

**Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
Facultatea de Istorie
Învățământ la distanță**

**Culturi istorice și uzaje sociale ale
trecutului în secolele XVIII-XXI:
geneză, tipologie, evoluție**

**Autor:
c.s. I dr. Andi Mihalache**

**Anul III
Semestrul II
2015-2016**

CUPRINS

- I. Istorie și hermeneutică / 1**
- II. Istorie și narațiune / 32**
- III. Istorie și limbaj / 53**
- IV. Istorie și memorie / 63**

1. ISTORIE ȘI HERMENEUTICĂ

a. GERMANIA

Cuvântul „hermeneutică” vine de la Hermes, mesagerul și intermediarul zeilor greci, patronul hoților și al comercianților totodată. Negociator abil, nu foarte demn de încredere, el interpreta deseori veștile transmise într-o manieră foarte personală. De aceea, unele statui nu îl reprezentau în formula consacrată¹, cu caduceu, sandale înaripate și vestita pălărie cu boruri largi, ci îl înfățișau fără brațe, pe motiv că vorbele răstălmăcite de Hermes constituiau, oricum, niște arme mai redutabile decât și-ar fi dorit patronii săi din Olimp². Din comportamentul lui imprevizibil teoreticianul german Hans Georg Gadamer extrăgea o analogie cu funcțiile hermeneuticii, menită să ajute la înțelegerea a ceea ce este echivoc, să interpreteze acele scrieri care nu pot avea un sens stabil³. Această comparație, atât de plastică, a stimulat și încercarea de a repertoria și a populariza măcar, ideile-cheie din *Adevăr și metodă*, cea mai cunoscută lucrare a savantului menționat⁴.

Tradiția ca text

Hans Georg Gadamer consideră că înțelegerea tradiției facilitează investigarea unor fragmente de realitate (arta, filozofia, istoria) al căror adevăr depășește domeniul de competență acoperit de metodele științifice (p. 12). Tradiția nu presupune, cum s-ar crede, precepte epistemice intangibile, ci încercări de îndreptare a unor prejudecăți despre rostul și putințele științei. Nu dictează ci mijlocește permanent un adevăr care nu rezultă însă decât din participarea la experiențe comune. *A înțelege și a participa* la o aceeași viață sunt aici premisele de bază ale drumului spre adevăr. În lectura gadameriană, adevărul patronat de tradiție nu e suprauman, „obiectiv”, definitiv stabilit. E mai curând o sinteză a realităților existente, „exersate”, o alchimie a tuturor istoriilor care vor fi fost (p. 13).

Spre deosebire de accepția kantiană a ideii de adevăr, redusă la concretitudinea naturii și la cunoașterea ei pe cale strict științifică, Gadamer consideră că arta include o pretenție de veridicitate, diferită de aceea a științei, dar nu inferioară acesteia. Pledând pentru legitimitatea

¹ Anca Balaci, *Mic dicționar de mitologie greacă și romană*, București, Editura Mondero, 1992, p. 191-192; caduceul era un baston pe care se încolăceau doi șerpi.

² Paul Hamilton, *Historicism*, London and New York, Routledge, 1996, p.52.

³ Hans Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val Panaitescu, Iași, Polirom, 2000, p. 8.

⁴ Idem, *Adevăr și metodă*, traducere de Gabriel Marcel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn, Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001, 736p. Toate numerele de pagină trecute între paranteze provin din această carte.

Textul de față a apărut ca recenzie (*Scris și citit, artă și tradiție. Note de lectură la H.G. Gadamer*) în „Xenopoliana”, XII, 1-4/2004, p. 21-39.

adevărului extras din experiența estetică, Gadamer redescoperă filosofia lui Hegel, cel care credea în posibilitatea de a scrie o istorie a concepțiilor despre lume, o istorie adevărului, așa cum se nasc ele din oglinda artei. Aceasta ar „sintetiza” realitatea, ar dezvălui-o, ar scoate-o la lumină, dând senzația că imitația are un potențial cognitiv prin care actualizăm și ne reamintim lucruri esențiale, arhetipale, divine chiar, uitate dar nu dispărute pentru totdeauna. Cel care imită o operă de artă *face să existe* ceea ce el cunoaște, restituindu-ne adevăruri știute și de noi, dar momentan pierdute din vedere. De exemplu, cu toate că unii artiști lansează modele și canoane, posteritatea lor nu se reduce la un șir de imitații oarbe. Chiar și atunci când reproducem o operă celebră, o recreăm potrivit felului în care am reușit să descoperim în ea un alt sens, ori să i-l sporim pe acela vechi (p. 99). Simplificând, a imita înseamnă, într-o primă etapă, a suplini, a evoca ceva care nu e de față.

Abordând opera de artă ca „text”, Gadamer se întoarce la hermeneutica romantică, la Friederich Schleiermacher⁵ (1768-1834) în special, urmărind restaurarea, prin înțelegere, a motivațiilor aflate la originea operei de artă și a literaturii. După Schleiermacher, arta pusă în circulație și ajunsă până la noi nu mai este o entitate autentică, primară, deoarece fiecare artefact trebuie înțeles în primul rând, prin contextul care i-a dat viață. De aceea, dacă opera este smulsă din mediul ei original sau dacă acesta nu e conservat cum se cuvine, ea își pierde din semnificație (p. 133). Adevărata definiție a operei stă, după Schleiermacher, în *începuturile* ei, în împrejurările care i-au făcut posibilă geneza. A-i sesiza semnificațiile este echivalent cu a recupera ingredientele genezei sale. Hermeneutica romantică își propunea, cam utopic, să protejeze opera de artă de falsele actualizări, să facă inteligibil adevăratul ei înțeles prin descoperirea și reconstruirea stării originare, singura care părea să o explice în mod credibil (p. 133). Preceptele acestea i se par însă lipsite de noimă lui Gadamer: restaurarea unei vieți trecute este imposibilă datorită istoricității noastre. Viața pe care dorim să o resuscităm, să o întoarcem din îndepărtarea ei temporală, nu va mai fi niciodată aceea originală. Tendința postbelică de a scoate operele din muzee și de a le duce acolo unde fuseseră găsite este o bună exemplificare în acest sens. Îi mai adăugăm și dorința de a reda monumentelor forma lor inițială. În nici unul din aceste cazuri operele nu mai redevin, realmente, ceea ce fuseseră odinioară. Rămân simple obiective turistice.(p.134) Căci valoarea de suvenir a unui vestigiu nu se află în obiectul însuși, afirmă Gadamer. El are însemnătate doar ca amintire pentru cel încă atașat de o istorie oarecare. Suvenirurile nu mai au nici un

⁵ Pentru mai multe detalii vezi Nicolae Râmbu, *Romantismul filozofic german*, Iași, Polirom, 2001, p.59-98.

rost dacă trecutul pe care îl evocă își pierde semnificația. Ele nu ne permit să zăbovim asupra lor înșiși, ci asupra trecutului pe care îl întruchipează cuiva (p. 124).

Opera de artă se caracterizează tocmai prin faptul că ea nu este înțeleasă pe deplin niciodată. Nu obținem din ea o informație corectă și atât. Nu putem culege din ea noutățile pe care le conține, astfel încât să rămână după aceea oarecum vidă, asemenea unei știri aduse la cunoștința tuturor. O operă de artă, chiar și cea poetică, nu este niciodată epuizată, atitudinea principală față de ea fiind *zăbovirea*. Nici o creație nu ni se adresează mereu în același fel, consecința fiind că și noi trebuie să îi răspundem în mod diferit. Paradoxal, diversele disponibilități de receptare permit să se conserve unitatea mesajului artistic chiar într-o mare varietate de răspunsuri, reacții și replici.

Gadamer crede, totuși, că se comite o mare greșeală dacă această pluralitate de interpretări derivate este orientată împotriva sensului fundamental, definitiv, al operei (p.376). Formulează, de aceea, o anumită rezervă: conștiința estetică ne ajută să ne raportăm în mod critic la o operă de artă, ignorând însă faptul că în societățile arhaice arta era un „mod de a cunoaște divinul în răspunsul imagistic al omului” (p. 518). Produs al matematicii, deci al unor legi universale, arhitectura era văzută de medievali drept un mod de cunoaștere⁶. Dacă ne distanțăm de această lume din cauza judecăților estetice, atunci ea își pierde autoritatea originală (p. 518-519), respectivele capodopere nefiind destinate liberei noastre acceptări sau respingeri. Nici un artist al epocilor strâns legate de religie nu și-a conceput cu altă intenție decât aceea de a fi acceptată ca atare, în ceea ce spune. Din acest motiv, conștiința estetică este totdeauna secundară în raport cu *pretenția nemijlocită de adevăr* pe care asemenea lucrări o degajă. Așadar, ori de câte ori judecăm o operă de artă religioasă din perspectivă estetică ne îndepărtăm de acele aspecte care au fost efectiv familiare oamenilor, la nivelul cel mai intim, la trăirii. A judeca estetic este ca și cum ne-am sustrage contactului cu ceea ce ne impresionează direct, ne îndepărtându-ne de adevărata realitate a experienței artistice.

Pledând pentru utilizarea limbajului esteticii în activitatea hermeneutică, Gadamer își argumentează inovația cu unele trimiteri la istorie. Bunăoară, atunci când spunem despre o întreprindere oarecare că are un „stil mare”, o judecăm într-un mod estetic. Iar dacă ne programăm să acționăm într-un stil anume nu intenționăm decât să ne facem vizibili pentru alții. Stilul înseamnă și aici *unitate de expresie*. Transpunerea conceptului de stil, specific istoriei artei, în istoria generală presupune că fenomenele celei din urmă nu sunt vizate în

⁶ Wladyslaw Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. II, *Estetica medievală*, traducere de Sorin Mărculescu, București, Editura Meridiane, 1978, p. 230.

propria lor semnificație, ci în apartenența lor la un ansamblu de “forme” și modele de acțiune care caracterizează o epocă. Cu toate acestea, *semnificația istorică* a unui eveniment nu trebuie să fie neapărat în concordanță cu *valoarea cognitivă* pe care el o are ca fenomen vizibil, concret, expresiv (p. 630). Iar explicația o găsim în interpretările cu mare longevitate transmise nouă de tradiție. Aceasta nu funcționează ca un mit al originii. Este, mai curând, codificarea consensuală, negociată, a unor experiențe colective, chiar și aceea a schimbării sau dispariției unor lumi.

În consecință, *racordarea la tradiție* nu este același lucru cu privilegierea *tradiționalului* căruia ar trebui, chipurile, să ne supunem orbește. Formula „racordare la tradiție” înseamnă mai degrabă că aceasta nu se reduce la ceea ce știm despre biografia unei idei sau a comunități. Chiar și *modificarea* ordinii existente este, după Gadamer, o formă de conectare la tradiție în aceeași măsură ca și *apărarea* acesteia (p. 552).

Cu siguranță că tradiția nu este o înțelegere a istoriei ca *desfășurare* ci o însușire a acelor întâmplări care ne ies în întâmpinare, care ni se adresează și ne implică. Nu lecturăm pur și simplu trecutul fără a reuși, măcar puțin, să facem parte din el. Întreaga filozofie a istoriei este determinată de o *conștiință a istoriei efectelor ei asupra noastră*, arată Gadamer. Altfel spus, noi nu ne detașăm de procesul istoric, nu ne plasăm în afara lui, nu îl avem „la dispoziție”, ca obiect. Dacă gândim altfel vom ajunge mereu prea târziu pentru a mai surprinde cu privirea adevărata experiență a istoriei, trăirea ei autentică. Vom reuși însă câte ceva dacă acceptăm de la bun început că ne aflăm în mijlocul istoriei, că nu putem niciodată să „ieșim” din ea, dar, în același timp, că nu suntem doar o verigă a lanțului cronologic ce se derulează la nesfârșit (cum credea Herder) ci avem în fiecare clipă posibilitatea de a înțelege acel fapt istoric *care vine către noi* și ne este transmis, din trecut, prin tradiție. După cum am precizat deja, Gadamer numește această situație „conștiință a istoriei efectelor” și își justifică formularea apelând la două ipoteze de lucru: a) conștiința noastră este influențată de un proces istoric real care nu ne permite să ne situăm în afara istoriei; b) producem în noi, iar și iar, conștiința faptului de a fi influențați de acel trecut care ajunge în câmpul experienței noastre și ne constrânge să îi facem față, să ne asumăm oarecum adevărul lui (p. 466).

Paradoxal, tocmai în eventualitatea ca o clipă oarecare să provoace discontinuitatea unei evoluții se află șansa de *a păstra* și a cunoaște o continuitate istorică. Perenitatea istorică nu mai este gândită ca un *perpetuum mobile* al timpului în derulare. Dimpotrivă, *discontinuitățile* inerente experienței de zi cu zi sunt cele întrebate despre modul cum înțeleg să conțină *continuitatea* (p. 466). Cea din urmă nu este o certitudine liniștită, nu reprezintă iluzia că devenirea este adevărata realitate a fiecărei clipe sau că tranziția ar garanta

neîntreruperea unui proces în curs. Continuitatea este produsul unei *transmiteri* girate de tradiție. Dar respectiva transmitere nu are nimic din siguranța liniștitoare a lucrurilor care realizează de la sine: tradiția poate fi combătută cu pasiune revoluționară acolo unde se dovedește lipsită de viață sau rigidă. *Tradiția și procesul de transmitere își confirmă adevăratul sens nu prin menținerea perseverentă a ceea ce este adus până la noi, din trecut, ci prin faptul că ne răspund și își dovedesc realitatea proprie furnizând noi întrebări prin care continuă să ne influențeze și să „converseze” cu noi* (p. 468).

Probitate iluministă, autenticitate romantică

Critica iluministă a rezultă, în primul rând, din abordarea Bibliei ca *izvor istoric* și din subminarea adevărului ei dogmatic. Dificultatea specială a acestui lucru s-a aflat în simplul fapt al *fixării scripturale* care a conținut, în decursul atâtor secole de analfabetism, un element autoritar cu o pondere deosebită. Posibilitatea ca ceea ce este scris să nu fie adevărat părea foarte de greu de închipuit. *Scripturalul* posedă palpabilitatea lucrului care putea fi arătat și poate trece drept probă materială. De aceea, eliberarea de prejudecățile favorabile lucrului scris a pretins un efort deosebit. Iluminismul venind cu ideea că ceea ce ni se înfățișează în scris nu trebuie să fie și adevărat, rațiunea lua locul tradiției ca sursă ultimă a autorității (p.209).

În replică față de credința în progres a iluminismului, atât de ostil superstițiilor, „viața întregă”, nedestrămată de conștiință, comunitatea creștină, evul mediu gotic, simplitatea rustică și apropierea de natură dobândesc în romantism o oarecare echivalare cu *adevăru*l.(p.210) Ceea ce fusese la început, deci *original*, părea să fi fost *întreg*, nealterat, *autentic* și, de aceea, *adevărat*. Ca reacție la evoluția arătată de iluminism se naștea o tendință de restaurare a vechiului, plecând, credem noi, de la criteriul *precedenței* și de la ceea ce Gadamer numește tendința reînțoarcerii conștiente la inconștient, la înțelepciunea superioară a începuturilor. Se producea, prin ricoșeu, o eternizare a opoziției iluministe dintre mit și rațiune: credința în perfectibilitatea celei de a doua se transforma, o dată cu romantismul, într-una a așa-zisei perfecțiuni a conștiinței „mitice”, reflectată într-o stare primordială paradisiacă, de dinainte de „păcatul original” al gândirii. Se exalta deci, un „original” care ar fi premers „corupătoarei” logici umane, inevitabil „situată” și fragmentară. Cunoașterea mitică a începuturilor fiind din totdeauna apanajul cunoașterii divine, supraumane, obscuritatea misterioasă care a precedat gândirea noastră era, pentru romantici, un alt nume al cunoașterii absolute (p. 210).

