

Adrian CIUBOTARU (10 decembrie 1976, Drochia), scriitor. A absolvit Facultatea de Litere a Universității de Stat „Alecru Russo” din Bălți (1998). Lector la aceeași Universitate, Catedra de Literatură Română și Universală, în 1998-2008. Doctor în filologie (2009). Secretar de redacție la revista „Semn” (1995-2008). Redactor la Editura ARC între anii 2008 și 2012. Redactor-șef adjunct al publicației „Revista literară”, din 2015 până în prezent. Editorialist la „Jurnal de Chișinău” (2014-2019) și „Gazeta de Chișinău” (2020). Membru al Uniunii Scriitorilor din Republica Moldova.

A publicat volumul de poezie *Omul roș* (Prut Internațional, 2001; Premiul Tineretului, 2003) și eseu critic „Sfârșit de secol” românesc. *Decadentismul literar și ideea de decadență* (Știința, 2016; Premiul Uniunii Scriitorilor din Republica Moldova, 2017).

A tradus peste 30 de volume (studii, eseuri și proză literară), a coordonat, îngrijit și prefătat mai multe ediții de carte, a pregătit (selecție și cuvânt-înainte) antologiile *Poezia decadentă și simbolistă românească* (Știința, 2014), *Ars poetica* (Știința, 2016), *Literatura română din Basarabia în secolul XXI. Eseu. Critică literară* (Știința, 2017).

Adrian Ciubotaru

Idei și fantasme

Lecturi în hialin

Cronici și eseuri

25 CARTIER

Din 1995, în toate librăriile bune

Saussure, Ferdinand de 67, 87
 Sălișteanu, Oana 202
 Scala, Cangrande della 91, 104
 Schopenhauer, Arthur 113, 197
 Scott, Walter 34
 Scotus Eriugena 78
 Scruton, Roger 188, 189, 190, 191, 192
 Scull, Andrew 31, 32, 35
 Seneca, Lucius Annaeus 21
 Shakespeare, William 26, 33, 179
 Sibelius, Jean 188
 Smolett, Tobias 34
 Socrate 23, 61, 80, 98, 101, 111, 113, 116, 194
 Souriau, Étienne 199
 Spengler, Oswald 154, 157, 158, 159, 160, 169
 Spitzer, Leo 63
 Stalin, I.V. 21
 Suger (Abatele) 67
 Sușilina, I.K. 182
 Süskind, Patrick 199
 Swift, Jonathan 129
 Synesius din Cyrene 58

Ș

Șerban, Andrei 139
 Șestov, Lev 114
 Ștefan cel Mare 144, 147

T

Tesla, Nikola 141
 Thales din Milet 39, 113
 Toma din Aquino (Doctor Angelicus) 46, 68, 70, 79, 88, 90, 97, 98, 99, 101, 164, 177
 Tomoiagă, Radu 132
 Toynbee, Arnold J. 154, 158
 Trousson, Raymond 127
 Tsaroeva, Mariel 142
 Tucidide 153

V

Valéry, Paul 53
 Vattimo, Gianni 95, 96, 97
 Vauchez, André 177
 Verne, Jules 129
 Vico, Giambattista 159
 Villon, François 74
 Vinereanu, Mihai 142
 Vinsauf, Geoffroy de 83
 Vitruviu (Marcus Vitruvius Pollio) 80, 82
 Vladimir cel Mare 195
 Voigt, Georg 106
 Voltaire (François-Marie Arouet) 22, 167
 Vonnegut, Kurt 130

W

Warhol, Andy 28
 Weil, Simone 39
 Wells, Herbert G. 129
 Wilde, Oscar 118
 William de Malmesbury, 169
 Winnicot, Donald 54
 Witelo (Vitello) 88

X

Xi, Mo 195

Y

Yuanming, Tao 123

Z

Zedong, Mao 21
 Zenon din Elea 58, 115
 Zhuangzi (Chuang Tzū) 194
 Žižek, Slavoj 41

