

LIBRIS

We know
books

TREI

Hărțile sensului

ARHITECTURA CREDINȚEI

JORDAN B. PETERSON

Traducere din limba engleză de Raluca Hurduc

Cuprins

<i>Prefață. Descensus ad inferos</i>	13
Capitolul 1. Hărțile experienței: <i>Obiect și sens</i>	31
Capitolul 2. Hărțile sensului: <i>Trei niveluri de analiză</i>	57
<i>Viața normală și cea revoluționară: două povești prozaice</i>	58
Viața normală	63
Viața revoluționară	72
<i>Funcționarea neuropsihologică: natura minții</i>	75
Valoarea lucrurilor	76
Teritoriul neexplorat: fenomenologie și neuropsihologie	91
Explorare: fenomenologie și neuropsihologie	99
Teritoriul explorat: fenomenologie și neuropsihologie	121
<i>Reprezentare mitologică:</i>	
<i>elementele constitutive ale experienței</i>	165
Introducere	167
<i>Enuma Eliș: un cuprinzător exemplu de clasificare narativă</i>	192
Dragonul haosului primordial	228
Marea Mamă: imagini ale necunoscutului	245
sau teritoriul neexplorat	
Fiul divin: imagini ale cunoscătorului, procesul explorator	286
Marele Tată: imagini ale cunoscutului sau teritoriul explorat	300
Capitolul 3. Ucenicie și enculturație: <i>Adoptarea unei hărți comune</i>	341
Capitolul 4. Apariția anomaliei:	
<i>Punerea la încercare a hărții comune</i>	367
<i>Introducere: structura paradigmatică a cunoscutului</i>	369
<i>Forme particulare ale anomaliei: neobișnuitul, străinul,</i>	
<i>ideea neobișnuită și eroul revoluționar</i>	384
Neobișnuitul	385
Străinul	390
Ideea neobișnuită	393
Eroul revoluționar	424
<i>Ascensiunea autoreferențialității și contaminarea</i>	
<i>permanentă a anomaliei cu moartea</i>	440

Capitolul 5. Frații ostili: Arhetipuri ale reacției la necunoscut	475
<i>Introducere: Eroul și adversarul</i>	476
<i>Adversarul: apariție, dezvoltare și reprezentare</i>	481
Adversarul în acțiune: degradarea voluntară a hărții sensului	499
Adversarul în acțiune: o alegorie de secol XX	525
<i>Adaptarea eroică: reconstrucția voluntară a hărții sensului</i>	566
Boala creativă și eroul	568
Procedura alchimică și piatra filosofală	617
<i>Concluzie: Divinitatea de interes</i>	687
Introducere	688
Divinitatea de interes	702
<i>Bibliografie</i>	723
<i>Surse</i>	738

Capitolu 1

Hărțile experienței

Obiect și sens

Lumea poate fi valid construită atât ca forum pentru acțiune, cât și ca loc pentru lucruri materiale.

Primul mod de interpretare – primordial și înțeles cu mai puțină claritate – își găsește expresia în arte sau disciplinele umaniste, în ritual, în teatru, în literatură și mitologie. Lumea ca forum al acțiunii este un loc al valorii, un loc unde toate lucrurile au sens. Acest sens, configurat ca urmare a interacțiunii sociale, reprezintă implicarea în acțiune sau – la un nivel superior de analiză – implicarea în configurarea acelei scheme interpretative care produce sau ghidează acțiunea.

Al doilea mod de interpretare – lumea ca loc al lucrurilor – își găsește expresia formală în metodele și teoriile științifice. Știința permite o determinare din ce în ce mai precisă a acelor proprietăți ale lucrurilor care pot fi validate consensual, precum și o utilizare eficientă a lucrurilor precis determinabile drept unelte (odată ce a fost stabilită direcția pe care o astfel de utilizare trebuie să o urmeze, prin aplicarea proceselor narrative fundamentale).

