

GRAMATICILE CREAȚIEI

George Steiner (n. 1929, Paris), scriitor și lingvist franco-anglo-american, este cunoscut marelui public în special ca eseist, critic literar și filozof. După o bursă Rhodes la Colegiul Balliol, s-a alăturat, în 1952, echipei editoriale de la publicația *The Economist*. În 1956 a fost ales membru al Institutului de Studii Avansate Princeton. După ce a predat la catedrele universităților din Innsbruck, Cambridge și Princeton, a ajuns, în 1974, profesor de engleză și literatură comparată la Universitatea din Geneva, unde a rămas până în 1994, când s-a pensionat, primind la retragerea din activitate titlatura de profesor emerit. De atunci, a susținut numeroase conferințe în toată lumea și a predat la Oxford și la Harvard. Universalismul său cultural i-a determinat pe unii să-l compare cu Stefan Zweig, Michel de Montaigne și Erasmus din Rotterdam. A primit numeroase premii, printre care Guggenheim Fellowship și Chevalier de la Légion d'Honneur. A fost distins, de asemenea, cu ordinul *Commandeur dans l'ordre des Arts et des Lettres*. Este membru al Academiei Britanice, iar în 1999 a obținut Premiul Truman Capote pentru întreaga activitate. În eseuri, abordează subiecte din domeniile teoriei lingvistice, teoriei traducerii, filozofiei pedagogice, filozofiei politice etc.

Selecție de lucrări: *Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in Contrast* (1960), *The Death of Tragedy* (1961; trad. rom. *Moartea tragediei*, Humanitas, 2008), *Anno Domini: Three Stories* (1964), *Language and Silence: Essays 1958–1966* (1967), *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture* (1971; trad. rom. *În castelul lui Barbă-Albastră. Câteva însemnări pentru redefinirea culturii*, Humanitas, 2013), *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution* (1972), *After Babel* (1975; trad. rom. *După Babel*, 1983), *Heidegger* (1978), *The Portage to San Cristóbal of A.H.* (1981; trad. rom. *Procesul de la San Cristóbal*, Humanitas, 2009), *Real Presences: Is There Anything in What We Say?* (1989), *Errata: An Examined Life* (1997; trad. rom. *Errata. O autobiografie*, Humanitas, 2008).

GEORGE
STEINER
GRAMATICILE
CREATIEI

Traducere din engleză de
ADINA AVRAMESCU

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Cătălin Cioabă
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Cristina Jelescu
DTP: Emilia Ionașcu, Dan Dulgheru

Tipărit la Accent Print – Suceava

George Steiner
Grammars of Creation
Copyright © 2001 by George Steiner
All rights reserved.

© HUMANITAS, 2015, pentru prezenta versiune românească

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
STEINER, GEORGE
Gramaticile creației / George Steiner;
trad.: Adina Avramescu. – București: Humanitas, 2015
ISBN 978-973-50-5006-1
13

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021 311 23 30 / 0372 189 509

Mulțumiri

Mulțumirile mele se îndreaptă către Electorii care m-au onorat cu invitația lor de a susține Conferințele Gifford* din 1990. Pe parcursul acelor săptămâni de muncă asiduă, dar plină de satisfacții, m-am bucurat în permanență de ospitalitatea Universității Glasgow. Observațiile și comentariile ușor ironice ale profesorului Alexander Brodie s-au dovedit inestimabile. Fără generozitatea nemărginită și prietenia celui care a fost profesorul Robert Carroll, probabil că transformarea acestor conferințe într-o carte nu ar fi avut loc.

Materialul a fost furnizat de activitatea de la seminarul doctoral de literatură comparată și poetică pe care am avut privilegiul să-l conduc la Universitatea Geneva vreme de un sfert de secol. Vocile participanților săi, dintre care mulți se întorceau an de an, se fac auzite pe parcursul întregii dezbateri. Unii dintre acești studenți au ajuns să-mi fie prieteni și colegi. Este vorba mai ales despre Aminadav Dyckman, ale cărui rigurozitate academică, talent lingvistic și judecată pătrunzătoare și-au pus amprenta asupra atmosferei

* Conferințele Gifford sunt o serie de conferințe anuale înființată prin voința testamentară a lordului Adam Gifford (1820–1887) cu scopul de a „promova și răspândi studiul teologiei naturale, în cel mai larg sens al termenului – cu alte cuvinte, cunoașterea lui Dumnezeu“. Invitația de a susține conferințele Gifford reprezintă o onoare specială acordată de academia scoțiană. Unele dintre cărțile rezultate în urma unor asemenea conferințe prezentate pe parcursul unui an academic la una dintre universitățile scoțiene au devenit studii de referință în domeniile teologiei sau filozofiei și al relației dintre religie și știință. (În volumul de față, notele de traducător vor fi marcate în continuare cu asterisc.)

