

VIRGIL NEMOIANU • OPERE

Istoria și filosofia culturii, teoria literaturii

9

**POSTMODERNISMUL
ȘI IDENTITĂȚILE CULTURALE
CONFLICTE ȘI COEXISTENȚĂ**

Traducere din limba engleză de
Laura Carmen Cuțitaru

SPANDUGINO

Cuprins

Prefață 7

PARTEA ÎNTÂI. VALORI CULTURALE GENERALE

- I. Filosofia culturii în epoca contemporană 13
- II. Are postmodernismul substanță? 22
- III. Leibniz, Vico și contemporaneitatea alternativă 35
- IV. Conservatorismul ca ramură a liberalismului 51
- V. Democrație creștină și subsidiaritate în lume 77
- VI. Martiriu creștin și umanism creștin 90
- VII. Includerea religiei: modelul lui Benedict și Habermas 122
- VIII. Pieper, speranța, imperfecțiunea și literatura 143

PARTEA A DOUA. VALORI LITERARE GENERALE

- IX. Globalismul, multiculturalismul și literatura comparată 157
- X. Predarea literaturii din perspectivă catolică 179
- XI. Canoanele literare și opțiunile valorilor sociale 193
- XII. Argumentul varietății 228
- XIII. Argumentul persecuției 238
- XIV. Argumentul practicalității 254
- XV. Argumentul opoziției 264
- XVI. Argumentul înfrângerii 272

PARTEA A TREIA. EXEMPLE APLICATIVE CONCRETE

- XVII. Pe urmele clasicilor: Straturi ale *mimesis*-ului stilistic 283
XVIII. Romantism reinventat sau kitsch de secol XIX? 297
XIX. Ernst Jünger, distanță, apropiere
și transfer de valori culturale 326

PARTEA A PATRA. EPILOG

O grădină filosofică 361

Istoria capitoalelor 383

NOTE 387

INDICE DE NUME 457

I. *Filosofia culturii în epoca contemporană*



Cred că ar fi bine să încep formulând niște afirmații care țin de evidență înainte de a mă aventura să afirm lucruri care par mai puțin obișnuite sau sigure.

Astfel, aș dori să reamintesc bunului cititor că, spre deosebire de alte limbi, în engleză cuvântul *cultură* servește unei multitudini de scopuri. Adeseori este folosit pentru a desemna o societate în întregul ei, cu mentalitățile, politica, obiceiurile și normele sociale, precum și cu așezarea ei geografică și istorică, o societate mare sau mică, după cum e cazul. Alteori, cuvântul se referă la „cultura înaltă” sau „canonică” – cele mai bune și mai reprezentative realizări ale unei comunități, cele admirate îndeobște de membrii cei mai educați, sofisticăți și inteligenți ai societății. În fine, cuvântul *cultură* mai indică producțiile și creațiile ideale și spirituale ale unei societăți: arta și literatura, religia și filosofia, valorile, normele, ethosul, aspirațiile și imaginația care conturează marile orientări ale societății, stilul și forma societății ca întreg – însă fără practicile ei materiale comune și concrete.

Pentru scopurile capitolelor următoare, cred că voi folosi o combinație dintre definiția a doua și a treia.

O altă observație la fel de elementară va fi aceea că o „istorie a culturii” sau o „filosofie a culturii” reprezintă preocupări relativ recente ale minții umane: nu mai vechi, probabil, de circa două sute de ani. Putem include în această categorie câteva lucrări speculative mai vechi care au încercat să găsească un tipar în descrierea amintirilor omenirii.

Nici chiar în această din urmă accepțiune mai largă, mai generoasă, nu cred că putem să mergem mai departe de o lucrare cum ar fi *Cetatea lui Dumnezeu*, a Sfântului Augustin: vom acoperi astfel abia vreo mie șase sute de ani din cei mai puțin de zece mii considerați a fi istoria umană. Aceasta, apropo, ar face din filosofia culturii o mlădiță a culturii creștine, ca atâtea alte aspecte ale culturii umane, de la universități la reprezentațiile teatrale.