Din revalorizarea romantismului s-a conturat și atitudinea științei istorice a secolului XIX. Ea nu mai măsoară trecutul cu criteriile prezentului, investit cu valoare absolută, ci acordă epocilor consumate o valoare proprie, arătându-se chiar capabilă să recunoască oarecum superioritatea acestora la anumite capitole. Discreditarea principială a tuturor prejudecăților, care leagă patosul empiric al noilor științe ale naturii de iluminism, devine una radicală în cadrul iluminismului istoriografic (p. 211). Școala istorică (Ranke, Dilthey, Droysen) a apelat la un amestec de romantism și iluminism, îmbinând pasiunea restauratoare a primului cu antidogmatismul celui de-al doilea. Dacă iluminismul afirmă că orice tradiție care se înfățișează rațiunii drept absurdă poate fi înțeleasă *pe cale istorică*, cu alte cuvinte printr-o întoarcere la modul de reprezentare al trecutului, atunci conștiința istorică apărută o dată cu romantismul semnifică o *radicalizarea iluminismului*. Existența unui sens universal accesibil prin rațiune devine atât de puțin plauzibilă, încât întregul trecut și toată gândirea contemporanilor sunt înțelese „istoric”. Luther însuși credea că hermeneutica e menită să ne învețe utilizarea corectă a rațiunii în înțelegerea tradiției (p. 213). Dar iluminismul a nesocotit realitatea că tradiția poate fi și o sursă de adevăruri. *Autoritatea* nu se întemeiază obligatoriu pe un act de abdicare de la rațiune, ci pe unul de recunoaștere și acceptare, prin care acceptăm că celălalt ne este superior în judecată și apreciere. Oricum, ea nu se condece ci se cucerește. Ea se bazează pe considerație, așadar pe un act al rațiunii însăși, care, conștientă de limitele sale, acordă altora o mai mare putere perceptivă. Înțeleasă astfel, autoritatea nu mai implică supunere oarbă: ceea ce afirmă autoritatea nu este neapărat arbitrar și poate fi admis în principiu (p. 214).

Tradiția a fost cea formă a autorității pe care romantismul a apărut-o cu o ardoare deosebită. Tot ce era consacrat de ea deținea un prestigiu devenit anonim și tocmai de aceea „obiectiv”, iar ființa noastră istoricește finită se înclina în fața acestei prestanțe a lucrurilor „primite”. Ea exercită o influență puternică asupra acțiunilor noastre care niciodată nu sunt ghidate numai de rațiune. Orice educație se sprijină pe acest lucru. Chiar și după ce ne maturizăm și locul autorității pedagogice este luat de propria noastră rațiune, această emancipare nu eliberează de cutume. Ele sunt preluate în mod conștient, rațional, deși nu sunt create în aceeași manieră. Iar această însușire „din reflex” este ceea ce numim tradiție, romantismul identificându-se cu restaurarea dreptului pe care ea trebuie să îl joace în comportamentul nostru.

Lui Gadamer i se pare că între tradiție și rațiune nu există o rupturi absolute: nici chiar cea mai autentică tradiție nu se perpetuează în mod natural, grație persistenței a ceea ce există deja, ci necesită afirmare, asumare, cultivare (p. 215). Ea este în mod fundamental *păstrare*

care participă la întreaga dinamică istorică. Iar păstrarea este, cu certitudine, un gest rațional, deși unul discret (p. 215). Chiar și în mijlocul unor convulsii revoluționare, vechiul se păstrează într-o măsură mult mai mare decât ne dăm seama și se unește cu noul formând o altă valabilitate, o altă accepție a veridicității. Păstrarea nu provine dintr-un act mai puțin liber decât inovația pentru că miza propriu-zisă a raportării noastre permanente la trecut nu este distanțarea și libertatea față de ceea ce a fost moștenit. Ne aflăm mereu în interiorul tradiției, mesajul ei nefiindu-ne străin ci aparținându-ne din totdeauna, ca accesoriu indispensabil recunoașterii de sine, identității.

Apariția conștiinței istorice a însemnat, într-adevăr, separarea comportamentului nostru științific de întoarcerea firească la un trecut comun? Înțelegerea de sine prin știință mai este corectă dacă mutăm tot ce ține de propria ei istoricitate în sfera prejudecăților care trebuie eliminate? Gadamer crede că în științele spiritului înțelegerea se bazează pe o premisă fundamentală, aceea de a se lăsa interpelate de tradiție.(p.216) Iar motivația i se pare simplă: *potrivit esenței universale a tradiției, doar ceea rămâne netrecător din trecut face posibilă cunoașterea istorică*. Tradiția este aici un alt nume pentru ideea de „clasic”. Prin acest termen înțelegem definiția dată de Hegel în *Estetica*: cel care se păstrează deoarece se semnifică pe sine și se autointerpretează. *Clasicul* pare grăitor în sensul că nu reprezintă un enunț referitor la un lucru dispărut, o simplă mărturie care să trebuiască a fi interpretată la rândul ei, ci acel ceva care comunică cu prezentul nostru de parcă s-ar adresa în mod special acestuia. Ceea ce numim „clasic” nu necesită o depășire prealabilă a distanței istorice, căci efectuează el însuși această depășire printr-o mediere permanentă. Clasicul este atemporal și normativ, dar Gadamer vede și în asta o modalitate de a fi a ființei istorice (p. 221): *conștiința istorică include în continuare și altceva decât este dispusă să mărturisească de la sine* (p. 219).

Eu, tu și Schleiermacher

Hermeneutica nu este o metodă. Ea se ocupă de întrebările care fac posibilă orice cunoaștere. (p.588) Cea practică de romantici nu lua însă în considerare natura istorică a experiențelor umane. Schleiermacher credea numai în comprehensiunea celuilalt chiar din text, la fel ca în raportul dintre „eu” și „tu”. Totul i se părea descifrabil pentru că totul se reducea pentru el la text. De aceea, înclina să vadă explorarea trecutului ca *descifrare* și mai puțin ca *explorare* (p. 185). Va fi urmat, până la un punct, de Wilhelm Dilthey (1833-1911)⁷.

⁷ Amănunte găsim la Marnie Hughes-Warrington, *Fifty Key Thinkers on History*, London and New York, Routledge, 2001, p.63-70.

Hermeneutica romantică solicita așadar, pe baza pretinsei omogenității a naturii umane, un substrat anistoric pentru teoria ei despre comprehensiune: individul care voia să înțeleagă ceva era astfel desprins de orice condiționare istorică (p. 219). Gadamer, dimpotrivă, consideră că înțelegerea nu trebuie gândită în primul rând ca acțiune a unei subiectivități, cât mai mult ca o inserare într-un eveniment pe care tradiția îl interpretează mediind mereu între trecut și prezent.(p.222) Schleiermacher practica însă o hermeneutică divinatorie prin care se transpunea în persoana autorului, suprimând din această postură orice înstrăinare față text. În opoziție cu Schleiermacher, Heidegger (1889-1976)⁸ vorbea de un cerc al comprehensiunii întemeiat nu pe transpunerea în situația autorului ci pe anticiparea, pe intuirea sensului potrivit unor așteptări existente deja în noi din pricina experiențelor anterioare și tradiției. La Heidegger înțelegerea nu se produce nici obiectiv și nici subiectiv, el combinând dinamica tradiției cu inițiativele interpretului. Complicitatea cu tradiția nu constituie o, prin urmare, o simplă premiză sub care ne plasăm din oficiu. O producem noi înșine înțelegând, participând la survenirea ei mereu într-o altă lumină și împingând-o, la rândul nostru, mai departe. Așa cum destinatarul unei scrisori înțelege veștile dintr-o scrisoare mai întâi prin intermediul expeditorului, dându-i dreptate fiindcă a fost la ”fața locului” și știe oricum mai multe, tot astfel noi înțelegem textele transmise de tradiție pe baza unor expectanțe de sens ivite din raportarea noastră prealabilă față de chestiune (p. 224).

Sarcina hermeneuticii *nu este aceea de a elabora o metodă a înțelegerii* (adică a căuta, psihologic, secretul individualității cum voia Schleiermacher) *ci de a elucida condițiile în care se petrece această înțelegere* (p. 226). Însă nu toate aceste condiții țin de un „procedeu” sau o metodă: ele sunt mai curând date, preexistente. Interpretul nu dispune în mod liber de prejudecățile și concepțiile care îi domină conștiința și nu poate distinge între cele care îl ajută în înțelegere și cele care i-o obstrucționează. *Înțelegerea era gândită în romantism ca reproducere a unui act creator original. De unde și subordonarea comprehensiunii față de necesitatea de a înțelege un autor mai bine decât s-a înțeles el însuși.* E un principiu care ținea de estetica geniului, de sinonimia între autenticitate, adevăr și creația inconștientă, spontană. Gadamer crede că înțelegerea ulterioară care dispune de o superioritate principială în fața producției originare și poate fi, de aceea, formulată ca o înțelegere mai bună, nu derivă din conștientizarea postumă care duce la o identificare cu autorul (cum credea Schleiermacher), ci circumscrie, dimpotrivă, o *diferență insurmontabilă* între interpret și autor, o înstrăinare reieșită din *distanța istorică*. Fiecare epocă va fi nevoită să se înțeleagă pe

⁸ *Ibidem*, p.143-149.

sine într-un text transmis prin tradiție, să se înscrie deci, în ea. Adevăratul sens al unui text, sub forma în care îl interpelează pe interpret, nu depinde de *autorul și publicul* său inițial. Sau cel puțin nu se epuizează în acest raport inițial. Căci respectivul sens este *codeterminat* mereu și de situația istorică a *interpretului*, de totalitatea evoluției istorice. *Sensul unui text își depășește totdeauna autorul*. De aceea, înțelegerea nu este doar un comportament *reproductiv*, ci și unul în permanență *productiv*. Este o idee care dislocă principiul criticii obiective din epoca Luminilor, fundamentând-o pe estetica geniului. Comprehensiunea nu este, în realitate, o mai bună înțelegere, nici în sensul unei competențe superioare datorate unor obiective mai bine precizate, nici în sensul unei superiorități de principiu, de care ar dispune actul conștient al criticii în fața gestului inconștient al creației. *Dacă înțelegem, o facem mereu altfel* (p. 226). E o abordare care aruncă în aer hermeneutica romantică.

Atunci când nu se mai vizează individualitatea și intenția lui, ca în romantism, textul nu mai este înțeles ca o simplă expresie a vieții. Este considerat potrivit pretenției sale de adevăr. Faptul acesta era într-o vreme de la sine înțeles, dar a fost discreditat de cotitura psihologică pe care hermeneutica i-o datorează lui Schleiermacher și conștiinței exaltate de istorism. S-a revenit la „normal” după declinul istorismului, o dată cu mutația fundamentală impulsionată, în secolul XX, de Heidegger. Începând cu el, timpul nu mai era, în primul rând, un abis despărțitor și creator de *distanță* peste care trebuie construită o punte. Era, mai degrabă, *fundamentul survenirii în care se înrădăcinează prezentul*. Prin urmare, după Heidegger, distanța istorică nu e ceva ce trebuie depășit. Aceasta era, în primul rând, presupuziția naivă a istorismului, care credea că ar fi necesară o transpunere în spiritul unei epoci, practicarea unei gândiri în termenii și potrivit reprezentărilor acelei perioade, pe motiv că noțiunile prezentului nu ar putea conduce la atingerea obiectivității istorice. În realitate, distanța temporală nu este o prăpastie, un interval de timp fiind umplut de continuitatea cutumei și a tradiției în lumina cărora ni se înfățișează întreaga *moștenire* de idei, așteptări și experiențe.

O vreme s-a crezut că o cunoaștere obiectivă a istoriei poate fi atinsă doar din perspectiva unei anumite distanțe față de trecut. Gadamer nu e de acord, dar recunoaște că această axiomă prezintă și unele aspecte față de care nu ne putem opune. Este adevărat, de pildă, că ceea ce distingem drept fapt esențial apare numai după ce luăm distanță față de actualitatea născută din circumstanțe tranzitorii. Depărtarea ne asigură o imagine sintetică asupra trecutului și față de judecățile care populează prezentul unui eveniment, dovedindu-se o condiție necesară bunei comprehensiuni istorice. Distanța ar filtra amănuntele semnificative oferindu-ne, în schimb, o înlănțuire mai precisă a evenimentelor, un tablou mai compact, mai

coerent. Cu alte cuvinte, comenta nemulțumit Gadamer, interesul istoricului ar trebui suscitată numai de ceva îndeajuns de lipsit de viață. (p.227) Întrebarea este dacă problema hermeneutică se epuizează o dată cu această distanță temporală care mumifică faptul analizat, lipsindu-l de mizele extraacademice. Într-adevăr, ea permite emergența deplină a adevăratului sens al întâmplărilor și semnificațiilor. Însă epuizarea *sensului adevărat ce rezidă într-un text sau într-o creație artistică nu se încheie aici, constituind, în realitate, un proces infinit*. Luând distanță nu eliminăm numai unele surse, mereu noi, de eroare astfel încât să se ajungă la filtrarea sensului adevărat din mijlocul unui mediu tulbure. Avem de-a face cu apariția permanentă a unor noi izvoare ale înțelegerii care dezvăluie conexiuni de sens nebănuite. *Distanța istorică, subliniază Gadamer, nu are o dimensiune fermă, ea modificându-se și lărgindu-se continuu. Ea nu provoacă numai atrofierea prejudecăților cu o natură aleatorie ci permite reliefaarea celor care dirijează o înțelegere reală* (p. 228). Iar scoaterea la lumină a unei prejudecăți implică, în mod evident, suspendarea valabilității ei. Căci atâta timp cât o prejudecată ne determină nu avem cunoștință de ea și nu o considerăm ca atare (p. 228).

Gadamer critică obiectivismul istoric, redescoperind eficacitatea, ea însăși istorică, schimbătoare, a modurilor în care ni se transmit și transmitem, la rândul-ne, niște tradiții de interpretare. Comprehensiunea se identifică, din acest punct de vedere, cu acea distanțare prin care discernem adevăratele *efecte* ale unor *cauze* istorice (p. 229). Naivitatea istorismului a constat însă în ignorarea propriei istoricități, a propriului context în care se manifesta, mizând în zadar pe caracterul științific al tehnicilor sale. Or, dacă o investigație veritabilă este obligată să ia în considerare propria ei istoricitate, ea nu va mai goni după fantasma unui obiect de studiu față de care să fie complet neutră și nu va mai tinde către o cercetare despre care crede că progresează neîncetat. Va învăța, în schimb, să recunoască în acest obiect de studiu *alteritatea* a ceea ce îi este propriu (p. 229). Obiectivismul istoric se apropie aici de statisticile care constituie un instrument de propagandă pentru că „lasă să vorbească faptele”, simulând o obiectivitate dependentă, în realitate, de legitimitatea întrebării la care aceste statistici răspund (p. 230). Gadamer asociază această limitare cu ideea de orizont: suntem între limitele lui și se mișcă o dată cu noi (p. 230).

În ochii istoricului una din slăbiciunile filologului, de altfel apreciat de către romantici, este aceea că își privește textul asemenea unei opere de artă, suficientă sieși. Plasându-se în opoziție cu Schleiermacher, Wilhelm Dilthey spunea că filologia ar vrea să vadă pretutindeni o existență împlinită în sine. Dimpotrivă, istoricul trebuie să pună cap la cap frânturi de trecut și să controleze textul documentului cu ajutorul unor date „din afară”, cu mijlocirea unor interpretări moștenite. În cazul în care o lucrare poetică transmisă prin tradiție produce

impresie asupra istoricului ca simplu individ, acest lucru nu are o relevanță hermeneutică pentru el, ca cercetător. În această ultimă ipostază, el nu se poate concepe ca destinatar al textului liric. Interoghează documentul mai curând în ceea ce acesta *nu* dorește să ofere din proprie inițiativă, *istoricul trebuind să interpreteze tradiția într-un sens diferit de cel pe care textele îl reclamă de la sine*. Caută, altfel spus, realitatea pe care documentele o exprimă involuntar. Gadamer este de părere că aici asistăm aici la împlinirea conceptului de interpretare, cerută acolo unde sensul textului nu poate fi înțeles direct și unde suntem neîncredători față de ceea ce el înfățișează în mod nemijlocit (p. 255). Conștiința istorică a modificat cu timpul și atitudinea filologică, aceasta renunțând la ideea că textele sale dispun de o valoare normativă, în sine. Nu mai vedea în ele modele ale rostirii, citindu-le din perspectiva lucrului pe care acestea îl vizau, cu alte cuvinte cu ochii istoricului. Filologia a devenit astfel o știință auxiliară a istoriei, cu atât mai mult cu cea din urmă se dedica tot mai mult antichității. Înțelegerea însemna pentru filologi altceva, mai precis inserarea unui text dat în istoria unei limbi, a unei forme literare, a unui stil. Iar această mediere ducea, în cele din urmă, la o integrare în ceea ce Gadamer numește „totalitatea înlănțuirii istorice a vieții”. Grație prefacerilor petrecute în filologie, decădea și ideea că antichitatea exprimă artisticul în mod exemplar, nu numai ca forță poetică și frumusețe a rostirii, ci și ca adevăr superior (p.256).