6 George Steiner

seminarului din ultimii ani. Lui și tuturor celor „din jurul mesei“ le dedic această carte.

Calde mulțumiri, de asemenea, lui Roger Cazalet, pentru profesionalismul său editorial.

George Steiner
aprilie 2000

Capitolul I

1

Nu sunt mai multe puncte de plecare. *Incipit*: semetul termen latin care semnifică startul supraviețuiește în cuvântul „început“. Scribul medieval marchează primul rând dintr-un capitol nou cu o majusculă *iluminată*. În spațiul unei asemenea litere colorate cu carmin sau auriu, iluminatorul desenează animale heraldice, dragoni în lumina răsăritului, cântăreți și profeți. Inițiala – termen care semnifică începutul sau întâietatea – acționează ostentativ, ca o fanfară. Ea trâmbițează maxima lui Platon – ce necesită a fi demonstrată – conform căreia, fie că vorbim de lucruri sau de oameni, originea ocupă primul loc în ordinea importanței. Astăzi, în orientările occidentale – observați prezența tacită a răsăritului în acest cuvânt – reflexele, nuanțele percepției aparțin sferei după-amiezii, amurgului. (Nu fac decât să generalizez. Argumentul meu este vulnerabil și deschis în totalitate la ceea ce Kirkegaard numea „rănilor negativismului“.)

Cultura occidentală a cunoscut în trecut sentimente ale sfârșitului și fascinații ale apusului. Reflecția filozofică, artele, istoricii emoțiilor vorbesc despre „momentele în care grădinile din vest au fost închise“ pe parcursul perioadelor de criză a ordinii imperiale romane, în clipele de teamă apocaliptică inspirată de apropierea primului mileniu A.D., odată cu izbucnirea cumei negre și a Războiului de Treizeci de Ani. Dintotdeauna, oamenii au asociat în conștiința

lor semnele declinului, mișcările toamnei și ivirea luminii slabe cu ruina fizică și fenomenul comun al mortalității. Moraliștii, chiar înainte de Montaigne, au arătat că nou-născutul este suficient de în vârstă pentru a muri. Chiar și în cazul celor mai încrezătoare constructe metafizice sau al celor mai dogmatice opere de artă se poate observa un *memento mori*, o muncă implicită sau explicită pentru a împiedica pătrunderea timpului fatal, a entropiei, în fiecare și în orice formă de viață. Iar această luptă este sursa acelei anxietăți evidente și a tensiunii nerezolvate caracteristice discursului filozofic și creației artistice, ale căror expresii formale sunt logica și frumosul. Strigătul „marele zeu Pan a murit“ se face auzit chiar și în acele societăți cu care asociem, probabil într-un mod prea convențional, „gustul“ optimismului.

Cu toate acestea, există, cred, în climatul spiritual de la sfârșitul secolului al XX-lea semnele unei oboseli majore. Cronometrarea interioară, contractele cu timpul, care ne definesc conștiința într-o măsură atât de mare, indică toate amurgul târziu în forme ontologice – care țin de esența, de structura ființei noastre. Suntem sau simțim că suntem întârziți. Masa a fost strânsă deja. „Timpul, doamnelor și domnilor, timpul.“ O asemenea percepție este cu atât mai uimitoare cu cât contrazice faptul că, în țările dezvoltate, durata medie și speranța de viață sunt în creștere. Și, cu toate acestea, umbrele se măresc. Se pare că, asemenea plantelor, ne înclinăm către pământ și înspre miazănoapte.

Setea de explicații, de cauzalitate domină natura noastră. Noi vrem să știm: de ce? Ce ipoteză ar putea să elucideze o fenomenologie, o structură a experienței trăite pe cât de confuză, pe atât de multiplă în manifestările ei ca aceea a „terminalității“? Merită să ne punem cu toată

seriozitatea asemenea întrebări, sau ele nu fac decât să invite la comentarii superflue? Nu am un răspuns cert.