Cuprins

Prefață	7
Idola theatri. Lumea de ieri și de azi	17
Fenomenologia urii	17
Schismele culturii	22
Vacanța în irealitate	27
Nebunie și civilizație	31
Prostia. Tratată?	36
Puțul lui Thales. Glose marginale	39
Fantasmele culturii	39
Canon de citire	66
Despre un alt fel de frumusețe	70
Petrarca și umanismul	105
Cei patru pereți ai gândirii	109
Dialectica grotei. Gintă, etnos, falanster	118
Istorie și Utopie: de la Cetatea Soarelui la Politeia lui Turbincă	118
Echivocuri românești sau De ce uneori nu este neapărat să fii altfel	144
Istoria – o aruncare de zaruri	153
Sfârșit de drum?	157
Despre gusturi. Cărți de vinuri și bucate	161
Meniul literaturii	161
Fizica și metafizica beției	178
Nunc est bibendum!	187
Beția și istoriile ei	192
Fenomenologia mirosului	196
Indice de nume	203

comentarii (pe partea de analiză deci). Sinteza, în schimb, e un proces ce evoluează – ca o anchetă polițistă, scrupuloasă, iar până la un punct, la fel de pedant-săcăitoare – de la adunarea semnelor disparate într-un sistem coerent/semnificativ și până la extragerea formulei matematice, care le unește și le exprimă, riguros și exact, esența. În consecință, ajungem de la cazul divers la fenomenologie, la abstracție pură. Dar tot parcursul – îl deduci, retrospectiv, la finele acestui periplu – și tot procesul de citire (& procesare, da) a semnelor este unul de Conan Doyle, de Sherlock Holmes, pe care îl înțelegi abia după ce rezolvi, împreună cu eseistul, problema, descoperindu-i frumusețea (frumusețea întregului eșafodaj), așa cum ți se dezvăluie frumusețea unei probleme de șah, abia după ce ai rezolvat-o. Asta e revelația.

Mircea V. Ciobanu

Idola theatri. Lumea de ieri și de azi

Fenomenologia urii

Mai curând „artistică” decât „filozofică”, ura redevine, treptat, obiectul central al meditației omului de cultură contemporan. După consumarea războaielor religioase din timpul Reformei și până la încheierea Războiului Rece (în special, în epoca gândirii dialectice și a pozitivismelor), ura a fost judecată, în termeni psihologizanți și cvasideterminiști, ca o consecință firească a unor contradicții și conflicte în principal de natură socială (sărăcia, inechitatea, disperarea etc.). Acum însă a venit timpul să reconsiderăm ura în cheia tragediei antice și a eseului montaignian. Pentru o înțelegere mai bună a epocii în care trăim, ura trebuie concepută în sine, ca o atitudine de ostilitate necondiționată de mediu. Aceasta nu înseamnă că ura se manifestă în afara unui mediu social și a dimensiunilor religioase, etnice sau politice ale acestuia, doar că religiosul, etnicul, politicul servesc drept justificări *post factum* pentru un sentiment de dușmănie autosuficient, (auto)distructiv, anarhic și nihilist, caracteristic omului dintotdeauna și, cu precădere, omului contemporan, declarat, în mod fals, consumator privilegiat al ofertelor nonconflictuale ale lumii și conștiinței „postistorice”.

Observațiile de mai sus declanșează reflecția lui André Glucksmann asupra a ceea ce filozoful francez definește, „ideologic” și „sentimental”, drept *Discursul urii* (Editura Humanitas, Bucu-

rești, 2007, traducere din franceză de Ileana Cantuniari). Actor controversat al teatrului cultural și politic francez și transfug ideologic (maoistul din *Discursul războiului*, 1968, se dezmințe în *Bucătăreasa și Mâncătorul de oameni*, 1975, un rechizitoriu împotriva comunismului), André Glucksmann reprezintă tipul rar al intelectualului pe care nu-l complexează onestitatea și nici gafele sau erorile pe care i le datorează, implicându-se neîncetat în cele mai importante dezbateri ale actualității nu atât pentru a-și pune în valoare cunoștințele sau stilul, cât pentru a căuta și a găsi soluții la crizele contemporane în spiritul tradiției care a întemeiat cultura occidentală. O tradiție tot mai neglijată în condițiile relaxării generale a criteriilor și a principiilor ce au legitimat discursul cultural, politic, artistic și filozofic al Occidentului așa cum îl știm sau îl știam până mai ieri.

