivială" devine, prin descifrarea exprimată a sub-textului, o "vulgaritate", într-un fel, același lucru se întâmplă - e adevărat: cu niște excepții notabile - și cu postmoderniștii. Cu deosebirea ca aici, de multe, foarte multe ori, deși se emit "banalități triviale", se găsesc suficienți cititori care rămân cu "gura căscată"! Deoarece prea adesea se uită că, în artă, de fapt nu contează "cum spui" ci "ce sugerezi". Ca în situația următoare.

8.

Ci că într-un compartiment de tren cu navetiști se suie cineva care nu era din gașca lor. Ția, navetiștii, încep să spună câte un număr. De exemplu, '5' - răsete, '23' - răsete prelungite, '14' , răsete isterice, etc., etc., etc.. Individul nostru, interzis, (trezindu-se din "interzicere") îl întreabă pe cel de alături (care făcea parte din gașcă): 'De ce rade lumea când se spune cate o cifra?' 'Pai, noi ăștia, navetiștii, ne cunoaștem atât de bine și spunem, în fiecare zi, aceleași bancuri încât, ca să nu mai lungim vorba, le-am numerotat și spunem numai numărul bancului!'. Individul, străin de gașcă, bagă la cap și se apucă și el să se afle-n treabă spunând: '7!' - pauză; mai încearcă o dată: '12!' - la fel. 'Asculta dom'le, numerele astea de le-am zis, nu sunt pe lista voastră de bancuri?' 'Ba da!' 'Și atunci, de ce nu râdeți?!' 'Ei, problema nu e numai să spui un banc, ci și ce sugerezi!'.

De la matricea S la eveniment impredictibil

1. Dacă ar fi...

să ne luăm după teoria clasică a „câmpului de evenimente”, atunci se poate spune că începuturile teoriei probabilităților sunt legate de numele matematicienilor Blaise Pascal și Pierre Fermat în secolul XVII, ajungând la probleme legate de probabilitate datorită jocurilor de noroc. Dezvoltarea ulterioară a teoriei probabilităților și cercetarea unor probleme care depășesc jocurile de noroc sunt legate de matematicienii: Abraham Moivre, Pierre Simone de Laplace, Carl Friedrich Gauss, Simon-Denis Poisson, Pafnuti Lvovici Cebîșev, Andrei Andreevici Markov în secolul XIX, iar în secolul XX Andrei Nikolaevici Kolmogorov și al lui Alexandr Iakovlevici Hincin etc. Și de aici se ajunge la diferite definiții ale „câmpurilor de evenimente”. Pe care nu o să le mai redau pentru că nu aş mai face altceva decât să vă plictisesc. Și nu au nici o legătură cu cele ce vor fi redată în continuare.

2. Ce este Matricea S?

Ea a fost propusă de Heisenberg¹³⁷. Și arată că, la nivelul microparticulelor, „Lumea ne apare... ca o rețea complicată de evenimente, în care conexiunile de diferite tipuri alternează, se suprapun, sau se combină” ducând astfel la o completă nedeterminare în ceea ce privește apariția unui nou eveniment.

Importanța matricei S rezidă în faptul că ea propune deplasarea atenției spre eveniment. Adică spre interacțiuni, spre procese și nu spre entitățile care sunt implicate.

Odată cu explozia comunicațiilor (internet, intranet, extranet) și a mass-mediei, se pare că ceea ce se întâmplă la nivelul microparticulelor, începe să se întâmple și în societate în general.

3. Nu voi intra în tot soiul de generalizări.

Mă voi referi la un exemplu sugestiv din economie. Și nici măcar la un eveniment-catastrofă (în termenii lui R. Thom), de genul celui care acum ne bulversează la nivel global, dar și local.

4. O poveste de succes.

Care pare a semăna cu multe altele de care sunt pline revistele destinate managementului. Și care, în general, se bazează pe teorii de genul celor din paragraful 1. Însă povestea pe care o să v-o spun este cu totul deosebită. Deoarece ea nu are nici un fel de legături cu teoriile amintite. În schimb, este legată, în mod neașteptat, cu impredictibilitatea gen „Matrice S”. Printr-un transfer semantic.