Fără folosirea ambelor metode de construcție, nu poate fi generată o imagine completă a lumii. Faptul că cele două moduri sunt în antiteză înseamnă doar că natura domeniilor lor rămâne insuficient diferențiată. Adepții perspectivei mitologice asupra lumii tind să considere declarațiile principiilor lor imposibil de distins de „realitatea” empirică, chiar dacă aceste declarații fuseseră general formulate cu mult înainte de apariția noțiunii de realitate obiectivă. Aceia care, dimpotrivă, acceptă perspectiva științifică – presupunând că aceasta este sau poate deveni exhaustivă – uită că o prăpastie de netrecut separă ceea ce este de ceea ce ar trebui să fie.

*Trebuie să cunoaștem patru lucruri:
ceea ce este,
ce să facem cu ceea ce este,
că există o diferență între a cunoaște ceea ce este și
a cunoaște ce să facem cu ceea ce este
și care este diferența dintre ele.*

A explora ceva pentru a „descoperi ceea ce este“ înseamnă în primul rând să-i descoperi semnificația pentru forța motrice, într-un anumit context social și doar în al doilea rând să-i determini natura senzorială sau materială obiectivă precisă. Aceasta reprezintă cunoașterea în sensul ei fundamental și, deseori, reprezintă o cunoaștere suficientă.

Imaginați-vă că o fetiță, mergând de-a bușilea în timpul primelor ei tentative de explorare, ajunge la un bufet unde poate să atingă o sculptură scumpă și fragilă din sticlă. Îi observă culoarea, strălucirea, simte că este netedă și rece la atingere, dar și grea. Deodată, mama intervine, o apucă de mână și îi spune *să nu mai atingă vreodată* acel obiect. Copilul tocmai a aflat o sumă de lucruri semnificative specifice despre sculptură — cu siguranță, i-a identificat proprietățile senzoriale. Și mai important totuși a aflat că, abordată într-o manieră greșită, sculptura este periculoasă (cel puțin în prezența mamei); a descoperit, de asemenea, că sculptura este mai apreciată, în forma ei nealterată prezentă, decât *tendința* exploratorie — cel puțin (din nou) de către mamă. Fetița a întâlnit **simultan** un obiect, din **perspectivă empirică**, și statutul său determinat sociocultural. Obiectul empiric poate fi considerat drept suma acelor proprietăți senzoriale „intrinseci“ obiectului. Dimpotrivă, *statutul obiectului* constă în sensul lui, în implicația sa pentru comportament. Tot ceea ce întâlnește un copil are această natură duală, trăită de el ca parte a unei totalități unificate. Totul *este* ceva și înseamnă ceva, iar diferența între esență și semnificație nu este neapărat realizată.

Semnificația unui lucru, specificată în realitate ca o urmare a activității exploratorii întreprinse în apropierea sa, tinde „în mod natural“ să devină asimilată obiectului însuși. Până la urmă obiectul este cauza proximală sau stimulul care „dă naștere“ acțiunii realizate în prezența sa. Pentru cei care acționează în mod natural, cum este copilul, ceea ce semnifică un lucru este mai mult sau mai puțin inextricabil *parte din* lucru, parte din vraja lui. Vraja este, desigur, cauzată de frica de semnificație culturală și intrapsihică specifică a lucrului, și nu de calitățile

sale senzoriale, determinabile obiectiv. Oricine înțelege un copil care spune, de exemplu, „Am văzut un om înspăimântător“; descrierea copilului este imediată și concretă, chiar dacă el i-a atribuit obiectului percepției o calitate care este în realitate subiectivă și dependentă de context. Este dificil, până la urmă, să înțelegi natura subiectivă a fricii și să nu simți amenințarea ca parte a lumii „reale“.