Fără îndoială, scrierile istorice se întâlnesc mult mai devreme. Multe dintre producțiile orale mai vechi ale omenirii combină religia și ficțiunea cu meditația asupra sorții omului. E de la sine înțeles că un anumit număr de speculații și meditații asupra memoriilor individuale sau colective trebuie să fi apărut de când există rațiunea umană. Unele documente tind s-o confirme. Un fapt interesant e că, în timp ce credința în transcendență e, practic, comună tuturor oamenilor, întâlnim mai degrabă o mare diversitate a felurilor în care drumul istoriei umane e înțeles sau interpretat, iar aceste variante tind să difere substanțial de la una la alta. „Mituri fondatoare” există într-o majoritate copleșitoare de societăți, chiar și în acelea considerate simple și arhaice. Ele sunt, însă, curând urmate de narațiuni care combină în mod deliberat transcendentul cu imanentul: aventuri ale zeităților (fie ele în antichitatea clasică, China clasică, Africa Centrală sau în altă parte); într-o anumită măsură, chiar relatările biblice sau cele qurănice se leagă de această manieră de istoricizare.

Totuși, ca să repet, se poate spune că discursul raționalist sau teoretizant de istorie culturală începe cu *Cetatea lui Dumnezeu*, a Sfântului Augustin. Înainte de această carte (și mult după ea), putem vorbi de un vast câmp de *scrieri* istorice. Multe pot fi catalogate drept „cronici”, adică încercări de a prezenta factual și empiric evenimente importante din trecut. Sallustius e privit astăzi de unii ca un jurnalist inteligent și nimic mai mult. *Ab urbe condita* a lui Titus Livius este,

Într-adevăr, o cronică, nu cu mult mai diferită de o scriere medievală (cum ar fi cea a lui Froissart, ca să dăm un exemplu din multe altele posibile – în Europa sau în alte părți ale lumii). În schimb, Plutarh (și cel puțin câțiva succesori) a generat un tip de prezentare biografică, „psihistorică” (de felul celei continuate și încă întâlnite în zilele noastre). Herodot a introdus un tip enciclopedic de discurs istoric care include geografie, etnologie și mitologie. Niciuna dintre acestea nu poate pretinde, nici pe departe, că exprimă o filosofie a culturii; nici chiar operele lui Tucidide sau Tacitus, care, probabil, se apropie cel mai mult de un anumit grad de teoretizare (strategică într-un caz, etică în celălalt) împletită cu narațiunea.

Astfel, o filosofie a culturii credibilă a fost întemeiată numai atunci când a fost asumată și analizată deplina continuitate a acțiunilor umane. *Cetatea lui Dumnezeu* a Sfântului Augustin a fost, neîndoios, o lucrare crucială de acest fel, în măsura în care a încercat să explice cum și de ce era relevantă și justificată o combinație între evoluția umană generală și evoluția spirituală, așa cum se prezenta istoria biblică. Modelul augustinian a fost extrem de influent, cel puțin în lumea vestică, constituindu-se într-un tipar analitic până în secolul al XVII-lea (să luăm numele lui Bossuet ca punct de răscruce). De fapt, chiar dacă presupunerile religioase ale lui Augustin erau acceptate sau nu, liniile sale generale au rămas valabile până și pentru figurile non-creștine, cum ar fi Gibbon și, mai ales, Voltaire.

Evoluția rasei umane a devenit un subiect mult mai controversat după anul 1800 sau în jurul acestuia. Discursul istoriei culturii a devenit raționalist înainte de toate, însă rațiunea s-a dovedit o călăuză nesigură, cel puțin în sensul că i-a îndrumat pe cei care au urmat-o într-o multitudine de direcții. Factorul comun principal a fost acela că putem explica mersul înainte și dezvoltarea omului *din interior*, ca procese auto-propulsate, auto-direcționate, în mare parte izolate de influențele din afara societății umane.

Pentru a simplifica prezentarea, în loc să încercăm să fim exhaustivi, vom aduce în discuție doar trei sau patru tipuri de filosofie a culturii/istorie. *Primul* dintre acestea este cel organic-biologic, reprezentat tipic și cel mai bine de Oswald Spengler¹ care neagă existența unei

„istorii mondiale”, enumeră o serie de „culturi” separate și arată cum fiecare dintre ele trece printr-o naștere, prin cele patru anotimpuri ale creșterii și descreșterii și, inevitabil, în cele din urmă moare. Cred că viziunea lui derivă ultimativ din cea a marelui Giambattista Vico, de la începutul secolului al XVIII-lea.

Cel de-al doilea tip este cel pur materialist (socio-economic) și poate fi ilustrat cel mai convenabil prin opera lui Karl Marx², deși diferitele variante au fost considerabil lărgite. Doctrina lui încearcă să convingă nu numai că toată istoria se află în raport de imanență cu omul, ci și că, dincolo de aceasta, ea se întemeiază pe interese precum lăcomia, dorința de putere și bunuri materiale și pe diverse forme de organizare economică și politică.