Exemplul - studiu de caz - este legat de ceea ce majoritatea dintre noi a vorbit, la un moment dat, despre PC-uri „pentium”; fără să știe nimic altceva decât faptul că ele erau mult mai rapide decât modelele anterioare. De fapt, rapiditatea lor era dată de o nouă tehnologie a plăcilor de bază, „inima” unui PC. Dar această rapiditate era împiedicată de așa numitele sisteme de „intrare – ieșire” (BUS) care, fiind lente, nu mai realizau comunicarea, la fel de rapidă, cu utilizatorii. În această situație, grupul de cercetători de la Intel, care realizase placa pentium, a insistat pe lângă președintele companiei să le acorde fonduri pentru îmbunătățirea BUS-urilor. Prima dată, au fost trimiși la plimbare. Lider pe piața acestor BUS, era, la vreme

¹³⁷ Citat în Fitjorf Capra, “Tao of physic”, Flamingo, 1992

aceea, IBM-ul. Ei au insistat. Și, în final, au obținut fonduri. Rezultatul: au reușit să realizeze astfel de sisteme de intrare-ieșire compatibile cu viteza noului pentium. Și aici a apărut „evenimentul de piață”. Exploatat rapid de Intel. Care a luat locul IBM pe piața BUS-urilor.

Un astfel de eveniment (și multe altele de acest gen) a condus la o mini-revoluție în piață (puțin au simțit-o în afara firmelor): orientarea spre un management pro-activ. Care să poată exploata un „eveniment” (de piață) imediat ce acesta apare. Ceea ce a produs o reconfigurare din mers a marketing-ului. Astfel, o serie de funcțiuni ale acestuia, printre care, una de bază și anume luarea „pulsului” pieței, a fost parțial transferată către alte compartimente: cel de vânzări și, mai ales, cel de cercetare. Pentru că acestea, prin contactul direct „producători (vânzători) – clienții” și, îndeosebi, cu informațiile *up to date* din știință și tehnologie, sunt mult mai în măsură să pândească apariția unor evenimente imprevizibile și să le exploateze. Asta nu înseamnă ca s-a renunțat complet la vechile, clasicele studii de piață previzionale care au rămas, în continuare, în sarcina compartimentelor de marketing. Căroră le-a mai rămas, în continuare și exclusiv, *promotion-ul* și reclama.

5. În loc de concluzii

Gândiți-vă și extrapolați singuri cele de mai sus la modul în care poate apare și trebuie să fie exploatat în timp util un „eveniment editorial” în condițiile de azi, prin folosirea magistralelor informaționale care au drept corolar mass-media. Ca să devină nu numai un *best-seller* dar și un „produs” într-adevăr valoros și nu un *kitsch*.

Dar, mai adânc, puteți medita și asupra modului în care noua realitate postmodernă (și nu postmodernistă) în care trăim ne afectează pe toate planurile, inclusiv artistic. Și, mai mult – doar o sugestie pe care nu o voi argumenta acum - oricât s-ar strădui, în mod cartezian, Pierre Duhem¹³⁸ să despartă fizica și astrofizica de metafizică – și, implicit, cel puțin, de psihologie, artă, sociologie și economie - (nereușind decât să adâncească confuzia, pentru cei care nu sunt familiarizați cu meandrele și subtilitățile discursului filosofico-epistemic specializat) va fi, practic, imposibil să nu se țină seama de descoperirile actuale din fizică, astrofizică, știință (în general) și dezvoltările tehnologice. Toate acestea părănd a fi doar la un fulminant început.