Barbaria, așa cum ne arată istoria, este perenă. Nu au existat utopii și nici comunități consacrate dreptății sau iertării. Îngrijorările noastre actuale – provocate de violența din stradă, de foamea din așa-numita Lume a Treia, de reîntoarcerea la conflictele etnice barbare și de posibilitatea unei pandemii – trebuie văzute pe fundalul unui moment excepțional. Începând cam din vremea bătăliei de la Waterloo și până la masacrele de pe frontul de vest din 1915-1916, burghezia europeană s-a bucurat de o perioadă privilegiată, de un fel de armistițiu cu istoria. Susținuți acasă de exploatarea muncii industriale și de stăpânirea colonială în străinătate, europenii au cunoscut un secol de progres, de dispense liberale, de speranțe întemeiate. În lumina apusă a unui asemenea calendar de excepție, fără îndoială idealizat – observați compararea constantă a perioadei de dinainte de august 1914 cu o „lungă vară lungă“ – noi ne trăim neliniștile prezente.

Chiar în momentele în care ne abandonăm nostalgiei selective și iluziei, adevărul persistă: pentru întreaga Europă și Rusia, acest secol a devenit iadul pe pământ. Istoricii estimează că în perioada cuprinsă între august 1914 și „epurările etnice“ din Balcani au murit peste 70 de milioane de bărbați, femei și copii datorită războaielor, foametei, deportărilor, crimelor politice și bolilor. asemenea evenimente îngrozitoare precum ciuma, foamea și masacrele au existat și înainte. Prăbușirea omeniei în secolul al XX-lea are aspectele ei enigmatice specifice. Ea nu a fost provocată de călăreții din stepele îndepărtate sau de barbarii ajunși la porțile civilizației. Național-socialismul, fascismul, stalinismul (deși în acest din urmă caz e mai puțin clar) izvorăsc din interior, reprezentând scena,

instrumentele social-administrative ale marilor centre ale civilizației, educației, progresului științific și promovării umanismului, fie el creștin sau iluminat. Nu vreau să intru în dezbaterile controversate și, într-un anume sens, degradante cu privire la unicitatea *Shoab*-ului („Holocaustul“ este un termen grec nobil, tehnic, folosit pentru a denumi sacrificiul religios; el nu este un nume potrivit pentru nebulia controlată și pentru „furtuna pornită din întuneric“). Dar exterminarea nazistă a evreimii europene apare ca un fenomen „singular“, nu atât în ce privește proporțiile – stalinismul a ucis mult mai mult –, cât motivația. În acest caz, o categorie de ființe umane cu vârste care merg până la frageda pruncie a fost declarată *vinovată de a fi*. Crima lor a fost existența, simpla dorință de a trăi.

Catastrofa care s-a abătut asupra civilizației europene și slave a fost singulară din alt punct de vedere. Ea a distrus progresele anterioare. Chiar și zeflemeștii Iluminismului (Voltaire) prevăzuseră cu certitudine abolirea permanentă a torturii ca instrument judecătoresc în Europa. Ei excluseseră posibilitatea revenirii pe scară mare la cenzură, la arderea cărților – ca să nu mai vorbim de arderea ereticilor și a disidenților. Liberalismul secolului al XIX-lea și pozitivismul științific au considerat de la sine înțeles faptul că răspândirea educației, a cunoașterii și industriei tehnico-științifice, a liberei circulații și a contactului între comunități va determina o îmbunătățire constantă a civilizației, a toleranței politice și a moravurilor afacerilor private și publice. Fiecare dintre aceste axiome ale speranței întemeiate s-a dovedit falsă. Nu numai că educația s-a dovedit incapabilă de a face ca sensibilitatea și cunoașterea să devină rezistente în fața iraționalității criminale. Mult mai îngrijorător, realitatea arată că intelectualitatea rafinată, maestrul artei și geniile științei aveau

să colaboreze activ cu imperatiile totalitariste sau, în cel mai bun caz, să rămână indiferente la sadismul din jur. Concerte splendide, expoziții în mari muzee, publicarea unor cărți de referință, desfășurarea cercetării academice în domeniile științei și în cel umanist au avut loc în apropierea lagărelor de concentrare. Inteligența tehnocrată va sluji sau va rămâne neutră la politicile împotriva umanității. Simbolul erei noastre este conservarea unei dumbrăvi îndrăgite de Goethe în mijlocul unui lagăr de concentrare.