Le Discours de la haine (apărută pentru prima dată în 2004) e scrisă în aceeași manieră bățăioasă, menită să tulbure liniștea și retractilitatea de amibă a europeanului conservat în iluzia post-istoricității sale, o iluzie care îl ține departe de marile provocări ale momentului și îl transformă în ținta predilectă a isteriei fundamentaliste ce proliferază în lume după căderea comunismului. Deși miza eseului glucksmannian este mai mult politică, ținând de stricta actualitate, interesante sunt și incursiunile în istoria receptării filozofice și a reprezentării artistice a urii ca fenomen tot așa de caracteristic pentru ființa umană precum dragostea, prietenia sau frica de moarte. Totodată, autorul descrie chipurile diverse pe care le ia ura în societate, insistând pe manifestările ei cele mai familiare omului european: antisemitismul, misoginismul și, mai nou, antiamericanismul.

Definind antisemitismul, Glucksmann pornește de la o afirmație a lui Jean-Paul Sartre, conform căreia antisemit este omul care „se teme” nu de evrei, ci „de el însuși, de conștiința sa, de libertatea sa, de responsabilitățile sale, de solitudine, de schimbare, de societate și de lume, de tot în afară de evrei”, fiind „un laș care

nu vrea să-și mărturisească lașitatea...”. Ura față de evrei, comentează Glucksmann, „se nutrește dintr-o fantasmatică Idee despre evreu și nu din realitatea (ignorată) a evreilor concreți și istorici”, alimentând o teamă mai generală a omului occidental față de însăși „condiția umană” (Jean-Paul Sartre). Mai mult, deși este, la origine, o afacere creștină, personificând în figura transistorică a vinovatului universal (evreul) culpele și tăgădele europeanului însuși (marcat de pierderea sau de clătinaarea credinței, de crizele identitare, de compromisurile etice etc.), antiiudaismul a dovedit că poate transgresa cu ușurință arealul geografic și cultural al creștinismului, devenind o afacere planetară.

Ura față de femeie, „cea mai îndelungată din istorie” și, adeseori, disimulată în „excesul de iubire”, are la temelie atât o criză morală, cât și o criză de personalitate. Glucksmann se întreabă: „ce anume perpetuează, peste veacuri și continente”, formele de ură împotriva femeii? Răspunsul pare a fi la îndemâna tuturor, dacă urmărim îndeaproape aceeași logică argumentativă care a lămurit și ura față de evrei: „(...) slăbiciunea ei, pentru că ea este aceea a tuturor. Vulnerabilitatea ei, pentru că masculii nu-i pot scăpa. Transparența pe care ea o afișează. În finitudinea ei nudă și expusă, ea este *alter ego*-ul tuturor *alter ego*-urilor, a căror aroganță o măsoară pe ea de sus. Ura împotriva femeii camuflează o neliniște, o decepție, la final o ură de sine”.

Concluzia este valabilă pentru orice tip de ambivalență afectivă și schismă interioară ce personifică în *erinii*, *golemi* și, după cum se va vedea mai jos, în... *americani*, o neputință, o debilitate, o infirmitate personale, fie de natură fiziologică, fie sufletească, fie culturală, fie politică: „Dacă nu ne putem accepta imaginea din oglindă, atunci spargem oglinda”. Același simbol al oglinzii este utilizat de autor și la revelarea dedesubturilor atitudinii antiamericaniste, foarte la modă nu numai în țările slab dezvoltate (unde aceasta ar putea fi explicată printr-un elementar resentiment), dar și în statele vest-europene. Oglinda este, și de această dată, una

„canibalică”, întrucât americanul este, pentru „irenicul european care îi demonizează, o imagine inversată a lui însuși”. Oglinda mănâncă din carnea vie a civilizației europene care crede că și-a meritat pe deplin, după secole de construcție și progres, sejurul necondiționat pe coastele de azur ale bunăstării. Americanii sunt învinuiți de persistența în istorie, adică în conflictualitate, dramatism, tragedie. Mai mult, li se numără circumvoluțiunile și li se cuantifică gradul de civilizare. De fapt, ura față de America „e preocupată de un seamăn care regresează în trecut, (...) se oripează de un confrate contrafăcut, (...) se neliniștește că va cădea nas în nas cu propria caricatură”, și aceasta pentru că ei, americanii, „sunt ceea ce era el însuși [europeanul] cândva”. În consecință, „antiamericanul este un american cu urechile înfundate și cu pleoapele lăsate”, de unde și indiferența lașă de care dă dovadă omul european în fața adevăratelor provocări ale timpului, cum ar fi „măcelul haotic” din Cecenia, și complezența cu care sunt tratați fabricanții acestor crize.