Și, poate, ar trebui să renunțăm la tot soiul de post-isme: post-modernism, post-istorie, post-filozofie, post-literatură etc. Înlocuindu-le pe toate cu un singur nume „post-predictibilitate”. Pe care s-o acceptăm înțelegând-o drept o cauzalitate globală (în detrimentul uneia local-liniare). Post-predictibilitate care constituie nu o apocalipsă, ci o nouă provocare. Căreia trebuie să-i facem față adaptându-ne ei. Inclusiv în cazul unui eveniment major cum este actuala criză mondială. Și exploatăndu-i potențele imediat ce apar sub formă de evenimente imprevizibile. Adoptând modele integratoare de exemplu de genul „Plenitudinii lumii” propus de David Bhom¹³⁹, în care „informația înfășoară (și desfășoară) energia”, iar „energia înfășoară (și desfășoară) informația” într-un Joc (cosmic?!) la care putem, conștienți și în consonanță cu el, să luăm parte. Altfel, ajungem la un simulacru gen Baudrillard¹⁴⁰: „Toate tehnologiile virtualului propagă indecidabilul. Dar, oare, tehnologiile virtualului sunt cele care propagă indecidabilul, sau universul nostru indecidabil fabrică tehnologiile virtualului? E indecidabil! La fel stau lucrurile și cu mass-media: ele nu sunt responsabile, ele propagă

¹³⁸ A se vedea Ana Petrache, “Relația între metafizică și teoria fizică la Pierre Duhem”, NOEMA VIII, 2009

¹³⁹ David Bhom, “Plenitudinea lumii și ordinea ei”, Humanitas, 1995

¹⁴⁰ Jean Baudrillard, “Paroxizmul indiferent”, Idea Design & Print, 2001.

iresponsabilitatea, care constituie, astăzi, modul nostru de solidaritate colectivă. O fac printr-un fel de atracție, de vertij. Fiecare este un punct intermediar în circuit, sau în acest inel al lui Möbius care e informația. Părerea mea este că toată această mașinărie virtuală nu are ca dimensiune reală informația, cunoașterea sau întâlnirea, ci o velleitate de a dispărea. Tot ceea ce ne oferă noile tehnologii este un tip de imagini în care noi ne cufundăm, având posibilitatea de a le modifica....O rețea este făcută pentru a trimite de la un element la altul. Nu există posibilitate de stopare. E un lucru viral. Nu există nici oprire pe responsabilitate. Tot ceea ce circulă antrenează imposibilitatea unei adevărate identificări a unui actor cu actul său....Dacă gândirea este o provocare, ea trebuie, atunci, să fie experimentală. Ea reprezintă mai curând o experiență de gândire, care încearcă să exploreze un domeniu necunoscut cu alte reguli ale jocului....odată cu fizica cuantică, universul nostru încetează să mai asculte de legea cauzalității stricte....Și ne aflăm în fața indeterminării definitive”. Și, mai departe: „La limită putem avea un univers total comunicativ, imperativ, cu atomi...implodați unii în ceilalți. Pe planul aproape material al planetei, cu cât îi explorăm mai mult limitele, cu atât, ca printr-un ciudat sortilegiu, Pământul se micșorează și devine o bilă mică. Și atunci trebuie să ținem cont de această nouă dimensiune, care este o dimensiune implozivă și care schimbă cu siguranță toate legile, toate regulile jocului, inclusiv percepțiile noastre”. Caz în care, în extremis, devenim entități interschimbabile, androgine, de tipul unor „particule elementare” (electronul X oricând poate fi electronul Y, de exemplu, pentru că nu există nici o posibilitate de diferențiere între ei); ca în romanul lui Michel Houellebecq „Les particules élémentaires”¹⁴¹.

Brainstorming Torpilă

Primo tempo

Se povestește... Se povestește că în timpul celui de al doilea război mondial nemții îi înnebuniseră pe americani cu submarineele. Care le torpilau vasele de război.

O ceată de inițiați în ale războiului naval (azi, ca și atunci, numiți "analști") pun mâna pe un amiral american. Și se pun pe capul lui mai rău ca la un interogatoriu al unui terorist (de azi).