Încă nu suntem pe cale să estimăm răul provocat omului – ca specie, ca cel care își asumă titlul de *sapiens* – de evenimentele petrecute începând cu anul 1914. Încă nu înțelegem coexistența în timp și spațiu, o coexistență pusă în evidență de caracterul frust al reprezentărilor verbale și grafice din mass-media globală, al excedentului occidental și al foametei, sărăciei și mortalității infantile care acoperă acum aproape șaiszeci la sută din întreaga omenire. Există o dinamică a iresponsabilității evidente de care dăm dovadă atunci când risipim ceea ce a mai rămas din resursele naturale, fauna și flora. Șaua Sudică a Everestului este o groapă de gunoi. La patruzeci de ani după Auschwitz, khmerii roșii îngroapă de vii aproape o sută de mii de ființe umane nevinovate. Restul lumii, pe deplin informată despre acest fapt, nu face nimic. La puțină vreme după cele petrecute, fabricile noastre încep să trimită noi arme pe câmpurile de luptă. Repet: de-a lungul istoriei, violența, asuprirea, subjugarea economică și iraționalitatea socială, fie ele tribale sau metropolitane, au fost endemice. Însă secolul al XX-lea, din pricina amplitudinii masacrului, a contrastului halucinant dintre bogăția de care dispunem și mizeria existentă și a posibilității ca armele termonucleare și biologice să ducă la distrugerea omului sau a mediului înconjurător, a ridicat disperarea pe noi

culmi. A deschis posibilitatea distinctă a inversării evoluției, a unei regresii sistematice către condiția animalică. Iar acest fapt este cel care face ca *Metamorfoza* lui Kafka să fie fabula-cheie a modernității sau ca afirmația faimoasă a lui Camus „Singura problemă filozofică serioasă este aceea a sinuciderii“ să fie, în ciuda pragmatismului anglo-saxon, plauzibilă.

Aș vrea să analizez rapid impactul pe care această condiție întunecată îl are asupra gramaticii – prin acest din urmă termen înțelegând organizarea coerentă a percepției, reflecției și experienței, structura centrală a conștiinței atunci când comunică cu sine însăși sau cu alții. Intuiesc (acestea sunt, desigur, domenii complet conjuncturale) că timpul viitor a apărut relativ târziu în limbajul omenesc. Se poate ca el să se fi dezvoltat la sfârșitul ultimei epoci glaciare, odată cu „futurismele“ pe care le implică conservarea hranei, confecționarea și depozitarea instrumentelor care nu erau de trebuință imediată și în descoperirea foarte lentă a creșterii animalelor și a agriculturii. Într-un registru meta- sau pre-lingvistic, animalele par să aibă știința momentului prezent și un oarecare grad de memorie. Timpul viitor, capacitatea de a discuta despre evenimentele ce urmează să aibă loc a doua zi după înmormântarea cuiva sau în spațiul stelar peste un milion de ani pare să fie specifică lui *homo sapiens*. La fel ca folosirea conjunctivului și a altor moduri contrafactice care sunt înrudite cu timpul viitor. După câte știm, doar omul are mijloacele de a-și altera lumea apelând la „propozițiile-dacă“, propoziții care pot să genereze afirmații precum „Dacă Cezar nu s-ar fi dus la Capitoliu în acea zi“. Impresia mea este că această fantastică „gramatologie“ a verbelor la timpul viitor, a conjunctivelor și optativelor, imposibil de evaluat din punct de vedere obiectiv, s-a dovedit indispensabilă

supraviețuirii, evoluției „animalului vorbitor“ confruntat, așa cum am fost și suntem, cu scandalul, cu incompreensibilitatea morții. Există un sens concret în care fiecare utilizare a verbului „a fi“ la viitor reprezintă o negație, fie ea cât de limitată, a ideii de moarte. Și chiar fiecare utilizare a unei propoziții „dacă“ stă pentru un refuz al inevitabilității brute, a despotismului faptului. „Voi“, „va“ și „dacă“, circulând în câmpuri complicate ale forței semantice, sunt formulele magice ale speranței.

Speranța și teama sunt ficțiuni supreme alimentate de sintaxă. Ele sunt la fel de inseparabile una de alta, precum ambele sunt de gramatică. Speranța include teama de neîmplinire. Teamă are în ea o sămânță de speranță, un semn că impasul va fi depășit. Astăzi, statutul speranței este problematic. Dincolo de nivelul lucrurilor mărunte, efemere, speranța reprezintă o inferență transcendențială. Ea este susținută de presupoziii metafizice, în sensul strict al cuvântului care înseamnă o investiție probabil nejustificată, o achiziție, cum s-ar spune la bursă, „a unor lucruri viitoare“. „A spera“ este un act de vorbire, care comunică înspre interior sau exterior și care presupune un ascultător, fie el și sinele propriu. Un caz exemplar de asemenea act este rugăciunea. Fundamentul teologic este cel care permite, care presupune dezideratul – strădania în vederea atingerii unui țel – mărturisit urechilor divine, evident „în speranța“ obținerii unui sprijin sau, cel puțin, a unei înțelegeri. Premisa metafizică este aceea a unei organizări raționale a lumii – Descartes trebuie să parieze pe supoziția că simțurile și intelectul nostru nu sunt jucării în mâinile unei forțe maligne care vrea să ne păcălească – și, mult mai important, pe moralitatea unei justiții distributive. Speranța nu ar avea nici un sens într-o ordine complet irațională sau într-una a eticii arbitrare, a absurdului. Speranța, așa