Cititul, marele noroc al scrisului ?

Un cititor nu citește niciodată doar ceea ce i se înfățișează într-o scriere. În orice lectură se consumă mai curând o aplicare, astfel încât cel care parcurge un text este prezent el însuși în sensul pe care îl percepe. *Hermeneutica romantică considera, greșit, că înțelegerea se întemeiază pe transpunerea de sine în celălalt, pe împărtășirea nemijlocită a unuia din altul*. Înțelegerea a ceea ce o persoană spune înseamnă înțelegerea în interiorul limbii și nu o transpunere în celălalt, ori refacerea trăirilor acestuia, cum credeau romanticii (p. 287).

Tradiția scripturală nu este fragmentul unei lumi trecute ci se ridică deasupra acesteia, în sfera sensului pe care îl păstrează pentru totdeauna. Idealitatea cuvântului este cea care ridică tot ce ține de limbă dincolo de resturile unei ființări conjuncturale și oricum apuse. Căci ceea ce poartă tradiția mai departe nu este o scriere anume, poate o frântură dintr-un întreg revolut, ci *continuitatea memoriei*, singura capabilă să ne vorbească în mod nemijlocit. Acolo unde tradiția literară ne ajunge din urmă nu ne devine cunoscut doar un lucru particular, ci suntem, *à rebours*, contemporani cu o întreagă umanitate trecută în raportul ei general cu lumea. Dar dacă în locul moștenirii literare lăsate de o cultură nu dispunem decât de

monumente mute, înțelegerea noastră rămâne mereu incertă și episodică: „, nu numim încă istorie o astfel de veste dinspre trecut” (p. 292).

Vechile documente impun o sarcină hermeneutică doar într-un sens mai larg, pentru că nu sunt inteligibile în ele însele. Importantă este problema *interpretării* nu doar a *descifrării* și *înțelegerii* în litera lor. Fără îndoială, voința de perpetuare poate supraviețui și fără scriere. Însă numai tradiția scripturală se poate desprinde de simpla dăinuire a rămășițelor unei vieți defuncte, făcând din ea un punct de plecare de la care o existență să permită deducții retrospective, care să întregască o altă existență (p. 292).

Gândindu-ne la tot ce ne-a parvenit prin inscripții și relicve din piatră sau orice alt material, e clar că voința de dăinuire și-a creat o formă proprie de perpetuare care nu este alta decât literatura. În cadrul acestei literaturi nu se asigură doar o trăinicie a monumentelor și semnelor. *Literatura și-a cucerit o simultaneitate proprie cu orice prezent*. A o înțelege nu presupune, în primul rând, o retrospectivă asupra unei vieți trecute, ci *participare prezentă la ceea ce s-a spus în trecut*. Aici nu e vorba de un raport între persoane, între cititor și autor (care de cele mai multe ori nu se cunosc reciproc niciodată) ci de participare la *comunicarea* pe care o propune textul. Sensul a ceea ce este spus se dovedește viu și actual, acolo unde reușim să înțelegem ceva, cu totul independent de faptul că suntem capabili să vorbim sau nu despre autor ori să folosim textul ca izvor istoric.(p.293) Sarcina inițială a hermeneuticii fusese înțelegerea textelor. Abia Schleiermacher a fost cel care a diminuat, pentru o vreme, caracterul esențial al fixării scripturale, considerând că înțelegerea se realizează foarte bine și în cazul discursurilor orale, unde chiar și-ar atinge deplinătatea. Să o recunoaștem, cotitura psihologică adusă de el în hermeneutică a blocat pentru o vreme dezvoltarea dimensiunii istorice a fenomenului hermeneutic. Astăzi însă nu ne mai îndoim de faptul că fixarea în scris provoacă desprinderea scrierii de autorul ei și ridicarea textului într-o sferă a sensului din care se împărtășește oricine știe să citească. Desprins de factorii emoționali ai exprimării și vestirii, sensul unei consemnări scrise este doar ceea ce rămâne mereu identic, neschimbat, în ciuda mai multor reluări. *Înțelegerea prin lectură nu este repetarea a ceea ce aparține trecutului, ci participare la un sens contemporan cu ultima citire* (p. 293). Concluzionând, scrisul este vorbire înstrăinată, iar literatura una din ipostazele voinței de a da mai departe (p. 295).

Istoria unui dublu discredit: dialogul și retorica

Dacă hermeneutica lui Paul Ricoeur accentuează rolul pe care *narațiunea* îl are în conservarea acelor sensuri pe care noi le dăm istoriei, hermeneutica lui Hans Georg Gadamer

mizează, pe *dialog* și pe certitudinile sociale oferite de acesta. În cele ce urmează, înfățișăm câteva din argumentele marelui gânditor german.

Deși nu există o limbă comună pentru toți, ea având, invariabil, propria ei istoricitate, ne putem totuși înțelege dincolo de limitele indivizilor, ale popoarelor, ale timpurilor: obiectele și ființele din jurul nostru ni se par atât de familiare doar pentru că *vorbim* despre ele, pentru că ne consolidăm cunoașterea prin banale, cotidiene schimburi de impresii. Felul cum este un lucru se arată abia atunci când discutăm cu alții despre el. În aceeași ordine de idei, Gadamer mai observă că în orice strădanie de a spune adevărul se află certitudinea că *nu-l putem spune fără adresare*, fără un răspuns și, prin aceasta, fără un consens cu interlocutorul nostru. Lucrul cel mai uimitor în esența limbii și a dialogului este însă acela că *nici unul dintre noi nu cuprinde întregul adevăr în gândirea noastră izolată* (p. 408).

Limba nu stă alături de artă, drept și religie ci constituie mediul susținător pentru toate aceste fenomene (p. 419). Din această cauză, arta și istoria se sustrag unei înțelegeri definitive, realitatea limbii conținându-le pe amândouă. Limba interpretează experiențele noastre în lume, mediind între posibilitatea unei cunoașteri infinite și putințele noastre restrânse de a îngurgita această cunoaștere. *Interpretarea lumii prin intermediul limbii nu avansează progresiv către un sens dinainte vizat. Este, la fiecare pas al ei, o reprezentare a acestui sens* (p. 422). Limba este atotcuprinzătoarea stare de preinterpretare a lumii: înaintea oricărei gândiri critice lumea noastră este deja interpretată în limbă, cea care ne articulează universul (p. 424). Ea există sub forma cuvântului adresat cuiva, ea întemeind comunicarea dintre oameni și creând solidaritate (p. 425). Nu întâmplător, unul dintre cele mai profunde imbolduri ale epocii romantice a fost credința în *dialog* ca sursă de sine stătătoare a *adevărului*. Generația lui Schlegel și Schleiermacher s-a distins, de altfel, prin înflăcărata întreținere a cultului prieteniei, de aici provenind, realmente, aptitudinea pentru genul epistolar, pentru comunicare în genere, ca trăsături de definiții ale sentimentului romantic al vieții (p. 437).

În orice tip de cunoaștere suntem înconjuțați de limba pe care o vorbim. Creștem, aflăm tot mai multe și în cele din urmă ne *cunoaștem pe noi înșine învățând să vorbim*. A ne deprinde să articulăm cuvinte și propoziții nu presupune doar să numim ceea ce ne înconjoară. Înseamnă *să moștenim* familiaritatea și cunoașterea lumii însăși, precum și felul cum ea ne întâmpină în fiecare noțiune pe care ne-o însușim (p. 471). Fenomenul înțelegerii poate fi văzut și ca unul lingvistic pentru că limba este cea care susține permanent *caracterul comun* al orientării noastre prin lume. Cu alte cuvinte, în faptul de a discuta unul cu altul se construiește mai degrabă caracteristica unanim acceptată a lucrului despre care vorbim. Dialogul înlătură

treptat disensiunile, ducând la o viziune proprie tuturor, în care nu mai întâlnim gândirea mea sau a ta, ci o modalitate, o predispoziție colectivă de interpretare a lumii (p. 497).

Gadamer subliniază că esențialul în științele spiritului nu îl constituie obiectivitatea, ci relația prealabilă cu obiectul cercetării. Savantul german tinde să completeze idealul *cunoașterii obiective* (stabilit de etosul științificității) cu idealul *participării*, o participare la expresiile esențiale ale experienței umane, așa cum s-au configurat ele în artă sau istorie. Gadamer scrie că modelul dialogului are, pentru această formă de implicare, o semnificație care îi lărgeste structura. Căci *dialogul* se caracterizează și prin faptul că ceea ce iese la iveală în el nu este surprins și afirmat de către cineva, astfel încât numai acea persoană să stăpânească chestiunea aflată în discuție: participarea la adevăr se dobândește în *comuniune* (p. 592). Marca distinctivă a experienței istorice o constituie, de altfel, realitatea că ne situăm în interiorul unui proces fără să știm ce ni se întâmplă și abia retrospectiv ne dăm seama cum au stat cu adevărat lucrurile (p. 597).

Caracterul dialogal al limbii lasă în urma sa punctul de pornire situat la nivelul subiectivității individuale, al vorbitorului izolat în intenția de a găsi un sens pe cont propriu. (p.599) Ceea ce se produce în vorbire nu este o simplă fixare a unui sens ci tentația de a ne lăsa antrenați mereu în relația cu cineva (p. 599-600). *Vorbirea nu este doar o etalare și susținere a prejudecăților noastre, ci o modalitate de le arunca în joc, de a le pune la încercare.* Cine nu cunoaște experiența pe care o câștigăm atunci când vrem să convingem pe cineva? Conduita dialogală nu se limitează la sfera argumentelor și contraargumentelor, prin schimbul și unificarea cărora am putea stabili *sensul* oricărei dispute. Contează și potențialitatea dezacordului care continuă să reziste, să existe dincolo de orice înțelegere reciprocă cu privire la ceea ce am stabilit de comun acord (p. 600).

Cu această viziune asupra limbajului Gadamer reface, pe scurt, complicata istorie a retoricii. Cândva, aceasta susținea un flux al tradiției care păstra, fără a fi contestat, cunoașterea mai veche a omului despre om. Totuși, nici chiar pentru greci retorica nu trecea drept știință. Același regim îl avea, de altfel, și istoriografia, ea ținând atunci de capacitatea de vorbi și scrie bine: pe bună dreptate, simpla acumulare de fapte nu putea fi acceptată ca fundament al științei experimentale (p. 590). În concepția grecilor, matematica era atunci știința prin excelență. Acestea i se adăugau, abia în epoca modernă, constantele naturii, care luau locul înțelepciunii extrase din matematică de către antici. Oricum, odată cu Galilei, începea o nouă epocă a cunoașterii științifice și o nouă idee de cognoscibilitate începea să patroneze obiectul interogărilor de această factură. Este vorba de ideea de *metodă* și de primatul ei față de domeniul investigat, *condițiile* cunoașterii metodologice definind

indubitabil și *obiectul* cercetărilor. În noile condiții ale modernității retorica primea, indirect, un înțeles peiorativ, desemnând argumentația neobiectivă. Acesta e și motivul pentru care Gadamer vrea să-i redea amploarea inițială, subliniind că ea cuprinde orice formă de comunicare bazată pe putința de a vorbi unii cu alții și ține astfel laolaltă societatea umană (p.589). Se știe deja prea bine că retorica își pierduse deja prestigiul o dată cu sfârșitul republicii romane, rămânând, în Evul Mediu, un privilegiu al culturii scolastice. Era, totuși, redescoperită în timpul Renașterii, dar cu prețul unei adaptări funcționale (p. 560). Retorica a fost reabilitată (deși știința modernă axată pe *dovadă*, *judecată* și *concluzie* o respingea) mai mult din cauza laturii ei formative, educative, pe care a insistat Ph. Melanchthon. El a avut un cuvânt greu de spus în învățământul public protestant unde retorica trebuia să transmită adevăruri religioase, să convingă, să emoționeze, să facă prezente scene biblice și nu să imite antichitatea, așa cum făceau umaniștii (p. 561).

Melanchthon justifica valoarea retoricii prin faptul că expunerile lungi nu sunt bine receptate de public dacă nu urmează o artă a ordonării vorbitului și a clarificării lucrurilor obscure. De aici a început apropierea retoricii de hermeneutică, discuțiile în jurul alegerii citatelor semnificative și, în cele din urmă, acuzația de inconsecvență, întemeiată pe bănuiala că orice asemenea selecție conținea și o interpretare cu implicații dogmatice (p. 562). Reforma favorizase textul scris, lectura în tăcere, preoția universală. Numai că acest gen de lectură este lipsită de mijloacele accentuării și nuanțării pe care le posedă un profesor viu. Abia pietiștii Francke și Rambach vor recunoaște că vechiul principiu al retoricii clasice, trezirea afectelor, este un principiu hermeneutic. Aceleași cuvinte, spuse însă cu tonalități și gesturi variate, provoacă sensuri diferite. În recunoașterea acestui element inerent *predicii* se află tocmai rădăcina interpretării „psihologice” întemeiate de Schleiermacher și, în ultimă instanță, a oricărei teorii a *empatiei* cu creatorul unei opere de referință. Rambach scria: „interpretul trebuie să-și apropie spiritul autorului atât de mult, încât el să apară treptat *ca al doilea eu* al acestuia” (p. 563). De la cei ca el s-a păstrat, vreme îndelungată, prezumția că motivul central al oricărei hermeneutici este *depășirea, însușirea a ceea ce resimțim ca străin*.

Subordonând interpretarea de texte prejudecăților științei moderne, criteriului științificității mai exact, optăm din start pentru o perspectivă reduționistă, scrie Gadamer. În realitate, sarcina interpretului nu este niciodată o simplă descoperire logic-tehnică a sensului unui discurs oarecare, orice efort de înțelegere a unui text conținând deja acceptarea provocării constante pe care el o reprezintă. Pretenția lui de adevăr trebuie să fie presupuziția întregului demers, chiar și atunci când analiza conduce la concluzia că propoziția avută în atenție este falsă (p. 564).

În secolele XVII-XVIII legătura dintre retorică și hermeneutică slăbise datorită unor sceptici ca Dannhauer, care lasă deoparte ceea ce el numește interpretare oratorică spre a conferi hermeneuticii o infaibilitate similară cu aceea a logicii. După el, aceasta ar avea două părți, una analitică și alta hermeneutică, ambele învățându-ne să descoperim falsul. Însă ele se deosebesc prin aceea că hermeneutica ne-ar învăța să cercetăm sensul unei afirmații, chiar dacă este fundamental falsă, în timp ce analitica s-ar ocupa numai de adevărul propoziției concluzive mizând numai pe criterii verificate. Hermeneutica s-ar preocupa așadar, de *înțelesul* propozițiilor, nu de gradul lor de *corectitudine*. Gadamer consideră că acest raționalism este exagerat, (p. 566) retorica putând activa, în opinia lui, ca o tehnică de descifrare a textului și descoperire a sensului.