Cel de-al treilea grup de filosofi ale culturii se bazează pe vagi forme de spiritualism. Istoria umană este privită ca o consecință a vreunei forme a ideii sau un ideal care împinge rasa umană, treptat, să meargă înainte. Cele mai multe dintre aceste moduri de gândire provin din sistemele comprehensive ale lui Kant și Hegel, cei mai influenți gânditori ai idealismului german de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea³.

În opinia mea, în *a patra* categorie intră mai nou apărutul fel de filosofie a culturii care are în centru factorii informației și științei. Conform susținătorilor⁴, istoria și cultura omului pot fi instructiv comparate cu computerele zilelor noastre. Informațiile se acumulează în mintea individuală sau colectivă, ceea ce atrage tot mai complicate și mai sofisticate tipuri de rezultate socio-culturale, iar viața economică și standardele de trai progresează treptat și substanțial („efectele negative colaterale” neașteptate fac parte din ecuație). Câteodată, „teoria sistemului” este considerată soluția⁵. Alteori, rezultatul final poate fi unul spiritual⁶, utopic, sau, pur și simplu, progresul infinit.

După cum am spus, această rapidă enumerare nu pretinde să fie exhaustivă. Astfel, vechea perspectivă religioasă continuă să funcționeze cu o anumită vigoare: să ne amintim celebrul nume al lui Christopher Dawson⁷, printre multe altele. Și mai evident este marelui număr de combinații. Un exemplu între multe altele posibile este prolificul Arnold Toynbee⁸, care combină în mod original și interesant tipul „organic” cu cel „spiritual”.

Odată ajunși aici, întrebarea de care trebuie să ne ocupăm și căreia intenționăm să-i dedicăm întregul volum se pune în felul următor: putem vorbi, la sfârșitul secolului al XX-lea, mai întâi în cultură și apoi în viața politică și socială, de atingerea, pe planetă, a unui punct în care a devenit inutil *orice* fel de explicație atotcuprinzătoare a mersului istoriei și culturii? Haosul și anarhia par să fie singura regulă; istoria nu există cu adevărat în niciun sens mai strict sau inteligibil; nu putem cunoaște viitorul, nici trecutul și, se pare, nici măcar prezentul⁹. Ba chiar, studiul istoriei ar trebui să se limiteze la detaliile separate, la micile evenimente și analiza documentară, aproape de parcă ne-am întors la abordarea „cronicărească” din antichitate și Evul Mediu. La fel de important e faptul că, în timp ce majoritatea teoriilor și filosofilor discutate până acum tindeau să fie *deterministe*, adică să susțină că evenimentele *trebuiau* să fie așa cum au fost, sau, câteodată, mai ambițios, că evenimentele puteau fi prevăzute, astăzi, sub semnul postmodernismului, totul devine o imposibilitate sau un simplu joc (absurd?).

De fapt, sunt convins că e cam prea devreme să răspund la această întrebare și că ar fi mai înțelept să aștept cu răbdare și vigilență desfășurarea evenimentelor la toate nivelele. Am putea, în schimb, în interiorul acestor considerații teoretice care, mă grăbesc să adaug, sunt departe de a cuprinde totalitatea gândirii din lume, să ne concentrăm asupra unei întrebări mai precise și de mai mică anvergură, cu siguranță. Ea este următoarea: presupunând că orice fel de filosofie a culturii comprehensivă s-ar dovedi nesatisfăcătoare, ce se întâmplă cu „fragmentele” supraviețuitoare? Nu există niciun clement, nicio entitate care să poată funcționa într-un haos general? Acest lucru ar contrazice bunul simț și experiența de zi cu zi. Dar să examinăm problema mai îndeaproape.

Hazardul se numește hazard tocmai pentru că e constituit din *unele* elemente, dintr-un anumit număr de „părți” extrem de diverse ca natură și comportament. Putem cu ușurință da postmodernismului dreptatea lui (de dragul discuției, deși nu e neapărat necesar să credem că ar reflecta adevărul sau întregul adevăr), însă nu putem pur și simplu nega ceea ce ne sare în ochi, lucru care, la urma urmelor, face

posibilă existența oricărui sistem „guvernat de hazard”: multitudinea și varietatea.

Dacă așa stau lucrurile, atunci postmodernismul trebuie să conțină cel puțin câteva fragmente bazate pe continuitate și identitate. Dacă nu se întâmplă așa, atunci situația nu mai poate fi descrisă ca hazard, întâmplare, discontinuitate, devenind, în schimb, un fel de uniformitate, de fixitate și previzibilitate generală – cu alte cuvinte, devine exact opusul a ceea ce pretinde că e. Continuitatea și identitatea sunt, de aceea, nu numai imaginabile în interiorul unui mod de existență postmodern, ci *absolut necesare* supraviețuirii acestuia.