Distanțarea de grijile și necazurile lumii contemporane nu este o simplă indiferență, ci o „ipocrizie”, întrucât omul european conștientizează că problemele există și că ele constituie o amenințare reală. Doar că această conștiință se deplasează, printr-o abilită și perversă mutare, în zlobivul antiamericanism ce reconfortează, scuză și privează de orice responsabilitate. Nu există nicio deosebire de fond, sugerează Glucksmann, între substituirea adevărului cu un bine ipotetic (aceeași, la teroriștii care poartă un „război sfânt” și la victimele lor, care găsesc întotdeauna o justificare socială sau culturală pentru teroare) și detașarea relativistă de rău, definită frumos ca *postistorie*, la care occidentalul recurge pentru a-și scuza debilitatea spirituală sau incompetența etică. Ambele forme de falsificare sunt, în realitate, treptele unui nihilism fără ȳnger, ca să zic așa, și care face să germineze ura sub ȳnvelișul neputinței: „nihilismul suprem, absolut, al asasinului ucigaș care se face pe sine ostatic al luării sale de ostatici”; „nihilismul activ, stra-

tegia în maniera lui Putin a aceluia care crede că totul îi este ȳgăduit și care nu mai deslușește minciuna de adevăr”; „nihilismul pasiv”, adică „(...) noi, care, fără un principiu al realității, cu ochii ȳnchiși, le permitem totul acelor care își permit totul”. Toate aceste forme de negare a adevărului sau a evidenței sunt explicate de autor prin *vocația diabolică* de care dau dovadă cei care neagă ceea ce există în numele a ceea ce nu există, planând nonșalanți „pe deasupra diferențelor umane, prea umane, dincolo de bine și de rău, de existență sau de nonexistență, de adevăr sau de minciună”.

Pe lângă formele de manifestare socială, mai mult sau mai puțin cunoscute, ale urii, André Glucksmann descrie modul de configurare psihică a sentimentului pornind de la unele situații conflictuale dezvoltate în tragedia clasică (este analizată, în special, *Medeea* lui Seneca): „Scenariul canonic ce articulează tragedia se desfășoară în trei etape. Prima rundă, *dolor*, eroul se ȳntoarce în sine însuși, se absoarbe în suferința sa, o adâncește, o amplifică până ce n-o mai aude decât pe ea ȳnlăuntrul lui și pe sine ȳnlăuntrul ei. A doua rundă, *furor*, durerea țâșnește în exterior și nimicește treptat pe cel aflat aproape, apoi pe cei ȳndepărtați. A treia și cea din urmă rundă, *nefas*, o crimă nemaiauzită până atunci face *tabula rasa* din prezent și din viitor”. Deși individuală, adăugăm noi, această configurație psihică se poate răspândi prin contaminare, putând declanșa o stare de spirit generală atunci când o colectivitate își depozitează frustrările și resentimentele în cel mai vindicativ reprezentant al său (Stalin, Hitler, Khomeyni, Mao, Pol Pot etc.) și dă naștere totalitarismului, adică unicului sistem politic și social construit în ȳntregime pe ură.

Cititorul de aici ar putea crede că *Discursul urii* se referă la o altă lume și la alte probleme decât cele cu care se confruntă în mod curent. ȳi recomand totuși să-și aplece privirile asupra acestei cărți, remarcabilă nu numai prin modul în care analizează realitățile și ideile ce amenință valorile general-umane, ci și pentru felul în care ne poate explica, ȳntru câțva din afară, rațiunile lăuntrice ale pro-

libris.ro

priilor noastre crize de identitate. De pildă, la întrebarea ce este antiromânismul moldoveniștilor, am putea răspunde, fără să greșim, chiar cu cuvintele lui Glucksmann: „Ură de sine!”