Cuvântul „hermeneutică” (interpretare, traducere, înțelegere) era cu mult anterior ideii de știință metodică, așa cum a dezvoltat-o epoca modernă. La sfârșitul secolului XVIII și la începutul celui următor, apariția izolată a cuvântului „hermeneutică” la câțiva scriitori arată că pe atunci expresia (probabil venind din teologie) a pătruns în limbajul general, iar apoi a desemnat numai atitudinea practică a înțelegerii, adică *acordul empatic cu celălalt*. Acest lucru este reliefat laudativ în cazul duhovnicului, cuvântul apărând pentru prima oară la scriitorii Heinrich Seume și Johan Peter Hebel. La fel și Schleiermacher se bazează pe faptul că arta înțelegerii ar fi absolut necesară nu numai în raport cu textele, ci și în relațiile cu oamenii. Astfel, hermeneutica era, la începuturile ei, ceva mai mult decât o metodologie generală a științelor spiritului. Ea viza mai ales o aptitudine naturală a omului, Gadamer neezitând să gloseze despre *talentul* de a vorbi și înțelege (p. 576). În fine, hermeneutica poate fi definită, la rigoare, ca *artă de a face din nou să vorbească ceea ce a fost spus* sau a fost scris. Are un evident caracter cognitiv. Dacă în „Gorgias” Platon nu vedea în ea decât o artă a linguirii, la același nivel cu arta culinară, în „Phaidros” el îi conferă un sens mai profund, de *filozofie a vieții umane* marcate de vorbire. Hotărâtoare era diferența, moștenită și de Aristotel, pe care Platon o făcea între știință (techne) și raționalitatea practică (phronesis) (p.579). Altfel spus, retorica nu poate fi desprinsă de dialectică, iar faptul de a convinge prin cuvinte nu poate fi dissociat de cunoașterea adevărului (p. 580). Pe Gadamer îl preocupă utilizarea pe care reformatorii ca Melanchthon au dat-o retoricii, în condițiile schimbării modului de a citi sub influența descoperirii tiparului, a respingerii Tradiției de către Reformă, a întoarcerii la Scriptură, a traducerii acesteia în limbile naționale și a doctrinei preoției universale. Principala consecință a acestor reevaluări a fost *necesitatea de a găsi un alt îndrumător al lecturii*, care să ia locul reperelor interpretative date de Sfinții Părinți. Apelându-se la retorică, aceasta era transformată astfel dintr-o îndemânare de a spune

discursuri, într-o artă de a le urmări cu înțelegere și a desprinde din ele înțelesul corect. Căci scrierea exercită funcția stabilirii univoce a sensului unui text și a autentificării lui controlabile (p. 581). Melanchthon a observat că Aristotel și oratorii antici făceau trimitere, la începutul fiecărei intervenții, la punctul de vedere din care trebuie abordată expunerea. Dar nu același lucru se poate face dacă interpretăm o lege sau Sf. Scriptură. Sensul lor nu se determină printr-o înțelegere „neutră”, ci pornind de la pretenția lor apriorică de valabilitate. Interpretarea corectă a unei legi este oarecum inclusă în aplicarea ei, rostirea concretă a unui verdict juridic nefiind o afirmație teoretică ci *o facere a lucrurilor prin cuvinte*. Orice asemenea punere în aplicare a unei legi depășește simpla însușire a sensului ei juridic și compun o nouă realitate. La fel se întâmplă și în cazul *artelor reproductive* care pun în scenă, creează și consolidează noi realități (p. 582).

Despre adevăr și victimele sale

Oare știința este singurul purtător al adevărului, se întreabă Gadamer? (p.400) Cu cât demersul științei se extinde asupra a tot ceea ce este, cu atât mai îndoielnică ni se pare capacitatea ei de a pune întrebări care să acopere adevărul lumii în toată vastitatea lui. În ce măsură ține tocmai de știință faptul că există atât de multe întrebări al căror răspuns trebuie să îl știm și pe care ea, totuși, ni-l interzice? Ea ignoră acele elucidări pe care nu le poate da, discreditându-le ca lipsite de noimă. Căci pentru știință are sens numai ceea ce satisface propria ei metodă de *descoperire* și de *verificare* a adevărului. Nu poate răspunde la întrebările pe care concepțiile despre lume din filozofie și religie le ridică.

Grecii, Heraclit mai precis, credeau că naturii îi place să se ascundă. Rezulta, așadar, echivalența dintre *adevăr* și *neascundere*. Lucrurile se mențin de la sine în această stare, iar vorbirea are rolul ei în acest „camuflaj”, spuneau anticii. De aceea, spre a ajunge la ființarea adevărată este nevoie de o vorbire adevărată, starea de neascundere a ființării exprimându-se în starea de neascundere a afirmației. Vorbirea, *logosul*, este adesea tradusă și prin *rațiune*, în măsura în care, pentru greci, ceea ce este păstrat și ascuns în vorbire sunt lucrurile însele, în inteligibilitatea lor (p. 401). Rațiunea lucrurilor se comunică prin vorbire, mai ales când aceasta ia forma afirmației, a judecății. Spre deosebire de celelalte moduri de a vorbi, judecata vrea să fie doar adevărată, să se raporteze exclusiv la faptul că face vizibilă o ființare așa cum este ea. Grecii plasau deci, adevărul la nivelul faptului de *a arăta prin vorbire*. Adevărul era o stare de neascundere, o suprapunere exactă a vorbirii la lucrurile desemnate. O judecată e falsă dacă lasă ca în vorbire să se prezinte ceva ceea ce nu se integrează perfect, „fără rest”, în adecvarea dintre cuvânt și lucru.

Forma modernă a științei realizează însă o ruptură hotărâtoare în raport cu formele de cunoaștere ale Occidentului grec și creștin. Ideea de *metodă* este aceea care devine treptat dominantă, idealul științific dezvoltat de ea constând în faptul că noi *străbatem un drum al cunoașterii într-un mod atât de conștient încât este totdeauna posibil să îl parcurgem din nou. Methodos* înseamnă de altfel „drum al urmăririi”. Faptul de a putea urmări iar și iar felul cum au decurs deducțiile înseamnă a proceda metodic și el caracterizează demersul științei actuale. Însă tocmai astfel este întreprinsă o limitare a ceea ce poate să ridice în genere pretenția de adevăr. Dacă numai posibilitatea *recontrolării* constituie *adevărul*, atunci criteriul cu care este măsurată cunoașterea nu este adevărul ci *certitudinea* ei. De aceea, de la formularea clasică a certitudinii ca regulă, în vigoare de la Descartes încoace, adevăratul etos al științei moderne este dominat de faptul că ea admite că îndeplinesc condițiile de adevăr numai acele date care satisfac idealul certitudinii (p. 402). Iluzia verificării, limitarea cunoașterii la ceea ce poate fi *recontrolat*, își găsește împlinirea în *imitarea* acestei cunoașteri. Modul de investigare al științei este de așa natură încât face imposibilă o instanță intermediară între cunoaștere și aplicarea ei *practică*, restrâng totul la un fel de tehnică a confirmării (p. 403).

Fiecare dintre noi trebuie să accepte ca ideal *verificabilitatea* tuturor cunoștințelor, dar numai în limitele posibilului. E mai bine să recunoaștem că acest ideal este foarte rar atins și acei cercetători care se încapățânează să îl atingă sfârșesc prin a nu reuși să ne comunice ceva cu adevărat important, persiflează Gadamer. Problema constă în *raportul dintre cunoașterea adevărului și exprimarea acestei cunoașteri*, pentru că el nu poate fi apreciat în funcție de verificabilitatea informațiilor. De aici vine și neîncrederea lui Gadamer față de acele „umanoare” care insistă prea mult pe metoda folosită, ca și cum cele enunțate în introducerea unui studiu s-ar respecta *ad litteram* pe tot parcursul lui, impunând niște concluzii la fel de sigure ca rezultatul unei ecuații.

În acele premise metodologice se interoghează cu adevărat ceva nou? Sau doar metoda cu care se lucrează este doar bine imitată, simulându-se, prin sisteme de note supraîncărcate, progresul în cunoaștere? Trebuie să recunoaștem, insistă Gadamer, că în științele spiritului cele mai fructuoase realizări depășesc cu mult idealul verificabilității. Nu este posibil să obții niște informații noi fără ca prin aceasta să renunți la altele, dintr-un registru diferit al realității (p. 404). Nu putem cunoaște unele adevăruri pentru că suntem limitați de prejudecăți, de „mode”, de o anumită birocratizare a științelor spiritului care mizează numai pe un volum finit al cunoașterii, numai pe informațiile pe care ne simțim în stare să le păstrăm. „Birocratizarea” trimite la modul în care ajungem la adevăr și care ne îndepărtează de presuposițiile de la care am plecat, făcându-le să se piardă în obscuritatea „de

la sine înțelesului”. De unde și dificultatea de a depăși aceste presupoziii și a dobândi cunoștințe cu efectiv noi. Căci nu există nici o afirmație care să poată fi concepută doar din perspectiva conținutului pe care îl prezintă. Orice propoziție este „motivată”, are presupoziii pe care nu le declină explicit (p. 405). Când cineva susține o teză pe care nu o înțelegem atunci încercăm să lămurim ce întrebare și-a pus el pentru a ajunge la ideea cu pricina: niciodată sensul unei propoziții nu poate fi găsit *cu totul* în cuprinsul acesteia (p. 406).

„A fi în istorie” sau geneza unei resemnări

Gadamer subliniază că istoricitatea (caracterului conjunctural al existenței și cunoașterii umane) a fost o obsesie germană care nu trebuie confundată cu străvechea întrebare despre esența și sensul istoriei. Evident, faptul că realitățile umane se transformă neîncetat, că popoarele se înalță și decad a fost dintotdeauna obiectul meditațiilor filozofice. Grecii, de exemplu, au gândit această ascensiune și decădere nu ca pe o esență a ființei umane, ci pornind de la *altceva*, care se păstrează în orice schimbare, pentru că acel ceva este adevărata ordine. Modelul după care se gândea ființa este natura, ordinea cosmică ce se menține și se înnoiește într-o eternă reîntoarcere. În comparație cu această ritmicitate fără greș, copiind-o pe aceea a anotimpurilor, istoria oamenilor nu era decât una a tuturor dezastrelor. Abia o dată cu creștinismul se recunoștea, ca trăsătură fundamentală, *irepetabilul* ființei umane. Istoria căpăta un sens propriu, pozitiv, al mântuirii, care avea să stea la baza metafizicii istorice a Occidentului. Într-o formă secularizată, credința în progres a epocii iluministe făcea încă parte din această concepție (p. 388). Ba chiar ultima încercare importantă de a scrie o filozofie a istoriei, aceea a lui Hegel (evidențierea rațiunii în istorie) se înscrie tot în această metafizică.(p.388-389) Abia după prăbușirea fundalului metafizic (întregul destinul uman ascuns în gândirea lui Dumnezeu) problema istoriei devine determinantă pentru conștiința existenței umane.

În *Critica rațiunii pure* Kant se întreba dacă e posibilă o știință pură a naturii. Pe urmele lui, Dilthey a vrut o critică a rațiunii istorice. Cum și-ar putea dobândi istoria o îndreptățire epistemologică, după modelul științelor naturii? Cartea clasică a logicii neokantiene în istorie are semnificativul titlu „Limitele formării conceptelor în științele naturii” și aparține lui Heinrich Rickert. Ea explică, în primul rând, de ce nu căutăm în istorie legități generale, așa cum se întâmplă în științele naturii, ci căutăm particularul, individualul. Ce face ca un fapt oarecare să devină o realitate istorică? Iar răspunsul este următorul: *semnificația lui, adică raportarea la sistemul valorilor culturale ale omului*. În cazul unei astfel de interogări modelul cunoașterii din științele naturii rămâne călăuzitor în ciuda tuturor

delimitărilor care se impun. Numai că istoria nu preocupă umanitatea ca o problemă a cunoașterii științifice ci ca una a *propriei conștiințe a vieții*. De asemenea, nu este vorba doar de faptul că noi, oamenii, avem o istorie, adică o trăim în ascensiunea, apogeul și decăderea destinului nostru: puterea timpului care ne trage înainte trezește în noi conștiința propriei noastre puteri asupra acestui timp. Ea ne ajută să dăm un sens finitudinii noastre, aducând în atenție problema istoricității, cea care a preocupat atât de mult Germania, țara unde moștenirea romantică a fost păstrată chiar în mijlocul elanului științific din secolul XIX (p.389).

Gadamer crede că trebuie să îl citim pe Dilthey împotriva propriei sale autointerpretări, care e neokantiană. El a încercat o întemeiere autonomă, filozofică, a științelor spiritului, evidențiind principiile care le particularizează. Și le-a găsit fundamentul într-o psihologie descriptivă și analitică (*Idei pentru o psihologie descriptivă și analitică*, 1892). Cu ajutorul psihologiei el depășește metodologia științelor naturii, dând științelor spiritului o conștiință de sine metodologică. Dilthey pare însă dominat de întrebările referitoare la posibilitatea științei și nu cu privire la ceea ce este istoria. De fapt, el nu se limitează la a reflecta asupra părerilor noastre despre istorie, ci meditează la ființa umană, profund determinată de cunoașterea sa cu privire la trecut. *Viața* este pentru Dilthey realitatea originară și centrală care trimite la formarea propriilor gânduri și nu la un subiect epistemologic. Arta, statul, religia și toate valorile își au originea în ideile și practica de zi cu zi. De aceea, dacă absolutizăm o valoare înseamnă că nu avem orizont istoric. Cel cu o asemenea perspectivă știe, de pildă, că omorul nu a fost totdeauna socotit mai grav decât hoția. Vechiul drept german sancționa furtul mai sever decât crima pentru că acesta era considerat laș și nebărbătesc. Să ai deci, o perspectivă istorică înseamnă să înțelegi relativitatea unor aprecieri care, aparent, se cer acceptate necondiționat. Cu precizarea că Dilthey nu devine adeptul unui relativism istoric, căci nu relativitatea ci realitatea vieții este aceea care îl preocupă.

Influențat de *idei romantice*, el a recunoscut că o astfel de înțelegere a semnificației amintirilor noastre este structurată *cu totul altfel* decât demersul cunoașterii din științele naturii. Aici nu se trece de la un lucru la altul și din nou la următorul, pentru a se abstrage din ele generalul, ci *fiecare trăire este deja un întreg al semnificației*, un context în sine. Nu faptul ultim pe care îl trăiește cineva ar fi cel care desăvârșește și determină, de fiecare dată, semnificația conferită unui eveniment. Sensul unui destin stă mai degrabă într-o totalitate aparte, care nu este configurată de *sfârșit*, ci pornind de la un *centru* generator de sens. Nu în

jurul ultimei trăiri ci al *trăirii hotărâtoare* se elucidează interpretarea istorică, deoarece o clipă poate fi decisivă pentru o viață întreagă (p. 390).

Tributar aceluiași romantism, Dilthey dezvoltă problema sensului recurgând la un exemplu insolit: felul cum înțelegem muzica. O melodie este, ce-i drept, o succesiune de sunete însă forma ei *nu* se construiește cu gândul la vibrația *ultimului acord*. Mai degrabă se merge pe motive semnificative, de la care se cristalizează linia melodică. Și înțelegerea istoriei pleacă de la un centru, sensul istoriei împlinindu-se în istoria universală. Dilthey arată că „totalitatea” nu este un întreg ipotetic al istoriei desfășurate până în prezent, ci un centru de la care iradiază anumite generalizări. Pentru Dilthey înțelegerea istorică este o creștere permanentă a conștiinței de sine și o lărgire permanentă a orizontului vieții. Dar oare istoria începe cu adevărat, se întreabă Gadamer, abia acolo unde omenirea dă semne că vrea să transmită o conștiință despre sine însăși? (p. 392)

Înțelegerea istorică promovată de Dilthey se lauda cu lipsa ei de prejudecăți. De fapt, la capătul oricărei critici a surselor se află totdeauna un ultim criteriu de credibilitate care depinde de ceea ce considerăm posibil și suntem dispuși să acceptăm ca veridic. Ca și viața reală, istoria ne vorbește numai atunci când se adresează judecăților noastre prelabile despre lucruri, oameni și timpuri. Orice înțelegere a ceea ce este semnificativ presupune deja că aducem cu noi un ansamblu de prelecturi. Este ceea ce Heidegger, opus lui Dilthey, numește *cerc hermeneutic*. Semnificația nu se deschide deci, cum credea Dilthey, în *distanțare* ci în aceea că noi înșine ne situăm în contextul de *efecte* ale istoriei. Înțelegerea istorică este, prin urmare, experiența efectului și a exercitării lui mai departe. (p.393) Nu din înțelegerea suverană a lui Dilthey se sporește cunoașterea, arată Gadamer, ci din confruntarea cu trecuturi care ni se par, pe moment, neinteligibile, străine. Bunăoară, nu noi interpretăm miturile ci miturile ne interpretează pe noi. Istoria omenirii nu este aceea a dezidolatrării lumii, a disoluției a mitului, după cum considera gândirea iluministă, pentru că rațiunea nu se face singură posibilă. Ea este doar o șansă, o posibilitate istorică care nu se înțelege automat pe sine însăși. Rămâne susținută și cuprinsă de realitățile, de ideile preexistente, cu ajutorul cărora o facem explicită (p. 394).