Atribuirea automată de semnificație lucrurilor — sau eșecul de a distinge între ele inițial — este o caracteristică a poveștii, a mitului, nu a gândirii științifice. Povestea captează cu exactitate natura experienței primare. Lucrurile *sunt* înfricoșătoare, oamenii *sunt* enervanți, evenimentele *sunt* promițătoare, mâncarea *este* satisfăcătoare — cel puțin în termenii experienței noastre fundamentale. Minte modernă, care crede despre sine că s-a ridicat deasupra domeniului magiei, este cu toate acestea capabilă încă de reacții „iraționale“ (citiți motivate). Cădem sub vraja experienței ori de câte ori atribuim frustrarea, agresivitatea, dedicarea sau pasiunea noastră persoanei sau situației existente drept cauză „proximală“ a unei asemenea agitații. Nu suntem încă „obiectivi“, nici măcar în cele mai lucide momente ale noastre (slavă Domnului pentru asta!) Ne adâncim imediat într-un film sau într-un roman și suspendăm voluntar neîncrederea. Suntem impresionați sau îngroziți, împotriva voinței noastre, în prezența unei marionete culturale suficient de puternice (un idol intelectual, un sportiv superstar, un actor, un lider politic, Papa, o frumusețe faimoasă sau chiar șeful nostru) — adică în prezența oricui întrupează valorile și idealurile deseori implicite care ne protejează de dezordine și ne duc de nas. Ca și individul medieval, nici măcar nu avem nevoie de persoană pentru a genera un astfel de efect. Efigia va fi de ajuns. Vom plăti mari sume de bani pentru haine purtate sau obiecte personale folosite sau create de oamenii faimoși sau infami ai timpului nostru⁹.

Minte „naturală“, preexperimentală sau mitică, este, de fapt, preocupată în primul rând de sens — ceea ce este în esență un înțeles al acțiunii —, și nu de natura „obiectivă“. Obiectul formal, așa cum este el conceptualizat de conștiința modernă, axată pe știință, le poate părea celor încă posedați de imaginația mitică — asta dacă pot, în primul

⁹ Centimetru de croitorie al lui Jacqueline Kennedy Onassis a fost vândut cu 45 000 USD în 1996 (Gould, L., Andrews, D. și Yevin, J. [decembrie 1996], p. 46).

rând, să-l „vadă“ — drept o cochilie nerelevantă, drept ceea ce a rămas după ce tot ceea ce fusese intrinsec interesant a fost înlăturat. Pentru cel care preexperimentează, lucrul reprezintă semnificația proprietăților sale senzoriale, așa cum sunt ele trăite în experiența subiectivă — în afect sau emoție. Și, în realitate — în viața reală —, să știi ceea ce este ceva înseamnă, încă, să știi două lucruri despre el: *relevanța lui motivațională* și natura specifică a calităților lui senzoriale. Cele două forme de cunoaștere nu sunt identice; mai mult, experiența și înregistrarea primeia precede cu necesitate dezvoltarea celei de-a doua. Ceva trebuie să aibă un impact emoțional, înainte de a atrage atenția suficient de mult pentru a fi explorat și cartografiat în conformitate cu proprietățile sale senzoriale. Aceste proprietăți senzoriale — de primă importanță pentru cercetătorul experimental sau empiric — sunt semnificative doar în măsura în care ele servesc drept indicii pentru determinarea relevanței afective specifice sau a semnificației comportamentale. Trebuie să știm ce lucruri nu pot fi cunoscute în esența lor, dar să ținem evidența semnificației lor — să înțelegem ce semnifică ele pentru comportamentul nostru.

A fost nevoie de secole întregi de disciplină fermă și antrenament intelectual, religios, protoștiințific și științific pentru a produce o minte capabilă de concentrare asupra fenomenelor care nu sunt încă sau nu mai sunt captivante intrinsec imediat — pentru a produce o minte care consideră *realul* drept ceea ce se poate separa de *relevant*. În schimb, se poate sugera că nu toate miturile au fost spulberate de știință, devotată cum este ea progresului uman și că tocmai această reamintire care nu este lipsită de importanță îi permite cercetătorului să păstreze un entuziasm neștirbit în timp ce studiază la nesfârșit musculița bețivă.

Mai precis, cum gândeau oamenii, nu cu mult timp în urmă, înainte să fie cercetători experimentalști? Cum erau lucrurile înainte să fie obiective? Acestea sunt întrebări foarte dificile. „Lucrurile“ care existau înainte de dezvoltarea științei experimentale nu par valide nici ca lucruri, *nici* ca semnificație a lucrurilor, pentru mintea modernă. Întrebarea despre natura substanței Soarelui, *sol*, (pentru a lua un singur exemplu) — a preocupat timp de sute de ani mintea celor care practica „știința“ preexperimentală a alchimiei. Nu mai presupunem acum nici măcar că soarele are o substanță uniformă, unică și cu siguranță am obiecta în fața proprietăților atribuite acestui element ipotetic, dacă

i-am accepta existența. Carl Jung, care a petrecut o mare parte din viața sa matură studiind tiparele medievale de gândire, caracteriza *sol* în felul următor:

Soarele înseamnă în alchimie mai întâi aurul, cu care are în comun semnul [...]. Însă așa cum aurul „filosofic“ nu este cel „obișnuit“, tot așa nici soarele nu este nici aurul metalic, nici corpul ceresc. O dată „soarele“ înseamnă o substanță activă ascunsă în aur, care este extrasă de aici ca *tinctura rubea*. Altă dată, soarele este drept corp ceresc, posesorul unei străluciri luminoase, cu efecte magice și transformatoare. Soarele ca aur și corp ceresc conține atunci un sulf activ de culoare roșie, care este fierbinte și uscat. Datorită acestui sulf roșu, soarele alchimic, ca și aurul corespunzător, este roșu. Așa cum știa orice alchimist, aurul își datorează roșeața adaosului de Cu (cupru), adică de Kypris (Venus), care în alchimia greacă a reprezentat odinioară substanța transformării. Roșeața, fierbintele și uscatul sunt caracteristicile clasice ale Typhon-ului egiptean, care, ca principiu rău, precum sulful alchimic, are o relație strânsă cu diavolul. Și tot așa cum Typhon își are regatul în marea interzisă, tot așa soarele, ca „sol centralis“, posedă o „mare“ și o „apă crudă, concretă“ (*aquam crudam perceptibilem*), iar altă dată, ca „sol coelestis“, are tot o „mare“ și o „apă subtilă, imperceptibilă“. Această „apă de mare“ (*aqua pontica*) se extrage din soare și din lună...

Substanța solară activă este ceva favorabil. Ca așa-numit „balsam“ ea picură din soare și dă naștere lămâilor, portocalilor, viței-de-vie și, în domeniul mineral, aurului.¹⁰

Cu greu putem înțelege o astfel de descriere, contaminată cum este de asociațiile imaginative și mitologice specifice minții medievale. Cu toate acestea, tocmai această contaminare fantastică este cea care face descrierea alchimică demnă de a fi examinată — nu din perspectiva istoriei științei, preocupată de examinarea ideilor obiective perimate, ci din perspectiva psihologiei, concentrată asupra interpretării cadrelor subiective de referință.

„În ea [Marea indienilor] se află imaginile (*figurae*) cerului și ale pământului, ale verii, toamnei, iernii și primăverii, masculinitatea și

¹⁰ Jung, C.G. (2005), pp. 128–129.

feminitatea. Dacă le numești pe acestea spirituale, atunci este verosimil ce faci; dacă le spui corporale, ai dreptate; dacă le numești cerești, atunci nu minți; dacă le numești pământești, ai relatat corect.¹¹ Alchimistul nu poate să-și separe ideile subiective despre natura lucrurilor — adică, ipotezele sale — de lucrurile înseși. Ipotezele, în schimb — produse ale imaginației sale —, au fost derivate din supozițiile „explicative“ necontestate și nerecunoscute care formau cultura sa. Omul medieval trăia, spre exemplu, într-un univers care era *moral* — unde totul, chiar și mineralele și metalele se străduiau, mai presus de toate, spre perfecțiune.¹² De aceea, pentru mintea alchimică, lucrurile erau caracterizate în mare parte de natura lor morală — prin impactul asupra a ceea ce am descrie drept afect, emoție sau motivație; prin urmare, caracterizate de *relevanța* sau *valoarea* lor (ceea ce înseamnă impact asupra afectului). Descrierea acestei relevanțe lua o formă narativă, o formă mitică — precum în exemplul extras din Jung, unde aspectului sulfuros al substanței soarelui îi sunt atribuite caracteristici negative, demonice. Jupuirea, ca să spunem așa, *afectului de percepție* a fost marea ispravă a științei, alături de permiterea descrierilor experiențelor doar în termenii trășaturilor lor consensual aprehensibile. Totuși, se întâmplă că și afectele generate de experiențe *sunt* reale.