cum a structurat ea psihicul și comportamentul omenesc, nu funcționează decât în limite triviale acolo unde răsplata și pedeapsa sunt stabilite de loterie (speranțele jucătorilor la ruletă țin exact de această ordine absurdă).

În istoria occidentală și în conștiința individului, forma religioasă a actului speranței, care face apel direct la intervenția supranaturală, a slăbit aproape continuu. S-a atrofiat, luând forma unui ritual mai mult sau mai puțin superficial și a unui discurs inert. Fără a aprofunda acest lucru, încă „ne mai punem speranța în Dumnezeu“. Edificiul filozofic al speranței este raționalitatea carteziană (unde, la modul cel mai subtil, teologicul alunecă, asemenea nisipurii într-o clepsidră, în metafizic și științific). Este optimismul lui Leibniz și, cel mai proeminent, morală kantiană. De la începutul secolului al XVII-lea și până la apariția pozitivismului lui Comte, întreprinderea filozofico-etică este învigorată de nota comună de progres, de meliorism. Există filozofi care nu recunosc speranța, vizionari ajunși la disperare precum Pascal sau Kirkegaard. Însă ei vorbesc de pe margine. Mișcarea predominantă a spiritului face din speranță nu numai un combustibil pentru acțiunea politică, socială și științifică, ci și o atitudine rezonabilă. Revoluțiile europene, dezvoltarea justiției sociale și a bunăstării materiale reprezintă cristalizări ale futurității sperate, avansuri raționale către ziua de mâine.

Din iudaismul mozaic și profetic s-au dezvoltat două ramuri majore sau „erezii“. Prima este creștinismul, cu promisiunea sa referitoare la împărăția lui Dumnezeu ce urmează să vină, la compensațiile pentru suferințele nedrepte îndurate, la Judecata de pe Urmă și eternitatea iubirii prin Fiul lui Dumnezeu. În aproape fiecare spusă a lui Isus, verbul se află la timpul viitor. Pentru adepții săi, El este speranța încarnată. A doua ramură, și aceasta evre-

iască din punct de vedere al teoreticienilor și al primilor ei preopinenți, este socialismul utopic și, cel mai proeminent, marxismul. Această ramură face ca transcendența să devină imanentă, proclamând că împărăția dreptății și egalității, păcii și prosperității va fi în această lume. Prin vocea lui Amos, idealismul socialist și comunismul marxist-leninist aruncă anatema asupra bogăției egoiste, oprămirii sociale, mutilării atâtor vieți ale oamenilor obișnuiți de către lăcomia insensibilă. Deșertul se apropie de oraș. După lupta aprigă (după Golgota) vine momentul „schimbării, a iubirii pentru iubire, dreptății pentru dreptate.“

Secolul al XX-lea a pus sub semnul îndoielii garanția teologică, filozofică și material-politică a speranței. El chestionează rațiunea și credibilitatea timpului viitor. Ne face să înțelegem de ce „există o mulțime de speranțe, dar nici una pentru noi“. (Franz Kafka).

Expresia „moartea lui Dumnezeu“ – anterioară lui Nietzsche și căruia nu sunt în stare să-i găsim nici un înțeles demonstrabil – nu poate să ofere o explicație. Cauza situației noastre actuale este mult mai cuprinzătoare. Aș numi-o „eclipsa mesianicului.“ În sistemele religioase occidentale, mesianicul, fie el personalizat sau metaforic, a reprezentat reînnoirea, sfârșitul temporalității istorice și venirea glorioasă a lumii-de-după. Iarăși și iarăși, timpul viitor al speranței a căutat să fixeze o dată pentru acest eveniment (anul 1000 sau 1666 sau, potrivit unor secte chiliastice din ziua de azi, sfârșitul mileniului nostru). Într-un sens mai exact, speranța a devenit eternă. Credințele occidentale sunt istorii ale mântuirii. Și, cu toate acestea, în curentele seculare, mesianicul continuă să aibă un rol instrumental. În discursul anarhist și marxist despre viitor, el este reprezentat de „dispariția treptată a statului“. Dincolo de această estimare, se află argumentul lui Kant