Dosarul istoriei „așa cum a fost”

Schleiermacher sublinia că e necesar să înțelegem un scriitor mai bine decât s-a înțeles el pe sine: o formulă din care se va contura, pur și simplu, întreaga istorie a hermeneuticii moderne (p. 150). În descendența lui, Ranke a dus mai departe această

echivalență forțată între intuiție, retrăire, pe de o parte și exactitate pe de alta⁹. Aspirând să scrie istorie universală, școala critică a recunoscut, abia prin Dilthey (nu Ranke ori Droysen) că înțelegere unui text ca produs literar, în funcție de intenția și compoziția lui, nu este tot una cu valorificarea acestuia ca document, folosit pentru cunoașterea unor istorii mai vaste (p.154) Dilthey va apela la hermeneutica romantică, dar pentru a o transforma într-o metodică și chiar într-o epistemologie.

Știm că școala istorică își căpătase individualitatea ridicându-se contra lui Hegel și a concepției lui despre istoria universală. Împotrivirea a dus-o însă în ambianța filologiei pentru că această alianță îi accentua convingerea că nu gândește înlănțuirea istoriei universale din punct de teleologic sau din perspectivă iluministă (ideea unui stadiu final al istoriei care să permită și o judecată asupra ei). Pentru filologi nu există însă nici sfârșit și nici o exterioritate a noastră în raport cu istoria universală, înțelegerea întregii ei desfășurări putând fi obținută doar din tradiția istorică însăși. Deci sensul unui text, conform hermeneuticii filologice, se găsește numai în cuprinsul acestuia. Gadamer crede că Hegel era mai sincer pentru că recunoștea dependența judecăților noastre de istorie: detașarea obiectului de interpretul său nu poate susține adevărata sarcină a istoricului, istoria universală (p. 153). Căci istoria nu numai că nu se află la sfârșit, noi înșine aflându-ne în ea, în calitate de subiecte ale comprehensiunii, asemenea unor verigi condiționate de o înlănțuire neîncheiată (p. 155-156). Or, școala istorică știa că nu poate escamota problema istoriei universale deoarece semnificația particularului se definitivează doar din perspectiva întregului. Ce-i rămânea atunci de făcut cercetătorului empiric, știind fiind că o viziunile exhaustive aparțin numai filozofiei?

După cum am sugerat mai sus, actul de naștere al școlii critice a fost refuzul filozofiei lui Hegel, ideea că nu filozofia speculativă ci doar cercetarea istorică poate să conducă la o perspectivă universală asupra istoriei. Premisa acestei cotituri a fost critica făcută de Herder – plecând de la lucrarea lui Winckelman, *Istoria artei antichității* – la adresa schemei iluministe (p.156). Vina lui Winckelman era, pe scurt, aceea că dădea un caracter exemplar antichității clasice, critica prezentul și îi propunea ca model vechii greci. Or, a gândi istoric, după Herder, însemna să acordăm fiecărei epoci, *un drept de existență propriu*. Nuanța adusă de Herder este importantă pentru că e anticlasicistă (p. 156). Raționalismul iluminist era transistoric, nu respecta diferențele, localizând modele numai acolo unde găsea asemănări cu prezentul.

⁹ Perceperea lui Ranke drept apologet al empirismului este analizată de Georg G. Iggers, *The German Conception of History, The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Hanover, New Hampshire, Wesleyan University Press, 1988, p. 63-89.

Herder acceptă exemplaritatea unui asemenea trecut, dar nu ca prototip, ci ca început al unor noi istorii, comparații și evoluții (p. 156).

Iluminismul gândea istoria din perspectiva unui criteriu situat dincolo de ea. Astfel ne explicăm de ce W. Humboldt privea totul prin prisma modelului grec, înțelegând prezentul ca degradare a perfecțiunii anticilor. Teologia istorică a epocii lui Goethe, care avea să îl influențeze și pe Ranke, concepea viitorul drept restaurarea exemplarității pierdute a vremilor străvechi (p. 156). Mai moderat, Hegel a vrut să concilieze autoritatea estetică a antichității cu conștiința de sine a prezentului, proclamând că acesta din urmă aduce desăvârșirea istoriei (p.156-157). Dar rămânea, totuși, la ideea că o gândire istorică presupune un criteriu situat în afara ei (p. 157). Abia secolul XIX avea să corecteze caracterul anticipativ al construcțiilor apriorice schițate de filozofii istoriei, dar fără a se feri cu totul de presupuzițiile metafizice. Pe urmele lui Herder (și nu ale lui W. Humboldt), Dilthey, Droysen și Ranke și-au exprimat opoziția față de filozofia istoriei pentru că realitatea, subliniau ei, nu există pentru a ilustra idei cum ar fi „esență”, „libertate”, „necesitate”. De ce Herder? El arăta că lumea noastră este o „ordine a consecințelor”, a efectelor unor evenimente, a resimțirii acestor efecte, că în istorie nu avem un scop stabil și identificabil în afara acesteia, că nu există o necesitate dinainte recunoscută. După Ranke, unitatea de măsură între ceea ce a fost și ceea ce urmează este „succesul”, importanța dată mai târziu unui fapt oarecare. Gadamer sesizează însă că acest mod de a gândi este tot unul teleologic, dat fiind că ceea ce urmează în posteritate (aprecierea ori uitarea evenimentului) decide semnificația celor întâmplate la un moment dat. Tocmai acest „succes” sau „eșec” al memoriei istorice face ca o întreagă înlănțuire de fapte să devină semnificativă ori lipsită de sens. Structura ontologică a istoriei poate fi teleologică chiar și în lipsa unui *telos* declarat, conchide Gadamer, (p. 158) pe urmele celor scrise de Droysen: continuitatea ține de esența istoriei, căci istoria include, spre deosebire de natură, factorul temporalității. Droysen citează frecvent afirmația lui Aristotel despre suflet, care ar fi o „sporire în sine însuși”. În opoziție cu forma repetitivă a naturii, istoria ar fi deci, caracterizată de o asemenea sporire, intensificare, acest lucru ducând, deopotrivă, la preservarea și, totodată, la depășirea calitativă a lucrului conservat (p. 162).

Școala istorică a respins unitatea istoriei rezultată din „spiritul care se împlinește pe sine în conștiința de sine a prezentului”, dar a optat pentru o autodefinire teologică: raporta cunoașterea noastră finită la un spirit divin căruia lucrurile îi stau la discreție în desăvârșirea lor. De aceea, cercetarea istorică ar fi fost doar o cunoaștere progresivă, dar limitată. Pentru Ranke, conștiința istoricului este desăvârșirea conștiinței de sine a omului. Cu cât reușește să cunoască mai mult și mai ales din punct de vedere istoric, cu atât va gândi mai asemănător lui

Dumnezeu, *nemijlocirea* în relația cu divinitatea putând fi atinsă, potrivit lutheranului Ranke, și prin sondarea amănunțită a trecutului (p. 163). Din ea ar trebui să rezulte compasiunea, „complicitatea cu cosmosul” (p. 164). Or, tocmai acest lucru îl interesează pe istoric: pe de o parte să nu raporteze realitatea la concepte, iar pe de alta să nu se abțină a înțelege manifestările vieții drept expresii ale divinității, ale vieții cosmice. La Ranke (un hegelian care se simțea apropiat de poeți, adică de abandonarea în voia contemplării lucrurilor, de atitudinea epică a celui ce caută basmul istoriei lumi), cosmosul este însă un univers interior. Poetica se regăsea, în opinia acestuia, și în istorie, de vreme ce Dumnezeu este prezent în toate, nu sub forma concepte abstracte ci sub aceea a „reprezentării exterioare”, vizibile și chiar palpabile (p.164). Recursul la comportamentul poetului, care îl mulțumea pe Ranke, devenea în cazul lui Droysen insuficient. Abandonarea de sine în contemplare sau narațiune nu conduce către realitatea istorică, aprecia cel din urmă. Căci poeții plăsmuiesc o interpretare psihologică a evenimentelor, iar în realitate mai acționează și alte elemente decât personalitățile. Ei tratează realitatea trecutului ca și cum aceasta ar fi voită și plănuită astfel de indivizi activi. Însă „intenționarea” ei nu conține nicidecum concretitudinea istoriei. De aceea, voința indivizilor nu este obiectul propriu-zis al înțelegerii istorice, interpretarea lor psihologică neputând accede la sensul evenimentelor. Interioritatea persoanei este inaccesibilă istoricului, credea Droysen, simpatia sau iubirea nenumărându-se între obiectivele cercetărilor noastre (p.165). Conceptul de cercetare (*forschung*) creat de Droysen indică despărțirea istoricului de creația artistică și de empatia dintre „Eu” și „Tu”. Cercetarea era restrânsă acum la *examinarea* tradiției transmise nouă, la exploatarea unor izvoare și interpretarea lor mereu înnoită. Droysen se delimitează aici nu numai de idealitatea artei ori de empatie, ci și de metoda experimentală a științelor naturii. Ideea de cercetare intra în opoziție cu „știința” secolului XVIII ori „doctrina” secolului XIX, plecând de la sugestia de *explorare* a unor teritorii necunoscute. Cu cât pălește fundalul teologic și filozofic al lumii cu atât știința este gândită tot mai mult ca *înaintare în necunoscut*. Numai că, spre deosebire de științele naturii cercetarea istorică nu se bucură de univocitatea lucrului văzut cu proprii ochi. Cercetăm, fatalmente, ceea ce nu mai putem vedea.

Schleiermacher mizase pe o filozofie panteistă, pe teoria romantică a comprehensiunii, pe poezie și psihologism. Școala istorică i-a rămas tributară, pendulând între empirism și idealism. Iar cel care a conștientizat această duplicitate ca problemă epistemologică a fost Dilthey (p. 169). Hermeneutica romantică nu lua deloc în considerare natura istorică a experienței. Se întemeia pe un concept fundamental al esteticii kantiene, acela de geniu, care ar crea opera exemplară în mod inconștient, la fel ca natura, adică fără să aplice cu

premeditare anumite reguli ori modele (p. 451). Schleiermacher credea în comprehensiunea celuilalt chiar din text, la fel ca în raportul dintre eu și tu. Totul este descifrabil pentru că totul este text sublinia și Dilthey. De aceea, și el înclina să vadă explorarea trecutului ca *descifrare* și mai puțin ca *explorare* (p. 185).

Mai târziu, în secolul XX, comprehensiunii i se atribuie o structură anticipativă, Heidegger, crezând că recunoașterea prejudecăților noastre este începutul oricărei hermeneutici. Motivația lui era simplă: în ciuda criticilor sale la adresa raționalismului iluminist, istorismul din secolul XIX a împărtășit aceleași clișee, și mai ales acela că el ar detrona toate prezumțiile și cutumele (p. 207). Or, Gadamer crede că principiul cartezian la îndoielii (nu poate fi considerat cert un lucru care e pus la îndoială) nu poate fi aplicat în istorie (p. 208). Depășirea prejudecăților, exigența globală a iluminismului, se va dovedi ea însăși o mare prejudecată. Revizuirea ei, în secolul XX, elibera calea unei înțelegeri adecvate a finitudinii care nu stăpânește doar existența biologică ci și conștiința noastră istorică (p.211). De fapt, ideea unei rațiuni absolute nu constituie în nici un chip o posibilitate a umanității istorice. Rațiunea nu există pentru noi decât ca una istorică, adaptată contextului și schimbându-se o dată cu el. Cu alte cuvinte, ea nu dispune de autodeterminare, rămânând mereu dependentă de datele asupra cărora se exercită. Omul este străin față de propriul său destin într-un mod diferit de acela în care își este străină natura, care nu are conștiința propriei existențe. Istoria nu ne stă la dispoziție în întregime, noi fiind aceia care îi aparținem într-o foarte bună măsură. Dilthey sesizase acest lucru, dar fără a reuși să se desprindă de epistemologia tradițională (p. 212). Cu mult înainte de a ne înțelege pe noi înșine printr-o reflecție retrospectivă, facem acest lucru în mod firesc datorită familiei, școlii, societății. Prejudecățile individului sunt realitatea istorică a ființei sale într-o măsură mult mai mare decât raționamentele sale conștiente (p. 212).

Insistând pe apartenența interpretului la fenomenul interpretat, Gadamer își dezvăluie afinitățile cu filozofia practică a lui Aristotel, care nu se definea drept o cunoaștere de specialitate, neutră, de expert. Teoria aristotelică presupunea tocmai faptul că noi suntem în prealabil formați de reprezentările normative în care am fost educați și care stau la baza întregii vieți sociale. Ceea ce nu înseamnă că opiniile noastre se mențin neschimbate și că ar fi necriticabile: viața socială constă într-un permanent proces de transformare a ceea ce a fost valabil până nu demult. Gadamer susține deci *un concept de știință care nu admite idealul observatorului imparțial, înclinând, prin urmare, spre conștientizarea a ceea ce este comun și îi leagă pe toți*. Cine vrea să înțeleagă un lucru aduce deja cu sine niște legături apriorice cu acel lucru, o complicitate, o preînțelegere sau un acord preexistent cu obiectul cunoașterii

noastre. Gadamer dă exemplul oratorului obligat să pornească totdeauna de la un asemenea acord cu publicul său, dacă vrea să convingă, prin cuvinte și dovezi, într-o chestiune controversată. Numai cel familiarizat cu zestrea de noțiuni a unei științe descoperă și întrebările care o duc mai departe (p. 587). Iar disponibilitatea noastră de a asculta *noul* nu provine oare, de la *vechiul* care ne-a câștigat deja? (p. 522)

b. FRANȚA

Interpretările date istoriei au ele însele propria istoricitate: nu interpretăm oricum, precizează Paul Ricoeur (*Eseuri de hermeneutică*, 2 vol., traducere de Horia Lazăr și Ion Pop, Cluj, Editura Echinox, 1999)¹, ci cu scopul de a explica, de a prelungi și a menține vie tradiția din care facem parte. Este și motivul pentru care spunem că timpul interpretării aparține, oarecum, timpului tradiției. Deși e înțeleasă ca transmitere a unui *depositum*, tradiția moare dacă nu e interpretată în continuu. Moștenirile de acest gen nu sunt niște tezaure etanșezate, trecute din mână în mână fără a fi deschise. Dimpotrivă, ele se reînnoiesc chiar prin utilizările și reutilizările care, în aparență, par că le epuizează exemplaritatea, valoarea de model, zestrea de experiențe. Tradițiile trăiesc din interpretări succesive. Ricoeur caută, prin urmare, un *timp al sensului* care să încrucișeze cele două temporalități, cea care transmite și cea care reînnoiește. Ipoteza lui de lucru este că valențele acestui timp sintetic au ceva în comun cu constituirea semantică a simbolului, știut că dă sens prin mijlocirea altui sens. În semantica simbolului, sensul primar, literal, adesea fizic, trimite, indirect, la un sens figurat, spiritual, existențial. Simbolul spune mai mult decât pare că reușește la prima vedere. Or, problema lui Ricoeur este de a descifra raportul dintre *plusul de sens* și *încărcătura lui temporală*. Vizează, deliberat, un timp al simbolurilor și nu al miturilor pe motiv că funcția socială a celor din urmă nu epuizează bogăția de înțelesuri a fondului simbolic, susceptibilă de a fi refolosită într-o altă epocă, într-o altă „constelație“ de legende. Mai mult, aranjarea mitului sub formă de povestire presupune un început de raționalizare care limitează puterea de semnificare a simbolului. Plecând de la mărturisirea răului în cultura ebraică, Ricoeur discerne trei niveluri semnificante: nivelul primar al experienței păcatului; nivelul mitic, fabulatoriu, memorialistic al istorisirilor despre păcat; nivelul livresc, sacerdotal, al dogmatismelor mitologice. Ricoeur este convins că rezerva de sensuri a simbolurilor primordiale e mai bogată decât cea a simbolurilor mitice și cu atât mai mult decât cea mitologiilor raționalizante. Trecând de la simbol la mit și apoi la mitologie ne deplasăm de la un timp ascuns, incomensurabil, „necivilizat“ la un altul strict reglementat, uzat, sărăcit de semnificații. Vedem astfel că

¹ Textul de față a apărut ca recenzie, sub titlul *Mit și simbol în textele sacre*, în "Xenopoliana", X, 1-4/2002, p. 162-166.

tradiția înstrăinată de simbol și îndreptată către mitologia dogmatică se situează pe traiectoria acestui timp epuizat: devine moștenire, depozit, raționalizându-se. Orice tradiție își pierde puterile mitologizând simbolul. Ea nu se revigorează decât cu ajutorul interpretării dispuse să reia drumul în sens invers, de la timpul consumat la cel ascuns, primordial, cu alte cuvinte întorcându-se de la mit la simbol și la rezervele de sens ale acestuia.