Alchimiștii, ale căror conceptualizări împloteau afectul cu simțurile, tratau afectul ca pe un lucru natural (deși nu îl „cunoșteau“ — nu *expli- cît*). Noi am înlătutat afectul din lucru și putem, de aceea, să-l manipu- lăm în mod strălucit pe acesta din urmă. Cu toate acestea, suntem încă victimele emoțiilor neînțelese generate de lucru — am spune, în pre-zența lui. Am pierdut universul mitic al minții preexperimentale sau cel puțin am încetat să-i încurajăm dezvoltarea. Această pierdere a lăsat și mai mult *puterea noastră tehnologică*, din ce în ce mai mare, la chere- mul sistemelor de evaluare încă inconștiente.

Înainte de vremea lui Descartes, Bacon și Newton, omul trăia într-o lume animată, spirituală, saturată de sens, impregnată de scop moral. Natura acestui scop era revelată în poveștile pe care oamenii și le spu- neau unul altuia — povești despre structura cosmosului și locul omului. Însă noi gândim acum empiric (cel puțin credem că gândim empiric),

¹¹ Ibid., p. 24.

¹² Eliade, M. (2000).

iar spiritele care odinioară locuiau Universul au dispărut. Forțele eliberate de venirea noii ere a experimentului au devastat lumea mitică. Jung afirmă:

Cât de total diferită îi apare lumea omului medieval! Pentru el, pământul era pe vecie fixat și odihnea în centrul universului, înconjurat de cursul unui soare care își dăruia cu solicitudine căldura. Oamenii erau toți copiii lui Dumnezeu, în grija iubitoare a Celui de Sus, care îi pregătea pentru binecuvântarea eternă; și toți știau exact ce să facă și cum să se poarte ca să se înalțe dintr-o lume coruptibilă la o existență incoruptibilă și fericită. O astfel de viață nu ni se mai pare reală, nici măcar în vise. Știința modernă a sfâșiat de mult acest vâl.¹³

Chiar dacă individul medieval nu era în toate cazurile complet și tandru vrăjit de credințele sale religioase (avea o mare credință în iad, spre exemplu), cu siguranță nu era chinuit de pletora de îndoieli raționale și nesiguranțe morale care îl sufocă pe omologul său modern. Religia, pentru mintea preexperimentală, nu era atât de mult o chestiune de încredere, cât o chestiune indubitabil adevărată — ceea ce înseamnă că punctul de vedere religios prevalent nu era pur și simplu o teorie convingătoare, printre multe altele.

Cu toate acestea, capacitatea de a menține o credință explicită în „faptul“ religios a fost sever subminată în ultimele câteva secole — mai întâi în Vest și apoi oriunde altundeva. O serie de mari oameni de știință și iconoclaști a demonstrat că Universul nu evoluează în jurul lumii, că noțiunea noastră de statut separat și „superioritate“ față de animale nu are o bază empirică și că nu există Dumnezeu în rai (nici măcar rai, pe cât se poate vedea cu ochiul liber). În consecință, nu mai credem în propriile noastre povești — nici măcar nu mai credem că aceste povești ne-au slujit bine în trecut. Obiectele descoperirii științifice revoluționare — munții lui Galileo de pe suprafața lunară; orbitele planetare eliptice ale lui Kepler — s-au manifestat printr-o violare aparentă a ordinii mitice, așa cum era ea predicată de ipoteza perfecțiunii paradiziace. Noile fenomene produse de procedurile experimentalistilor nu puteau fi, nu puteau exista din perspectiva definită de tradiție. Mai

¹³ Jung, C.G. (1933), p. 204.

mult — și mai important —, noile teorii care au luat naștere în scopul înțelegerii realității empirice reprezentau o amenințare severă pentru integritatea modelelor tradiționale ale realității, care furnizaseră lumii un sens determinat. Cosmosul mitologic avea în centrul său omul; universul obiectiv a fost mai întâi heliocentric și, ulterior, mai puțin de atât. Omul nu mai ocupă centrul scenei. În consecință, lumea este un loc total diferit.