2007

Schisme culturale

Criza culturii occidentale e un subiect de dezbatere vechi. Spiritul critic însuși al Occidentului derivă nemijlocit din conștiința acestei crize, reale sau imagine: primul reflex critic ia naștere în clipa în care omul european devine conștient de tensiunile și clivajele din interiorul modelelor sale culturale.

Cartea lui Alain Finkielkraut *Înfrângerea gândirii* (Editura Humanitas, ed. a II-a, 2015, traducere de Sofia Oprescu; ed. franceză: *La Défaite de la pensée*, Gallimard, 1987) este un capitol important în istoria acestei debateri. Filozoful francez caută originea crizei în conflictul celor două concepte de cultură pe care le-a produs Occidentul în secolul al XVIII-lea. Primul concept aparține iluminismului: „cultura [este] domeniul în care se desfășoară activitatea spirituală și creatoare a omului”. Pentru Voltaire, caracterle particulare (locul și anul nașterii, limba vorbită, obiceiurile moștenite) nu definesc ființa umană, deși îi determină existența și prejudecățile. Definitorii pentru om sunt, dimpotrivă, principiile universale și atemporale ale Binelui, Frumosului și Adevărului, pe care acesta și le poate cultiva prin educație. Deoarece la temelia educației stă rațiunea, instruindu-se, omul iluminist se detașează progresiv de contingentă, se debarasează de prejudecăți și, astfel, devine cetățeanul ideal al lumii. Al doilea concept e o moștenire a romantismului german. În 1774, Herder le propune germanilor, dominați pe atunci de modelul cultural francez, ideea de *Volksgeist* („geniul național”), care „reașază Binele, Adevărul și Frumosul la locul lor de origine, coboară categoriile eterne din cerul unde stăteau așa comod, așezându-le pe peticul de pământ unde au luat

naștere”. Dar „spiritul poporului” și al „locului” transformă totul în conjunctură și în istorie, inclusiv natura imuabilă a omului: normele ideale capătă „o geneză și un context”, Biblia e „expresia practică” a sufletului ebraic, Socrate e grec, rațiunea e istorică și fiecare popor are rațiunea lui specifică.

Conflictul dintre cele două culturi nu a rămas doar pe hârtie. Revoluția Franceză a încercat să-l elibereze pe om de toate legăturile tradiționale: comunitate, obârșie socială, Biserică, monarhie. Dezrădăcinarea francezilor avea ca țintă afirmarea autonomiei lor cetățenești față de orice apartenență și crearea unei națiuni prin asociație liberă. Modul în care s-a făcut acest lucru a descalificat nu numai ideea rousseauistă a „contractului social”, ci și idealul iluminist al omului cultivat și al cetățeanului cosmopolit: „În lupta sa pentru independență [francezul] și-a pierdut toată substanța”, conchide filozoful.

Reacția popoarelor europene la tentativa francezilor de a-și exporta revoluția (războaiele purtate de Napoleon) a fost naționalismul etnic. În inima poporului-națiune, gânditorii contrarevoluționari și tradiționaliști vor plasa „prejudecata utilă” (Joseph de Maistre), ridicând la demnitatea culturii poate cel mai „peiorativ” termen „din vocabularul secolului Luminilor”. Mai mult, națiunea va substitui *eul* individual, atât de prețuit de iluminiști, cu *noi* („rațiunea colectivă”). Deposându-i pe oameni de facultățile și de virtuțile lor, tradiționaliștii nu i le vor restitui lui Dumnezeu (pe care afirmă că l-au reabilitat), ci sufletului național, care va impregna, de acum înainte, totul: de la viața cotidiană a fiecărui individ până la cultură și credință.

Tocmai în acest moment, de triumf, al reacției romantice, spune Finkielkraut, se produce o adevărată revoluție epistemologică: nostalgia pentru un trecut închipuit și ura față de modernitatea prefigurată de omul Iluminismului conduc la o „mutație” nu numai în conștiință, ci și în știință. Apar disciplinele umaniste, al căror obiect devine inconștientul colectiv, sufletul națiunii și epi-

faniile sale. Ideologii cedează locul savanților care fundamentează un nou logos, cel al „pluralității”.