Ricoeur pledează pentru accepția tradițională a hermeneuticii asociate cu exegeza, definind-o ca disciplină care își propune să înțeleagă un text începând cu intenția lui, cu ceea ce vrea acesta să comunice. Hermeneutica lui este, în felul ei, o genealogie, dar care nu ne duce la o origine temporală ci la un nucleu virtual de semnificații. Întemeiată pe fenomenologie (descrierea semnificațiilor implicate de experiență în general, fie că e vorba de experiența lucrurilor, a valorilor sau a persoanelor) ea pune în discuție atât conceptul de simbol cât și practicile de simbolizare, cu alte cuvinte niște limbaje care numesc ceva pe cale directă pentru a desemna altceva pe cale indirectă.

Studiul lui Ricoeur are ca punct de plecare noțiunile de sincronie și diacronie dezvoltate de Levi-Strauss în *Antropologia structurală*. Ce înțelegem, totuși, prin „structuralism“? Este o teorie care semnalează coduri culturale în măsură să traducă mesaje în termenii altor coduri dar și să exprime, în propriul lor sistem, impulsurile primite din partea unor sisteme diferite. Or, mitul tinde să se identifice cu un cod care reglementează schimbările în sensul perpetuării sale. Sistemul mitic și reprezentările pe care acesta le pune în mișcare servesc la stabilirea unor raporturi de omologie între condițiile naturale și cele sociale sau, mai precis, la definirea unei legi de echivalență între contraste semnificative, situate în mai multe registre: geografic, zoologic, botanic, religios etc. Pentru mitologia ebraică explicația structurală este, fără îndoială, lămuritoare dar reprezintă un strat expresiv de nivelul al doilea, subordonat surplusului de sens păstrat în fondul simbolic: mitul lui Adam, de exemplu, e secundar în comparație cu noțiunile de „pur“ și „impur“, conturate din experiența cultului și a penitenței. Ricoeur urmărește o *unitate de intenție*, o „luare împreună“ a elementelor entropice care certifică acea mentalitate aflată, bunăoară, la originea teologiei simbolice medievale. Oamenii din epocă nu confundau, arată Ricoeur, nici lucrurile nici planurile dar aveau pentru toate un numitor comun, un loc de contact al lumii profane și al celei sacre. Cum principala caracteristică a simbolului este polisemia, diversitatea de sensuri, el nu își poate îndeplini menirea decât numai într-o economie a ansamblului. Natura simbolizează orice, în orice cultură dar pentru cei din Evul Mediu ea nu transmitea nimic dacă nu își găsea prototipurile în Biblie. Simbolurile se manifestă, este adevărat, în afara gândirii logice, univoce dar, în același timp, numai în interiorul unei ordini care le limitează, le articulează și le disciplinează

semnificațiile. Analiza structurală nu poate decurge, crede Ricoeur, în absența înțelegerii hermeneutice a transferurilor de sens. În acest fel, sondarea structurilor nu e exterioară unei anchete care și-ar propune să gândească plecând de la simboluri.

Opoziția față de structuralism pleacă de la tendința acestuia de a considera textul în sine, fără ancorări în realitatea palpabilă. Ricoeur îi reproșează lui Levi-Strauss generalizările originare în analiza gândirii sălbatice care nu e atât exemplară cât mai mult extremă, la celălalt pol aflându-se, la fel de grăitoare, credința ebraică reînnoită la nesfârșit și conservată tocmai prin acceptarea propriei istoricități. Or, modelul structural poate fi extins dincolo de entitățile textuale, la toate fenomenele sociale, pentru că aplicația sa nu e limitată, crede Ricoeur, la semnele lingvistice, ci se face simțită la toate felurile de semne analoge cu cele lingvistice. Autorul descoperă veriga intermediară dintre modelul textual și fenomenele sociale chiar în noțiunea de sistem semiologic deoarece funcțiile semiotică ori simbolică, apărute din substituirea lucrurilor prin semne, nu sunt doar suprastructuri ale vieții sociale ci temelia ei autentică. Conform acestei funcții generalizate a semioticului, nu numai funcția simbolică este socială ci însăși societatea se manifestă ca fiind, inevitabil, una simbolică. Dacă urmărim această sugestie dată de autor trebuie să recunoaștem că explicațiile corelative, tipice modelului structural, sunt cu totul diferite de cele frecventate în modelul causal clasic, mai ales dacă interpretăm cauzalitatea în termenii lui D. Hume, ca pe o succesiune regulată de fapte anterioare și următoare, fără nici o legătură logică, internă, între ele.

A înțelege un simbol înseamnă a-l reageza într-o totalitate omogenă, mai vastă decât el, care „leagă“ universul simbolurilor dându-i consistența unei „lumi“. Uneori, autorul desfășoară valențele multiple ale aceluiași simbol pentru a-i proba caracterul inepuizabil. Alteori, încearcă să înțeleagă un simbol prin prisma altuia, conform analogiilor aplicate tuturor simbolurilor afine cu simbolul studiat. Altfel spus, vrea să înțeleagă simbolul cercetând manifestări conexe ale sacrului, cum ar fi ritul sau mitul. În sfârșit, un ultim mod de a-și apropia simbolistica constă în a arăta cum un același simbol unifică mai multe niveluri ale experienței sau ale reprezentării: exteriorul și interiorul, concretul și imaginabilul. După Ricoeur, a interpreta înseamnă a lăsa să apară o coerență. De fapt, vrea o conciliere între structuralism – care încerca să obiectiveze și să despartă gândirea subiectivă a cercetătorului de structura instituției investigate – și hermeneutica descalificată, până atunci, ca meditație cu vagi resorturi științifice. Structuralismul deține aici locul unei lecturi strict conjuncturale, „de escortă“, de intermediere. Ricoeur îl folosește ca explicație punctuală, limitată, a fenomenelor, urmând ca ulterior să își extindă deducțiile pe cont propriu, din aproape în aproape. „Conștiința validității unei metode nu se poate despărți niciodată de conștiința limitelor ei“,

sublinia Ricoeur. Pentru început, stabilește că, spre deosebire de știință care dă forma de eveniment nou unor structuri, gândirea mitică creează structuri bricolând reziduuri sau resturi de evenimente din reprezentările colective anterioare.

Sensul ținând de configurația celor relatate, gândirea mitică e prizoniera unor evenimente sau experiențe pe care le dispune și redispune fără încetare pentru a-și da un rost. Astfel se explică de ce societățile arhaice sunt atât de vulnerabile în fața neprevăzutului care le disturbă, instabilitatea sistemului totemic rezultând chiar din structura lui sincronică. Istoria mitului se înscrie deci, în lupta structurii contra evenimentului, în efortul de anulare a perturbărilor produse de factorii istorici prin transformarea trecutului într-o combinație de fapte ce se reflectă mutual. Sarcina de a articula timpul mitic, aflat în afara devenirii, cu ritmurile anotimpurilor și cu înlănțuirea generațiilor îi revine ritualului. El se pronunță asupra diacroniei însă face acest lucru tot în termeni de sincronie căci simplul fapt de a celebra echivalează cu schimbarea trecutului în prezent. Pentru înțelegerea Vechiului Testament hotărâtoare nu sunt clasificările sau nomenclaturile ci evenimentele fondatoare organizate în trei nuclee de sens: primul este Potopul, al doilea cuprinde faptele petrecute între eliberarea din Egipt și ajungerea în Pământul făgăduit, iar al treilea e centrat în jurul temei Unsului lui Dumnezeu și al misiunii lui David. După cum ușor se poate observa, suntem îndreptățiți să vorbim de un *primat al istoriei* în cultura vetero-testamentară, toate raporturile lui Yahve cu Israel fiind semnificate *prin* și *în* evenimente care nu au lăsat nici o urmă de teologie speculativă. Reinterpretarea de către fiecare generație a fondului de tradiții conferă înțelegerii istorice un caracter la fel de istoric și dă naștere unei dezvoltări constante ca semnificație dar dificil de proiectat într-un sistem sincronic. În gândirea ebraică reformularea istoriei în acord cu tradiția o ia totdeauna înaintea reevaluărilor intelectuale și teologice. Ar fi deci eronat să înțelegem mărturisirea de credință ebraică pe baza unor categorii prestabilite care, deși foarte obișnuite pentru noi, nu au de-a face cu acelea de la care poporul ales și-a ordonat propria-i gândire teologică. Miturile Facerii și Căderii – clădite pe un prim strat simbolic – nu își epuizează sensurile în aranjări omoloage cu cele sociale. Doar așa trebuie să înțelegem critica pe care Ricoeur o aduce structuralismului, opunând temporalitatea sincronică dar „fisurată“ a miturilor totemice temporalității neîntrerupte, mereu reinvestite cu sens, a miturilor ebraice.

În eseurile de față Ricoeur se referă și la noțiunea de *relație socială* unde fiecare individ nu numai că ține seama de reacția celuilalt dar își motivează comportamentul cu ajutorul unor simboluri și valori care nu exprimă obișnuințe private ajunse, cu timpul, notorii, ci reguli publice dintotdeauna. Găsește chiar niște apropieri între acțiunea socială și funcționarea limbajului: acțiunea nu are sens decât condusă de norme a căror menire este să

perpetueze un cod cultural. Sensul unei înclinări, de exemplu, depinde de sistemul de convenții care dă înțeles acestui gest. Împreună cu Clifford Geertz vorbește despre medierile simbolice gândite să structureze acțiunile colective în așa fel încât faptele individuale să se semnifice reciproc. Putem interpreta un comportament ca semnificând ceva în funcție de o anumită regulă simbolică, fără ca cea din urmă să implice ideea de constrângere. Normele doar ordonează acțiunea, o prefigurează, dându-i formă și înțeles. Înainte de a fi *interpretate*, simbolurile sunt *interpretante* ale conduitelor noastre.

O acțiune de mare relevanță dezvoltă niște semnificații actualizabile și în altă situație decât cea în care s-a produs gestul primordial. Cu alte cuvinte, înțelesurile unui eveniment depășesc condițiile sociale ale producerii sale și pot fi reiterate în alte contexte socio-istorice. Aici Ricoeur găsește prilejul de a sublinia caducitatea teoriei marxiste care vedea în suprastructura culturală efectul unei infrastructuri economice strict delimitate din punct de vedere istoric. Or, nu este oare o trăsătură fundamentală a marilor opere culturale faptul că ele transcend contextul apariției lor dovedind autonomia așa zisei suprastructuri? Din constatarea autonomiei deduce și definiția deosebit de nuanțată a ideologiei, mai întâi ca reprezentare integratoare și abia mai târziu ca mistificare a realității. În opoziție cu Marx, care o leagă numai de lupta de clasă, Ricoeur consideră că *ideologia este un fenomen de nedepășit al vieții comunitare*: societățile în care trăim au dintotdeauna o constituție simbolică, de regăsit în interpretări, imagini și reprezentări ale legăturii sociale înseși. Nu crede, așadar, în eventualitatea unei cercetări neideologice a ideologiei, care s-ar lovi de imposibilitatea de a atinge un moment zero al comunității, o realitate anterioară simbolizării „contractelor” sociale. În ciuda acestui scepticism, accentuează profilul ideologiei comparând-o, în aspectele ei secundare, cu un fenomen atât de apropiat ei în manifestările lui primare: utopia. Ideologiile aparțin claselor dominante, fiind contestate de clasele dominate sau în ascensiune, mai înclinate către utopie. Ideologiile privesc înapoi, utopiile privesc înainte. Ideologiile se acomodează cu realitatea, o legitimează, utopiile o neagă, o distrug.

Potrivit lui Ricoeur, a deconstrui un mit înseamnă a readuce logica acțiunii sale în propria-i sferă de validitate, îndepărtând-o de semnificațiile ei ontologice, teologice. În plus, autorul operează o distincție între *demistificare* și *demitologizare*. Prima e tot una cu a recunoaște mitul ca ficțiune și a renunța la el. A doua pretinde recunoașterea mitului ca mit în vederea eliberării fondului simbolic pe care acesta îl deține dar nu îl valorifică. Demitologizarea mai cere să descoperim distanța ce desparte cultura noastră și aparatul ei noțional de cultura în care s-a exprimat prima oară ritul sau gestul adoptat de noi. Prin urmare nu definim mitul ca simplu negativ al științei ci recunoaștem în el o modalitate de a invada și

a „mundaniza“ lumea de dincolo cu realități familiare, tangibile. Demitologizarea restituie mitului intenția inițială, fiind animată de dorința de a-i înțelege mai bine un text și a-l interpreta, adică a raporta reprezentările lui obiective la înțelegerea de sine care se arată și, totodată, se ascunde în el. Demitologizăm doar în conformitate cu intenția mitului, care vizează mai multe decât recunoaște formal. Mitul nu exprima, în opinia lui Marx, decât proiectarea puterii umane într-o lume de dincolo fictivă. Dimpotrivă, filosoful francez vede în el procesul de luare în stăpânire de către om a originii și finalității lui prin mijlocirea sus-numitei mundanizări a religiosului, urmate, în ordine, de o anumită distanțare de sine, obiectivare și, mai apoi, reasumare.

Acestea sunt numai câteva din subiectele discutate în cele două volume propuse acum publicului român. Cu siguranță că parcurgerea lor va oferi cititorului – poate mai avizat decât noi – și alte prilejuri de meditație, evident, în funcție de preocupările fiecăruia.

II. ISTORIE ȘI NARAȚIUNE

a. FRANȚA

Într-o lucrare apărută în 1983, *Nouveau discours de recit*, Gérard Genette vedea povestirea ca mod de reprezentare a istoriilor, adăugând însă distincția dintre evenimentele povestite și discursul care le povestește: story/discourse, events/text, fabula/discorso. Conștientiza însă faptul că analiza textului narativ ne poate da informații în legătură cu ordinea în care se presupune că s-ar fi petrecut evenimentele, dar care poate fi diferită de ordinea prezentării lor¹. În cazul istoriei, se recomandă luarea în considerare a trei nivele de cercetare: *istoria* așa cum a fost ea la modul concret, *referința*, cu alte cuvinte acele aspecte din trecut pe care le luăm ca probe ale viitoarei demonstrații și, în cele din urmă, *discursul*, punerea datelor strânse într-o povestire plauzibilă². Această compartimentare ține cont de dubla obligație a istoricului, de a se baza pe o documentație verificabilă, pe urmele lăsate de trecut în texte, și de a da acestor date forma unei istorii³. Relațiile dintre *timpul istoriei* și *timpul povestirii* pot fi urmărite din trei puncte de vedere: raportul dintre ordinea faptelor povestite și ordinea prezentării lor; raportul dintre durata evenimentelor povestite și lungimea povestirii care le este consacrată; raportul dintre numărul de recidive ale unui tip anume de eveniment și numărul menționărilor lui în cadrul povestirii⁴. Contrar aparențelor, numărul textelor în care ordinea evenimentelor petrecute și ordinea așezării lor în povestire coincid în mod strict nu este foarte mare⁵.

Intriga desemnează ansamblul combinațiilor prin care unele evenimente sunt transformate *în* istorie sau, în mod corelativ, o istorie este extrasă *din* evenimente. Intriga este mediatorul dintre eveniment și istorie, esența ei fiind *inteligibilitatea*. Este procedeul mental de „luare împreună”, de relaționare a unor acțiuni umane care, altfel se dovedeau a fi eterogene, discordante, lipsite de înțeles. Ceea ce înseamnă că un fapt anume devine eveniment numai dacă poate contribui la înaintarea unei istorii. Căci evenimentul nu este doar ceva ce s-a întâmplat, ci și o componentă narativă⁶. Adversarii istoriei – povestire au o

¹ Oswald Ducrot, Jean Marie Schaeffer, *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului*, București, Editura Babel, 1996, p. 152.