Dacă îți vine torpila din față (presupunând că observi, la suprafață, siajul ei când se aproprie) ce faci? Fac manevra cutare a navei ! Dacă vine din spate? Fac manevra... Dacă vine lateral? Fac... Dacă vine pe partea ailaltă? Fac...Dacă vine oblic ? Dacă.. ? Fac... Dacă....? Fac... Dacă...? Fac... Dar dacă vine șerpuit, pe furiș, pervers și nu știi unde va lovi ? Exasperat, amiralul: urinez pe ea!

Legenda spune că așa au fost inventate jeturile subacvatice anti-torpilă. Iar ședințele de tipul respectiv au căpătat numele de "Brainstorming-torpilă".

Secundo tempo

Nu vi s-a întâmplat niciodată ca în stare de stres să găsiți, pur și simplu, printr-un "insight" soluția salvatoare ? Mie da. Și chiar de mai multe ori.

În timpul unor sărbători de Paști conduceam mașina spre mănăstirea Curtea de Argeș. Din față îmi venea un nebun cu 120 la oră. Din spate se angajase alt nebun în depășire. Aveam și

¹⁴¹ Michel Houellebecq, ed. " J'ai Lu", 2000

eu cam 80 la oră. L-am observat, pe cel care mă depășea, prea târziu ca să mai pot frâna și să-i fac loc. Mi-a acroșat aripa din stânga față. Instinctiv am tras lin de volan spre dreapta și m-am oprit, frânând încet, abia ciupind pedala, pe miriște. În timp ce îmi reveneam din șoc, fumând o țigară, am reconstituit "rațional" lucrurile. Dacă, atunci când m-a acroșat, aș fi tras brusc de volan stânga, probabil (sigur) aș fi pierdut controlul și ar fi ieșit o ciocnire frontală. Dacă aș fi ținut direcția spre înainte și aș fi frânat brusc, m-aș fi răsturnat. Dacă aș fi păstrat direcția spre înainte și aș fi frânat încet, poate scăpam. Dacă... Dacă...Dacă...Atunci de ce dracu' mai am nevoie de "rațiune" dacă toate astea nu mi-au venit în "minte" cu ajutorul ei instantaneu ? și ACUM nu aș putea s-o utilizez decât post-mortem (presupunând că ar fi posibil)? - m-am întrebat (hamletian). A fost, pur și simplu, o "oprire" a minții ("raționale") și un "flash" absolut inexplicabil. Și asta în condițiile în care, pe vremea aceea (dar nici acum), nu dispuneam de o mașină echipată cu tot soiul de senzori care să culeagă și transmită, în „timp real”, diverși parametrii unui cip. Iar acesta, automat, să ia decizia optimă în "condiții de avarie". Pur și simplu scurtcircuitându-l pe subsemnatul. Și chiar și atunci mă îndoiesc că nu s-ar fi ales totuși acea soluție cu menținerea direcției de deplasare spre în față și cu frânare ușoară. Care părea a fi "cea mai rațională" dar nu lipsită complet de riscuri.

Terțio tempo

Ședințele pe care azi le numim de "brainstorming" au fost "inventate" de niște călugări budiști-zen. Și asta cu cel puțin o mie și ceva de ani în urmă. Cu toate că, pe la noi se zice că au fost introduse de un anume Osborn prin anii '30.

Atunci s-au instituit și regulile (pentru ședințele standard).

1. Maximum 12 participanți (de ce 12, nu știu nici eu și nici specialiștii de azi).
2. Participanții să fie de același rang social pentru a nu se inhiba unii pe alții.
3. Tema să fie anunțată în prealabil.
4. În timpul ședinței cel care ia cuvântul să nu-i contrazică pe ante vorbitori; poate însă prelua idei emise și să le rafineze (ceea ce azi se numește "gândire laterală", sau "combinatorică", sau "analogică", etc.) sau să emită idei absolut noi; ideile trebuie exprimate cât mai succint, fără a fi argumentate.
5. "Moderatorul" trebuie să fie absolut neutru; el dă, la început, cuvântul într-o ordine oarecare (de la stânga la dreapta, sau invers, sau cum îi vine chef); când lucrurile se precipită și apare, să-i zicem, "sinergia", dă cuvântul aleatoriu celui care ridică mâna.
6. Ședința încetează atunci când începe să lăncezească, după ce a atins o intensitate maximă; și asta se întâmplă cam după trei sferturi de oră.