Pe fundalul *poemos*-ului franco-prusac de la 1870-1871, naționalismul se înrădăcinează chiar și în Franța. Afacerea Dreyfuss readuce parțial patria Luminilor pe făgașul universalității, dar Germania își exaltă din ce în ce mai mult specificul. Științele despre om sunt, în epocă, științe despre grupuri/comunități umane, iar dezideratul goethean al unei literaturi universale este înlocuit cu studiul comparatist al literaturilor naționale. Cu puțin timp înainte de Primul Război Mondial, Ernest Renan intuiește în tendința etnocentrică a culturii „explozibilul cel mai periculos” al Europei Moderne. Dar nimeni nu-i dă ascultare. Cultura și științele naționale furnizează, conștient sau inconștient, toate argumentele istorice necesare pentru declanșarea conflagrației.

După cele două războaie mondiale, statele învingătoare ale nazismului fondează UNESCO (1945), organizație ce trebuia, după Finkelkraut, să „contribuie la înfrângerea ideilor aberante, a doctrinelor care transformă ura în sistem de gândire sau care dau un alibi științific dorinței de putere”. Filozofii ce redactează textele programatice ale UNESCO propagă apărarea libertăților pe terenul politicii și formarea indivizilor pe terenul unei culturi întoarse, în sfârșit, cu fața spre idealurile iluministe. Claude Lévi-Strauss face însă o figură aparte. Deși urmărește, aparent, scopuri identice (lupta cu barbaria, obscurantismul), acesta propune, în *Race et histoire* (1951), un mijloc original de a le atinge: oamenii „așa-ziși civilizați” trebuie să coboare, rezumă Finkelkraut mesajul antropologului francez, „de pe pedestalul lor imaginar” și să admită „cu o umilă luciditate că sunt ei înșiși o varietate de indigeni”. Astfel, începe filozofia decolonizării și se pun bazele multiculturalismului.

Alungând etnocentrismul din istorie, filozofia decolonizării nu-i redă culturii universalitatea, ci o întoarce împotriva ei înseși. Pentru a se emancipa, fostele colonii nu mai trebuiau să imite metropolele – era suficient să-și afirme diferența. Regăsirea vechii

identități culturale însemna însă revenirea la comunitate, retribalizarea, închiderea într-un *noi* colectiv, uniformizarea. La început, remarcă Finkelkraut, statele decolonizate „combinau dorința de restaurare cu ambiția revoluționară” (sub influența Internaționalei Comuniste), generând un paradox care le va marca evoluția și crizele recente: combătând universalismul „în numele diversității culturii”, îl vor accepta „în numele revoluției”. Mai apoi, Lumea a Treia va adopta masiv și cu „binecuvântarea activă a intelectualelor occidentale” același, arhaic, etnocentrism, doar că sub masca „identității culturale”.

Eroarea pe care o văd azi acești intelectuali nu se vedea însă foarte clar în anii 1950-1970. Și nici consecințele acesteia: încet-încet, „identitatea culturală” i-a cucerit chiar și pe europenii aparent cosmopoliți, dar speriați de perspectiva depersonalizării prin afluxul de nestăvilit al „colonilor famelici”. Dar cea mai gravă urmare a fost, după Finkelkraut, „pedagogia relativității”, acea reformă a învățământului pe care a inițiat-o celebrul Collège de France, prin *Propuneri pentru învățământul viitorului* (1985). Potrivit acestui raport, un sistem educațional armonios presupune concilierea „universalismului inerent gândirii științifice” cu „relativismul pe care îl propagă științele umaniste atente la pluralitatea modurilor de viață, de înțelepciune, de sensibilitate culturală”. Deși scopul era nobil – o diferență nu trebuie să devină o valoare absolută –, rezultatul a fost deplorabil: *învățământul viitorului* „a rupt continuitatea culturală a umanității”, a creat o „cultură din bucăți”, a respins spiritul critic al Epocii Moderne sub acoperirea „toleranței”, definind țările europene prin culturile lor și nu „prin poziția centrală pe care cultura o deține” în acestea.