² *Ibidem*, p. 158.

³ *Ibidem*

⁴ *Ibidem*, p. 459

⁵ *Ibidem*

⁶ Paul Ricouer, *De la text la acțiune*, Cluj, Echinoc, 1999, p.14.

noțiune naivă despre aceasta, văzând-o numai ca însușire dezlânată de evenimente. Nu îi recunosc decât caracterul ei *episodic*, ignorându-i aspectul *configurat*, cel care constituie baza raționalității sale. În același timp, se nesocotește distanța pe care povestirea o instaurează între sine însăși și experiența vie. Viața e trăită, istoria este doar povestită⁷. Narațiunea istorică trebuie să recompună firul unor întâmplări trecute, astfel încât se spune că fabula, schema de inteligibilitate propusă cititorului, ar imita conjunctura istorică relatată de istoric. Acest demers recuperatoriu ilustrează, destul de grăitor, *funcția referențială* a intrigii, aspirația ei de a reda realitățile istorice cât mai fidel posibil, ca și cum am fi fost la fața locului. Și reușește configurarea, ordonarea cronologică și spațială a unor experiențe temporale inițial confuze, împrăștiate, contradictorii, cu ajutorul unor subspecii ale genului epic: simbolul, mitul, legenda, memoriile ori discursul istoric modern⁸. Mai pe scurt, intriga este o sinteză a eterogenului, a evenimentelor disparate, aparent fără înțeles⁹. Englezii îi spun *emplotement*, francezii *la mise en intrigue*. Această perspicacitate a povestirii a mai fost numită *funcție modelizantă*, deoarece dă contur acțiunilor de la bun început, le pune într-o ordine care este deja, în sine, purtătoare de cauzalitate, evenimentele care urmează părănd, eronat desigur, că explică evenimentele care le-au precedat cronologic dar care, în realitate, nu le-au influențat și din punct de vedere cauzal. De exemplu una din prejudecățile marxiste postula că starea economiei o reflectă pe aceea a culturii, o perioadă de dezvoltare economică determinând o cultură strălucită, iar o epocă de criză provocând o cultură pe măsură, decrepită. Or, remarcabila afirmare a culturii spaniole în secolul XVII tocmai pe fundalul decăderii economice a marelui imperiu creat de Filip II probează ideea că simpla succesiune cronologică dintre două fenomene nu este, obligatoriu, și una cauzală. În timp ce faptul istoric este construit, cel mai adesea, în mod echilibrat de către specialiști, problemele de interpretare apar în cazul faptului memorabil, unde cauza ori efectul cunoaște o sensibilă supraevaluare. Pentru omul obișnuit, străin de etica profesională a istoricului, tentația de a explica totul în grabă, monocausal, de a mări importanța unui amănunt aleatoriu este foarte mare.

Despre narațiunea istorică spunem, de obicei, că se referă numai la fapte reale și nu la cele fictive. Este una din naivitățile pozitivismului de secol XIX, căci diferențele dintre realitate și ficțiune sunt problematice și neconvingătoare. De fapt, esența istoriei stă dincolo de distincțiile mai sus amintite. Este absolut nefondat, spunea Jorn Rusen, să consideri

⁷ *Ibidem*, p.15.

⁸ *Ibidem*, p. 17.

⁹ *Ibidem*, p. 21.

ficțiune ceea ce nu este un fapt databil, atestabil. Pe de altă parte, Ricoeur arată că istoria se apropie de ficțiune prin faptul că ea configurează, adică dă contururi unor intrigi pe care documentele le autorizează sau nu, *dar pe care nu le conțin, la modul propriu, niciodată*.

Este deja un truism să repetăm că istoria este o știință care nu are contact direct cu propriul obiect de cercetare, trecutul, așa cum se întâmplă în cazul biologiei, chimiei, medicinei. Ea nu dispune decât de rămășițe de trecut, de așa-numitele documente, pornind de la care ne imaginăm, de pildă, viața de toate zilele în Franța lui Ludovic al XIV-lea. Cu mențiunea că folosim verbul „a imagina” în sensul de reconstituire, de retrospectivă, nu de ficționalizare. Cu alte cuvinte, istoria și ficțiunea se raportează la lumea pe care vor să o reconstituie în maniere foarte asemănătoare. Nu pentru că trecutul ar fi ireal, absent, însă realul trecut este, în sensul propriu al cuvântului, prea puțin verificabil¹⁰, forțându-ne să apelăm la inferență: operație logică prin care acceptăm o judecată a cărei valabilitate nu este verificată direct, doar în virtutea legăturilor pe care ea le are cu judecăți, considerate ca fiind adevărate. Pentru Paul Ricoeur, imaginația nu derivă din percepție ci din limbaj¹¹. Cum imaginea înseamnă a ne juca cu virtualitățile, Ricoeur arată că imaginația este o *extindere de sens* a domeniului metaforei sau oricărei alte figuri de stil care exprimă un registru al existenței în termenii altuia, echivalându-le¹². Un exemplu, de acum celebru, este metafora utilizată de Mihail Kogălniceanu, în august 1848, la Cernăuți, pentru a argumenta necesitatea unirii Moldovei cu Țara Românească: „cheia bolții fără care s-ar prăbuși tot edificiul național”. Un deziderat politic era tradus în termeni arhitecturali pentru ca oamenii de atunci să-și poată reprezenta cu exactitate importanța unirii prin asociere cu cel mai cunoscut element de rezistență al construcțiilor, cheia de boltă. Imaginația retrospectivă cu care lucrează istoricul este mai degrabă o *metodă* decât un *conținut*, ea fiind operația prin care comparăm și apropiem două realități aparent neasociabile¹³. Comparând două epoci istorice, noi avasăm în cunoașterea trecutului: nu trebuie să uităm că nu ne formăm imagini decât în măsura în care le intuim, le înțelegem puțin, înainte de a le aprofunda .

Povestirea se prezintă ca o înlănțuire de vorbe prin care se constituie o comunitate de cultură, cu sprijinul ei această comunitate interpretându-se pe sine pe cale narativă. Povestirea nu este însă autoexplicativă. Ea conține un amestec de *întâmplător* și *acceptabil* care pretinde întrebări suplimentare. Întrebarea pusă îndeobște de copilul care ascultă o poveste, „și după

¹⁰ *Ibidem*, p.18.

¹¹ *Ibidem*, p.203.

¹² *Ibidem*, p.205.

¹³ *Ibidem*, 204-203.

aceea?” – reflectând fascinația pentru simpla succesiune a faptelor – este înlocuită, la nivelul adultului, de preocuparea pentru cauze, motive, corelații¹⁴.

Anumite *acțiuni* ale oamenilor din alte epoci devin *evenimente* deoarece, metaforic vorbind, își întipăresc amprenta asupra timpului, altfel spus lasă „urme” de ordin material sau scriptic pe baza cărora istoricii reconstruiesc trecutul ca și cum ar rezolva un *puzzle*. Dar cum s-ar putea întipări un eveniment pe ceva temporal, deci abstract, și nu pe ceva material, spațial? Explicația este următoarea: timpul social nu este numai ceva care trece, el este și locul unor efecte durabile, al unor configurații persistente, de multe ori, chiar prin povestire. O acțiune lasă o „urmă” atunci când contribuie la apariția unor astfel de fabule, devenite, mai târziu, documente ale cercetării istorice. Înainte de a fi obiecte de studiu, sub numele de „evenimente”, faptele oamenilor se produc pur și simplu, ca o piesă de teatru în care actorii nu cunosc scenariul. Acesta este propus, retrospectiv, de istoricii care aleg elementele semnificative pentru a le pune în intrigă. Cucerind Roma în 476 d. Chr. Vizigoții nu aveau de unde să știe că peste sute de ani succesul lor avea să fie investit cu titlul de sfârșit al Antichității.

Istoria nu este, la început, decât suma „urmelor” scăpate de sub controlul celor care le-au produs, poate involuntar, pe pergament, piatră sau orice alt obiect, și care nu au avut de unde să știe ce înțelesuri vor căpăta în timp, sub condeiul istoricului¹⁵. Dacă trecutul imediat reprezintă ceea ce s-a întâmplat și este încă actual, oarecum, la modul amintirii primare, încrustată în experiența prezentă¹⁶, trecutul îndepărtat este conservat prin însușirea unei tradiții, sub autoritatea anonimă a obiceiurilor transmise¹⁷. Așa cum fiecare dintre noi se identifică deja cu istoria povestită despre sine însuși, la fel se întâmplă cu orice societate, cu deosebirea că aceasta se revendică de la fapte care nu au trăit decât în memoria cercului restrâns al fondatorilor și nu mai constituie amintirea directă a nimănui. În consecință, prezentul fiind un aspect al timpului unde se face schimbul între așteptare și memorie, existența noastră, istoricește finită, este determinată de acea autoritate a lucrurilor moștenite care ne influențează comportamentul¹⁸. De aici reiese *funcția ideologică, identitară* a narațiunii, capacitatea ei de a face legătura între noi și acel evenimentul cu valoare inaugurală (de exemplu, ziua de 10 mai 1866, ca început al regimului monarhic de la noi), care constituie

¹⁴ *Ibidem*, p.167.

¹⁵ *Ibidem*, p.182-183.

¹⁶ *Ibidem*, p.245.

¹⁷ *Ibidem*, p.311.

¹⁸ *Ibidem*, p.245, 324.

obiectul credinței întregului grup¹⁹. Și pentru că, de regulă, uităm acele origini pe care pe care nu le putem identifica cu începuturile controlabile ale istoriei noastre, funcția *etiologică* (relatează cum s-a născut un lucru, o ființă, un oraș, o țară; cel mai bun exemplu este legenda lui Dragoș Vodă care, urmărind zimbrul, avea să întemeieze statul moldovean medieval) se prelungește întrucâtva în *funcția nomică* (impune niște norme, reguli și valori de respectat) a mitului, în ipostaza lui prescriptivă, de lege, nu de povestire oarecare²⁰.

Considerând că sentimentul de culpabilitate este un mijloc specific de care se servește civilizația pentru a-și ține în șah agresivitatea, Ricoeur subliniază funcția *eufemizantă* a culturii și, implicit, a narațiunii în stare: a) să diminueze remușcărilor, încărcătura afectivă a sacrificiilor făcute; b) să ne împace cu erorile pe care le prezintă ca inevitabile; c) să ne dea compensații, să ne consoleze pentru pierderile asumate²¹. Eufemizarea nu acționează aici ca un drog ci, dimpotrivă, dovedește un dinamism prospectiv care, folosindu-se de imaginație, vrea să amelioreze situația omului în lume.

Potrivit lui Paul Ricoeur, a vorbi de identitatea unui individ sau a unei comunități implică ideea de a răspunde la întrebarea „cine a făcut acțiunea cutare ?” Și răspundem dând numele făptașului. Dar care este suportul numelui propriu ? ce anume îl justifică în calitate de agent istoric ? Răspunsul nu poate fi decât unul narativ: X cel care... A răspunde la întrebarea „cine?” spunea și H. Arendt, este același lucru cu a depăna povestea unei vieți²². Identitatea lui „cine” nu este decât o *identitate narativă*²³. După Marcel Proust, identitatea narativă e o constituentă a sinelui, ea folosind *schimbarea* în numele unei relatări cât mai coerente a propriei vieți. Așa cum analiza literară a autobiografiilor o arată, istoria unei vieți îndură infinite refigurări, prin toate istoriile veridice ori fictive pe care cineva le spune despre el însuși²⁴.

Or, o viață examinată, autoexaminată este în mare parte un curriculum epurat, cosmetizat, mulțumită efectelor catartice, terapeutice ale povestirilor adevărate sau inventate, puse la dispoziția noastră de cultura din care facem parte. Individul și comunitatea se comportă la fel, acceptând asemenea relatări-tip ca și cum ele ar fi, pentru ambii, niște istorii trăite efectiv. Bunăoară, noi trăind într-o cultură politică democratică credem deseori că e bine

¹⁹ *Ibidem*, p.363.

²⁰ *Ibidem*, p.325.

²¹ *Ibidem*, p.119.

²² Idem, *Temps et récits*, tome III, Paris, Editions du Seuil, 1984, p.442.

²³ *Ibidem*, p.443.

²⁴ *Ibidem*.

să ne înfrumusețăm amintirile, găsimu-ne cu orice preț antecedente de luptători anticomuniști. Asemenea povestiri se substituie sincopelor din istoria personală, deopotrivă neinteligibile și insuportabile, propunându-ne o istorie coerentă și convenabilă nouă, în care subiectul își recunoaște și își acceptă sinele. Totul e corecție, rectificarea continuă, istoriile vieții reieșind din corijarea și readaptarea unor povestiri preexistente²⁵. Acest raport circular apare cel mai bine din istoria evreilor: comunitatea istorică numită „popor ales” care își extrage continuitatea imaginii de sine chiar din receptarea, mereu înnoită, a textelor produse de el însuși.

Identitatea narativă nu este stabilă și fără falii. Dimpotrivă, se întâmplă ca același incident să compună intrigi diferite sau ca un subiect să își plaseze viața în conjuncturi deosebite de la un interviu la altul. Asemenea variații destabilizează această identitate, făcând ca povestea vieții să devină o chestiune de încredere: „Cine credeți că sunt eu?”, i-a întrebat Iisus pe discipoli²⁶. Practica povestirii este și un exercițiu de gândire care ne deprinde să locuim lumi străine nouă. Deși este o metodă de a acționa asupra realului, povestirea exersează mai mult imaginația decât voința.

Narativitatea are dimensiuni normative, evaluative, prescriptive. Pe scurt, exercită o *funcție etică*. Strategia de persuasiune pusă la punct de narator vrea să impună cititorului ori ascultătorului o viziune despre lume care nu e niciodată moralmente neutră și care, mai degrabă, induce o nouă evaluare a lumii, a cititorului însuși²⁷. Povestită de făptași, înlăturarea unui rege incapabil capătă conotații etice chiar din aspectele de factură utilitară, din simpla criticare a ineficienței acestuia. Se ating astfel trei obiective: a) justificarea loviturii de stat; b) dezimplicarea afectivă a complotiștilor, distanțarea lor ulterioară față de eveniment, dezinvestirea etică a acțiunii lor; c) scopurile o dată atinse, lezmaiestatea revigorează, paradoxal, valorile temporar încălcate, în special ideea de loialitate.

Conștiința istorică se bazează pe forța prezentului, mai precis pe două calități ale acestuia: a) caracterul său *practic*, orice inițiativă actualizând o competență, o zestre de precedente istorice; b) caracterul lui *dialogic*, rezultat din întâlnirea, din trăirea împreună a generațiilor de tineri, maturi și vârstnici care își transmit reciproc, aici și acum, experiențele de viață²⁸. În acest context, povestirea îndeplinește și o *funcție mediatoare*, prin intermediul ei

²⁵ *Ibidem*, p.444.

²⁶ *Ibidem*, p.446.

²⁷ *Ibidem*, p.447.

²⁸ *Ibidem*, p.459.

transmițându-se tradițiile comunitare²⁹, istoria unor fapte memorabile. Moștenirile sunt duse mai departe, în principal, pe cale lingvistică, căci limbajul cu care definim o realitate înmagazinează atât întregul bagaj de cunoștințe, simboluri și credințe comune, cât și regulile pe baza cărora le descifrăm și respectăm³⁰. În multe cazuri, cuvintele-cheie ale unei societăți – „mântuire” în Evul Mediu, progres ori „națiune” în epoca modernă – dețin un dublu statut: de *simptome*, dar și de *factori ai schimbării*, căci însuși faptul de a accede în verbiajul curent contribuie la producerea, la difuzarea și consolidarea transformărilor sociale pe care le denumesc (Reinhart Koselleck)³¹. Noțiunea de tradiție ne obligă să recunoaștem că nu suntem niciodată în poziție de inovatori absoluți, ci mai tot timpul în situația de moștenitori. Suntem conduși de tradiție înainte de a o putea judeca noi înșine, deoarece ea subzistă datorită limbajului care ne precede întotdeauna și care conține lucruri spuse deja cu mult înainte de apariția noastră ca ființe sociale³². Apărută din fuziunea *tradiției* cu *datoria* de a o continua, ideea de *moștenire* probează eficiența istoriei, posibilitatea noastră de a crește din trecut, de ne dezvolta continuându-l; de a-l moșteni așa cum, spune Ricoeur, fructul continuă floarea³³. Istoria funcționând în prezentul istoric cu titlul de experiență comună, „de veacuri” cum se spune, trece drept criteriu al adevărului, deseori invocat în spațiul public³⁴.