Nu mă pot împiedica să nu observ că "maximul" unei ședințe "standard" ar cam corespunde momentului în care se găsește "soluția" în cadrul unei ședințe "torpilă" (pe care călugării budiști au avut lipsa de imaginație să nu o inventeze); numai că în cazul "standard", aparent, nu mai este vorba de un stres în care să acționeze "supraviețuirea" - dar asta este numai o aparență pentru că Zen-ul urmărește, de fapt, tot un fel de ceea ce am putea numi, greșit, "supraviețuire". Și greșit deoarece, aici (în Zen), se urmărește doar prezentul/viețuirea continuu/continuă - instantaneitatea, fără "trecut" (ce-a fost, a fost, nu se mai poate "repara" și, în plus, cunoașterea nouă, creativă, nu înseamnă re-amintire a unor experiențe deja consumate care nu produc nici un fel de noutate "absolută") și fără "viitor" (pentru că viitorul înseamnă "dorință" - deci acumulare de "karmă").

În plus, cu "mintea" mea "occidentală" știu (acum) din studii statistice (pe baza unor lucruri "trecute" atunci când studiile respective s-au finalizat și au fost publicate) că:

- Testele de "inteligență" pe baza cărora se stabilește celebrul coeficient "IQ", urmăresc rezolvarea unor probleme cu o singură soluție, dar cu căi multiple de aflare a acesteia; cei cu "IQ" ridicat găsind calea cea mai rapidă de rezolvare.
- Testele de "creativitate" (mai puțin cunoscute) urmăresc, în schimb, rezolvarea de probleme care admit soluții multiple și căi multiple de a ajunge la fiecare soluție; iar cei cu "creativitate ridicată" găsesc, prin gândire "laterală" + "asociativă" + "analogică" + "combinatorică", soluția optimă, precum și calea cea mai directă de aflare a acesteia.
- Persoanele cu "IQ" ridicat au un indice scăzut de "creativitate"; în schimb, persoanele "creative" au un "IQ" mediu, dacă nu chiar sub-mediu.

Din cele de mai sus, trageți singuri concluzia asupra "specializării" înguste, limitate și limitative de care, încă, se mai face atâta caz în toate domeniile de activitate. Considerându-se că cei ce posedă o astfel de "specializare" dau dovadă de "seriozitate", "perseverență" și, în ultimă instanță, de "competență". Și nu pot acum să nu-mi vină în minte unii tâmpiți geniali (autiști) care au abilități ieșite din comun. Cum ar fi extragerea rădăcinii (pătrate sau nu) dintr-un număr cu nu știu câte cifre. Precum și faptul că, un "specialist" de "excepție" tinde, la limită, spre un tâmpit genial (cazuri, de multe ori, patologice).

Ce alege (și ce poate) fiecare, e treaba lui. Ideal ar fi să "fim" niște tâmpiți geniali creativi. Dar, de unde nu e...asta e!

The End

P.S. În legătură cu pățania amiralului american, se mai povestește (cu fereală) cum în timp ce enunța ultima propoziție a izbucnit într-un hohot homeric („văzând” – asta nu se mai știe și n-are cum se povesti – cum un vapor imens urina cu jeturi fantastice pe torpilele care explodau într-o veselie; și realizând, instantaneu, că găsise soluția; fără a ști însă că rezolvase ceea ce orientalii numesc un „koan”; lucru care te duce cu gândul – „navi-gând” – la autoapărarea din artele marțiale; care, la rândul lor, derivă din *Ch’an-ul* chinez și din varianta sa japoneză, Zenul). Și se mai spune (cu și mai multă fereală) cum „analistii” îl privea condescendent, cu zâmbete subțiri, „ironice”, crezând că râde aiurea de un banc prost pe care tocmai îl debita.