În ultima parte a cărții sale, Finkelkraut descrie rolul jucat de postmodernitate în societatea multiculturală: predicatori ai „metisajului” cultural generalizat, postmodernii proclamă „dreptul fiecăruia la specificul celui alt”. Toate culturile sunt, pentru ei, la fel de legitime și totul este cultural și cultură (de exemplu, sportul,

moda etc.). Deviza narodnicistă *O pereche de cizme face mai mult decât Shakespeare* devine, în societatea postmodernă, nu numai un slogan cultural, ci și un principiu estetic. Totul trebuie să se apropie, în artă, de *cizme*, pentru a da glas unei colectivități amorfe și nu „individului izolat în geniul său”: în pictură proliferază minimalismul, în literatură – genurile minore și scriitura sumară etc. Astfel, postmodernismul distruge „identitățile culturale”, dar anulează, totodată, cultura în toate accepțiile ei tradiționale.

Verdictul lui Finkelkraut, enunțat acum aproape treizeci de ani, nu și-a pierdut actualitatea: *Volksgeist*-ul romantic, diversitatea culturală postbelică și „confuzia veselă” a postmodernității (o cultură a *feeling*-ului, mai puțin a *logos*-ului) au diluat substanța culturii – gândirea. Revenirea la idealul iluminist al emancipării prin cultură (i.e. rațiunea care aderă la și, totodată, propagă valorile universale) este singura soluție, dar cei care o promovează azi sunt acuzați, inevitabil, de elitism: „(...) nicio valoare transcendentă nu trebuie să poată frâna și nici condiționa exploatarea timpului liber și dezvoltarea consumului”, constată ironic filozoful.

Marcat de spiritul tutelar al lui Julien Benda, cel din *La Trahison des Clercs*, dar și de alte spirite critice ale Occidentului (Octavio Paz, Ortega y Gasset, Hannah Arendt etc.), eseul lui Alain Finkelkraut pune o serie de accente care lipsesc în dezbaterile contemporane asupra culturii. *Înfrângerea gândirii* merită citită însă nu numai pentru idei, ci și pentru stilul cartezian al argumentării, pentru fraza alertă și precisă, prezentând materii înalte într-o manieră agreabilă. Într-o manieră inimitabil franceză, aș spune, chiar dacă acest calificativ ar stârni dezaprobarea autorului.

2016

Vacanța în irealitate

Civilizația spectacolului de Mario Vargas Llosa (Editura Humanitas, traducere de Marin Mălaicu-Hondrari, 2016) este o reflecție asupra culturii contemporane. Conștient de numărul mare de cărți pe acest subiect, un număr tot mai impunător pe măsură ce cultura, „în sensul tradițional al cuvântului, e în prezent pe cale să dispară”, nobeliatul peruvian afirmă că nu face decât o „mărturie despre metamorfozele suferite de cultură” așa cum le-a perceput pe durata întregii sale vieți.

Așadar, judecata este dublată de confesiune, experiențele trăite de scriitor, observațiile directe ale acestuia funcționând atât ca argumente în favoarea ideilor sale, cât și ca probe în procesul intentat unei civilizații din ce în ce mai frivole și mai superficiale. De la bun început, Llosa incriminează omului de azi refugiul în divertisment, obstinația cu care acesta se retrage din fața problemelor grave pe care le pune existența, evadând din realitatea propriu-zisă în (i)realitatea virtuală, efemeră, amuzantă și efervescentă a spectacolului, a *show*-ului generalizat. Tendința de a te simți bine, de a uita cumva de rutina deprimantă și abrutizantă este, după cum spune scriitorul, una firească, dar transformarea acesteia într-o „valoare supremă” conduce la urmări grave.

Civilizația numită de Llosa a „spectacolului” nu s-a născut numai din dorința oamenilor de a scăpa de plictiseală într-o lume a bunăstării, a creșterii economice, a relaxării morale, în care gândurile despre viață și moarte, bine și rău, frumos și urât și-au pierdut din urgența și acuitatea de altădată. La aceasta au contribuit, de asemenea, tehnologiile, care au condus la înlocuirea cuvântului cu sunetul, dar mai ales cu imaginea, dezvoltarea industriilor dedicate distracției și, nu în ultimul rând, deelitizarea, masificarea și democratizarea culturii. Născută din altruism, după cum spune autorul, intenția de a pune cultura la îndemâna tuturor a avut însă „nedoritul efect de a vulgariza și de a face mediocră viața cultu-