Perspectiva mitologică a fost detronată de cea empirică; sau cel puțin așa pare. Aceasta ar trebui să însemne că moralitatea predicată de mit ar fi dispărut și ea, așa cum a pierit credința în iluzia confortabilă. Friedrich Nietzsche a clarificat acest aspect, acum mai bine de o sută de ani:

Când renunți la credința creștină, îți pierzi dreptul la morala creștină. Aceasta nu este deloc de la sine înțeles: acest punct trebuie pus în lumină mereu, din nou, în ciuda capetelor obtuze ale englezilor. Creștinismul este un sistem, o viziune globală asupra lucrurilor, o examinare de ansamblu a lor. Dacă desprinzi din el o idee principală, credința în Dumnezeu, atunci spargi întregul; nimic necesar nu ți se mai păstrează între degete. Creștinismul stabilește dinainte că omul nu știe, nu poate să știe ce este pentru el bine sau rău: el crede în Dumnezeu, singurul care știe. Morala creștină este o poruncă; originea ei este transcendentă; ea este dincolo de orice critică, de orice drept la critică; ea conține numai adevăr, în caz că Dumnezeu e adevărul — ea există și cade odată cu credința în Dumnezeu. Dacă englezii cred într-adevăr că ei știu de la sine, „intuitiv“, ce este bine și ce este rău, dacă prin urmare sunt de părere că nu mai au nevoie de creștinism ca garanție a moralei, aceasta e doar o consecință a dominației judecății de valoare creștine și o expresie a forței și adâncimii acestei dominații: astfel încât a fost uitată originea moralei englezești și nu mai este resimțită extrema condiționare a dreptului ei de a exista.¹⁴

Dacă supozițiile unei teorii au fost invalidate, argumentează Nietzsche, atunci și teoria a fost invalidată. Dar, în acest caz, „teoria“ supraviețuiește. Doctrinile fundamentale ale tradiției morale iudeo-creștine continuă să guverneze fiecare aspect al comportamentului individual

¹⁴ Nietzsche, F. (1993), pp. 38–39.

actual și valorile de bază ale occidentalului tipic, chiar dacă el este ateu și bine educat, chiar dacă noțiunile și declarațiile sale abstracte par iconoclaste. El nici nu ucide, nici nu fură (sau, dacă o face, își ascunde acțiunile, chiar și de propria conștientizare) și tinde, în teorie, să-și trateze vecinul ca pe sine însuși. Principiile care guvernează societatea lui (și, din ce în ce mai mult, pe toate celelalte¹⁵) rămân bazate pe noțiunile mitice ale valorii individuale — drept și responsabilitate intrinsecă —, în ciuda dovezii științifice a cauzalității și determinismului ce dictează comportamentul uman. În cele din urmă, în mintea sa — chiar dacă sporadic criminală —, victima unei infrațiuni tot își înalță către cer strigătul de „dreptate“, iar infractorul conștient tot își merită pedeapsa pentru acțiunile sale.

Sistemele noastre de gândire postexperimentală și sistemele de motivare și acțiune coexistă, de aceea, într-o uniune paradoxală. Unul este „modern“; celălalt, arhaic. Unul este științific; celălalt, tradițional, chiar superstițios. Am devenit atei în descrierea noastră, dar am rămas evident religioși — adică, *moral*i — în înclinațiile noastre. Ceea ce acceptăm ca fiind adevărat și modul în care acționăm nu mai sunt proporționale. Continuăm ca și cum experiența noastră are sens — ca și cum activitățile noastre au valoare transcendentă —, dar suntem incapabili să justificăm intelectual această credință. Am fost prinși în capcană de propria noastră capacitate de abstractizare: ne furnizează informația descriptivă exactă, dar, totodată, ne subminează credința în utilitatea și sensul existenței. Problema a fost frecvent considerată ca fiind tragică (mie mi se pare ridicol, cel puțin) și explorată temeinic în filosofia și literatura existențială. Nietzsche a descris această condiție modernă drept (inevitabila și necesara) consecință a „mortii lui Dumnezeu“:

N-ați auzit de acel nebun care ziua în amiaza mare aprinsese un felinar și alerga prin piață strigând neîncetat: „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!“ Cum acolo se aflau mulți care nu credeau în Dumnezeu, fu întâmpinat cu hohote de râs. Oare s-a pierdut? spuse unul. S-a rătăcit ca un copil? spuse altul. Sau stă ascuns? Se teme de noi? S-a urcat pe o corabie? A emigrat? — strigau și râdeau cu toții. Nebunul sări drept în mijlocul lor și îi străpunse cu privirea. „Unde a plecat Dumnezeu?“ strigă

¹⁵ Fukuyama, F. (1993).