Următorul pas ar fi căutarea unor exemple de astfel de elemente de continuitate și stabilitate într-un mediu dinamic, schimbător și fluid. De fapt, surprinzător, acestea sunt mai numeroase decât ne-am aștepta. Ceea ce ne vine în minte imediat, desigur, e „natura umană”. Datorită dezbaterilor furtunoase iscate de o vreme în jurul acestui concept, îl voi lăsa deoparte, deși personal cred că are în el mult adevăr. Mai puțin controversate sunt diversele forme de „cercetare științifică”, experimentală și raționalistă: multe dintre „științele exacte” (sau părți din ele), logica, epistemologia (sau părți din ele), numeroase valori etice, chiar unele reguli sau tipare „sistemice” socio-politice și economice (incluse aici cu mai puțină siguranță). Lista e departe de a fi completă. Imaginea pe care o obținem e aceea a unui arhipelag, a unor insule de „terra firma” care ies dintr-un ocean turbulent și imprevizibil¹⁰.

Mie mi-e foarte clar că *religiosul* și *frumosul* sunt unele dintre cele mai mari și mai fertile insule din această masă lichidă mereu mișcătoare, din această „confuzie zgomotoasă” (W. James). Motivul acestei afirmații e unul simplu. Până acum, pur și simplu nu avem nicio cunoștință despre vreo societate sau cultură (cu sau fără știință de carte, complexă sau simplă, modernă sau arhaică) în care să lipsească vreuna dintre aceste două dimensiuni. Lucrurile la care am fost martori în secolul al XX-lea au reprezentat încercări de *substituție* a religiei cu alte ideologii care ar putea fi considerate religii. Există azi un domeniu destul de vast dedicat „religiilor seculare” (sau „politice”)¹¹. Ele nu se limitează la spațiile totalitare mai mici sau mai mari, ci includ și mai

nou apăruta viziune (New Age?) a „tinereții fără bătrânețe și vieții fără de moarte” sau, altfel formulat, cultul sănătății și/sau societatea „terapeutică”. Acestea cer activitate sexuală de la cea mai fragedă vârstă posibil (câteodată de la 10–14 ani)¹² și până la cea mai înaintată, adică optzeci sau chiar nouăzeci¹³. Mișcarea, dieta și pastilele sunt în primul rând orientate spre contracararea bolilor, însă nu o dată au ca scop egalizarea sexelor, a activității sexuale, a aptitudinilor, alterarea tipologiilor umane (ca vârstă sau, uneori, sex și rasă). Rămâne de văzut cât de eficient și durabil va fi acest proces. În orice caz, mie mi-e limpede ca cristalul că avem de-a face cu un fenomen utopic „religios” al cărui țel e instituirea egalității și eliminarea diferențelor și discriminărilor; o altă intenție e și menținerea caracterului *secular* al societăților în ceea ce privește obiceiurile, moravurile, valorile politice, economice și socio-culturale. Acest lucru mie îmi demonstrează o dată în plus că există o sete de neostoit pentru dimensiunea religioasă în viața omului, fie ea tradițională sau distorsionată.

Acest adevăr se aplică și la activitatea artistică despre care avem cunoștință din cele mai vechi timpuri ale existenței umane și până în ziua de azi. Pentru mine nu e important dacă a prevalat un simț sau altul (văzul, auzul, pipăitul etc.) sau dacă formele preferate au diferit de la o parte a planetei la alta. Esențial este faptul că impulsul ludic, sărbătoarea, ofranda, lauda, bucuria și creativitatea liberă au fost mereu prezente (uneori mai pregnant, alteori în combinație cu alte elemente, mai ales utilitare). Din nou, ca și în cazul dimensiunii religioase, o serie de substitute au apărut în secolul al XX-lea și adesea mult mai devreme. Astfel, de exemplu, imitația batjocoritoare și carnavalescul sau exprimarea frumosului prin servilism față de puterile politice, economice, didactice, sexuale sau etnice ale zilei. Cu toate acestea, prin astfel de „inversări”, nevoia permanentă a omului de activitate estetică a rămas prezentă și puternică. Întrebarea-cheie care revine obsesiv și care se pune uneori strident, alteori tacit, este dacă o astfel de stare de lucruri a fost și va rămâne legată de (scurtul) interludiu istoric din evoluția omului sau dacă e permanentă. Acesta e punctul în care apare din nou filosofia culturii/istoria culturii. Este sau a fost istoria doar un mod de tranziție de la o perioadă de timp