Evreii sunt cei care au elaborat o *teologie a tradițiilor*, conturată din integrarea progresivă a diverselor povestiri despre origini diverse într-o narațiune fluentă, care ajunge la o primă formă în faza celor dintâi revelații yahviste. Cazul Israelului ne interesează în măsura în care mediul său narativ se dovedește a fi principalul vehicul al mărturisirilor de credință. Este adevărat, ni se poate reproșa că în prima parte a Bibliei sunt și secvențe non-narative cum ar fi legile. Dar răspundem că aceste legi nu au fost incluse decât cu prețul narativizării momentului legislativ. Primirea celor zece porunci de către Moise, pe Muntele Sinai, era transformată în eveniment demn de a fi rememorat și integrat, cu vremea, în „istoria poporului ales”. Replica pe care narativitatea o dă aporiilor timpului constă nu atât în rezolvarea lor cât mai ales în faptul de a le pune la lucru. Ajunși în acest punct, ne este ușor să facem legătura între tradiție și narațiune³⁵, să realizăm că gândirea istoriei cu ajutorul povestirii contribuie la

²⁹ *Ibidem*, p.464.

³⁰ *Ibidem*, p.458-459.

³¹ *Ibidem*, p.376.

³² *Ibidem*, p.376.

³³ *Ibidem*, p.428.

³⁴ *Ibidem*, 412, 421.

³⁵ *Ibidem*, p. 464.

reconfigurarea timpului³⁶. Tradiția semnifică așadar faptul că distanța temporală care ne separă de trecut nu este un interval mort, ci o transmitere generatoare de sensuri, de adevăruri posibile³⁷. E o dialectică între eficiența istoriei pe care o suportăm încă și receptarea, asumarea ei în mod deliberat, în ipostaza călătoriei prin timp, mai precis, a *timpului traversat*, cum spunea Marcel Proust. *Tradiției transmise*, duse mai departe de la o generație la alta (P.Ricoeur), îi corespunde, tema *distanței temporale* (Hans Georg Gadamer), pe care istoriografia o pune între trecut și prezent, dar fără ca aceasta să însemne o separare irevocabilă ci un *proces de mediere*³⁸, de reinterpretare și, în special, de *înțelegere* a textelor sacre ori a cutumelor lăsate de predecesori, tocmai prin încercarea de a le pune în practică, de a le îmbogăți, de a le reactualiza astfel sensurile. Altfel spus, tradițiile rezistă atâta vreme cât se manifestă ca filosofii aplicate. Perceperea istoriei ca *timp traversat* se opune atât ideii de *timp revolut*, abolit, cât și aspirației romantice către contemporaneitatea integrală a trecutului, prezentului și viitorului.

Grație funcției mediatore a povestirii, abuzurile de memorie sunt abuzuri de uitare. Dar înaintea abuzului există *utilizarea*, respectiv caracterul fatalmente selectiv al narațiunii. O povestire exhaustivă nu este posibilă, omisiunile fiind inevitabile. Or, strategiile uitării se bazează pe această neputință, căci putem povesti totdeauna altfel, suprimând, deplasând accentele, așezând și reașezând protagoniștii, contextul și contururile acțiunii. Trecând de la constituirea identității personale la cristalizarea identității comunitare, aceea care structurează legăturile noastre de apartenență, pericolul major, la capătul parcursului, se află în mânăuirea istoriei autorizate, impuse, celebrate. Motivul? În istoriile oficiale activează o formă contorsionată a uitării, ivită din aceea că actorii sociali sunt deposezați, de către puterea politică, de puterea originară de a povesti ei înșiși³⁹. Căutând să recuperăm acest drept la povestirea autonomă o dată cu sfârșitul unor regimuri represive, regăsim acele formule de sprijin pe care memoria fiecăruia le poate găsi în memoriile celorlalți care, pe de o parte, ne ajută să povestim într-un mod convenabil tuturor, iar pe de alta ne autorizează spusele, ne confirmă ca povestitori⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*, p.466.

³⁷ *Ibidem*, p.399-400.

³⁸ *Ibidem*, p.398.

³⁹ Idem, *Memoria, istoria, uitarea*, Timișoara, Editura Amarcord, 2001, p.540.

⁴⁰ *Ibidem*, p.541.

b. GERMANIA

Timpul a fost din totdeauna văzut ca un pericol pentru stabilitatea relațiilor interumane, mereu pasibile de a fi aruncate în coșmarul incertitudinii¹. Și cum cea mai radicală amenințare a timpului este, fără îndoială, *moartea*, narațiunea apare omului ca una din cele mai bune exorcizări, acționând ca interpretare și, oarecum, ca neutralizare a acestei solicitări extreme, implacabile, a duratei. Iar istoria este povestirea model cu care depășim neliniștile dându-ne modele de interpretare readaptabile vremurilor. Ea transcende ideea de mortalitate, lărgind orizontul de semnificații al evenimentelor dincolo de puterea de cuprindere a unui singur individ. Ajungem astfel la marele adevăr al povestirilor din „O mie și una de nopți” sau „Decameronul” unde personajele știu că a istorisi înseamnă să îndepărtezi moartea: narațiunea este deci, o demortificare simbolică a vieții.

În ceea ce privește narațiunea istorică, teoreticianul german Jorn Rusen („Studies in Metahistory”, 1993) îi atribuie trei trăsături care o individualizează: a) narațiunea istorică este legată de mediile memoriei; ea mobilizează acele fapte istorice încrustate în respectivele medii, astfel încât prezentul să devină inteligibil iar așteptările viitorului realizabile; b) narațiunea istorică organizează unitatea internă dintre trecut, prezent și viitor cu mijlocirea ideii de *continuitate*, care adaptează cunoașterea precedentelor semnificative la intențiile și speranțele omului; c) narațiunea istorică servește la conservarea identității sociale a autorilor și cititorilor /ascultătorilor săi în deplină colaborare cu aceeași idee de continuitate, cea care trebuie să ne convingă de perenitatea noastră în ciuda oricăror prefaceri.

A avea conștiința timpului este tot una cu a putea să povestești despre el. Narațiunea este, potrivit gândirii germane actuale (Hans Georg Gadamer cu lucrarea „Adevăr și metodă” fiind doar cel mai cunoscut exemplu), un construct discursiv pe baza căruia conștiința istorică își îndeplinește funcția de ghidare a vieții practice. Această competență, „making the sense of the past” cum o numește Rusen, se divide în alte trei abilități, ușor definibile în termenii celor trei caracteristici ale narațiunii: formă, conținut, funcție. Gândindu-ne la *conținut* putem vorbi de competența conferită de experiența istorică, referindu-ne la *formă* invocăm de fapt funcția de interpretare a istoriei și, în cele din urmă, căutând *funcția* nu găsim altceva decât capacitatea de orientare istorică. *Experiența* ne învață cum să privim trecutul, cum să-i sesizăm particularitățile, cum să decelăm ceea ce desparte o epocă de alta, ceea ce îndepărtează trecutul de prezent. *Interpretarea* ne asigură abilitatea de a lega într-o sinteză coerentă diferențele de mai sus, eliminând orice asperitate în numele nevoii de sens. *Orientarea* articulează identitatea individuală sau colectivă în funcție de cunoașterea istorică

¹ Recenzia cărții lui Jorn Rusen, *Studies in metahistory*, a apărut sub titlul *Despre narațiune ca experiență a timpului*, în "Xenopoliana", X, 1-4/2002, p. 173-183.

și mai ales de transformările aduse de timp. Cu alte cuvinte, ne deprindem să a) să facem diferența între „noi” și „ceilalți”, b) să interpretăm acomodând aceste incongruențe, adică găsim-le, prin povestire, un punct de intersecție, c) să dăm interpretării un scop, o aplicare în practică.

Teoreticienii urmăresc strategiile culturale care dau un înțeles sau altul experiențelor temporale ale lumii umane. Raportându-se la constante antropologice prin lentila cărora investighează semnificațiile date de oameni relației lor cu timpul, Jorn Rusen arată că principala noastră ipostază este aceea de *homo narrans*: interpretarea contingențelor, accidentelor și traumelor din istorie se face spunând o poveste.

În centrul preocupărilor lui Jorn Rusen se află noțiunea de conștiință istorică (*historical consciousness*), din care încearcă să extragă *nu o istorie a istoriografiei ci una a modalităților de înscriere în durată*, a felurilor de a ne trăi, recunoaște și accepta istoricitatea. După Jorn Rusen, istoria societăților este, în esență, istoria actelor de interpretare și de simbolizare, în cursul cărora se realizează o lectură a lumii și a propriei identități. Urmărește, așadar, un mecanism de autodesemnare simbolică, aflat la originile oricărui fapt din istoria culturii, sau cum spunea el însuși într-un alt context, „to understand the understanding of time (...) as a means for empirical research, mainly in intercultural comparison”.

Timpul este o dimensiune fundamentală a vieții noastre dar fiind tulburat de contingențe firul său nu poate fi urmărit decât în funcție de specificul cultural al societății analizate. Și, în plus, nu există nici o orientare culturală care să nu subziste fără o fără o complexă întrepătrundere între așteptare și memorie. Știm că *istoria*, așa cum o înțelegem astăzi, nu poate fi reperată în toate culturile și nici în toate epocile. Dar întotdeauna omul și-a dorit să conceptualizeze *timpul*, distingându-i dimensiunile trecute, prezente și viitoare. Mai mult, în orice cultură experiența timpului este tradusă într-o matrice de semnificații (*pattern of significance*) care face schimbarea inteligibilă, acceptabilă, ghidând astfel activitățile sociale. Urmărindu-le, înțelegem, indirect însă, ce schimbare contează și cum anume se impune în mintea umană, în fricile, speranțele și amintirile noastre, grație unor gesturi, meditații sau atitudini care nu au ca primă finalitate gestionarea relației dintre om și istorie. În toate societățile, *povestirea* a fost cea practică de ordin cultural care procura interpretările necesare identității sociale, împăcării cu noi înșine, în așa fel încât însăși contingența – definită de Rusen drept ceva petrecut „by chance”, „occurent by accident”, „being out of order”, „beyond a pattern of meaning” – să devină purtătoare de sens, *semnificantă* a dezideratelor colective dintr-un moment istoric anume. Prin intermediul *narațiunii* care selectează și omite, integrează și dă sens, gândirea domină hazardurile istoriei și toate acele provocări care

perturbă nevoia de a ne reprezenta scurgerea anilor cât mai rațional sau mai consolator cu putință. Narațiunea mediază experiența umană a timpului, descoperindu-i scopuri și valori cu ajutorul cărora capturează fluiditatea duratei în secvențe bine delimitate, cu veleități de explicații ultime, suficiente lor înșile (*shape of time*). În societățile arhaice această aspirație spre explicații totale s-a concretizat în extinderi ale individului la dimensiuni cosmice, atotcuprinzătoare, expiatorii, atemporale dacă nu anacronice. În epoca modernă însă, locul cosmologiilor a fost luat de istorii universale care dau curs ispitei totalizante doar la nivel sub lunar, dar fără a ezita să apeleze la recuzita retoricii de tip eshatologic.

Jorn Rusen fixează centrul de greutate al demonstrației sale la intersecția *experienței* de viață cu *interpretarea* acesteia. Considerând că nu există întâmplare căreia să nu-i găsim semnificații pentru mai târziu, el caută în aceste fabule *intenționalitatea*, acel amestec, greu sesizabil, de prejudecată și premeditare, care ne ghidează discret memoria, intuițiile, expectativele.

Narațiunea este una din modalitățile de a face față timpului, de a cădea la învoială cu evenimentele, de a negocia niște concluzii care să salveze imaginea de sine și compatibilitatea noastră cu istoria următoare. Propunând o tipologie a regimurilor temporale Rusen remarcă, în primul rând, o dimensiune *mitică*, divină a timpului, strict separată de cea umană, de viața de zi cu zi; în al doilea rând o dimensiune *istorică*, a șirurilor de fapte și a seriilor cauzale, împărțită și ea în narațiuni tradiționale, exemplare, critice și genetice; în treilea rând, o dimensiune *alegorică*, rezumată în formula *historia magistra vitae*, cu rosturi pedagogice, valabile oricând și de aceea văzută ca extra-temporală; în al patrulea rând, o dimensiune *mistică*, de sfârșit al vremurilor, unde primele trei se combină, dar nu într-un „meta-temporal moment” ci în ideea de *Kairos*, când transcendența se întrupează într-o situație istorică bine determinată (încarnarea lui Dumnezeu-Tatăl în fiul său Iisus, entuziasmul adus de o revoluție etc).

Primele două registre, mitic și istoric, trezindu-i interesul în mod special, Jorn Rusen vine cu alte precizări. Bunăoară, vede sentimentul religios al timpului în trei variante: a) timpul *eshatologic*, care face ca sfârșitul istoriei sacre să depindă, paradoxal, de fiecare act al istoriei profane, punând în relație de filiație sau de semnificant-semnificat epoci inițial izolate una de alta din punct de vedere cronologic; modul cum Vechiul Testament îl anunță pe cel Nou exemplifică destul de bine puterea de semnificare a unei narațiuni care, prin intermediul analogiei, poate conferi unui singur fapt, crucificarea, o capacitate de simbolizare transculturală, unificatoare; b) dacă sensul eshatologic nu se opune timpului care l-a precedat, existând o bună mediere între ceea ce a fost înainte și ceea ce a urmează, între istoria oamenilor și cea a zeilor, sensul *apocaliptic* aduce o ruptură netă a timpului divin de cel

prozaic; c) atunci când apocalipticului i se dau înțelesuri mundane putem vorbi de simțul *imediat* al timpului, în care devenirea este stopată în așa fel încât legătura dintre „înainte” și „după” este tăiată, la fel ca și conexiunile cu alte evenimente; ruptura este ținută minte și primește sens din ea însăși, din unicitatea ei, fiind prezervată și reiterată grație comemorărilor. În cazul dimensiunii istorice Rusen subliniază faptul că funcția orientativă a narațiunii se realizează în patru ipostaze (tradițională, exemplară, critică, genetică) corespunzătoare, fiecare în parte, celor patru condiții pe care autorul le consideră indispensabile acordului cu noi înșine, persistenței eului: afirmarea, regularitatea, negarea, transformarea.

Narațiunile tradiționale păstrează memoria originilor. Ele constituie prezentul vieții sociale, continuitatea ca permanență a organizării sociale inițiale, identitatea prin afirmarea, recunoașterea vechilor coduri cu care societatea se autodefineste și, de ce nu, sensul timpului ca simț al eternității. Sunt povestiri fondatoare, genealogice, integratoare, legitimante, jubiliare, limitate ca și conținut empiric, spuse de unii altora în ideea de a verifica soliditatea relațiilor interpersonale, acea *togetherness* – a fi împreună – de care vorbește Rusen. Atunci când se prezintă sub forma unor tradiții sublimate în comportamentul social, conștiința istorică implică obligația de a reitiera evenimente instauratoare și de a dovedi astfel forța unificatoare a valorilor religioase sau morale.

Narațiunile exemplare perpetuează memoria acelor cazuri particulare care ilustrează reguli cu caracter general, continuitatea ca validitate a respectivelor reguli, susceptibile să se facă aplicabile peste tot, în ciuda tuturor specificităților, identitatea ca generalizare a experiențelor singulare ajunse norme universale de conduită și sensul timpului ca extensie spațială a ”deja știutului”. Ele anunță trecerea de la faptele imemorabile la faptele empirice atestabile, de la argumentul tradiției la cel al regulii, de la valori morale bine contextualizate, în funcție de cultura sau religia locului, la extrapolări care își uită sursa devenind atemporale și aspațiale. Dacă narațiunile tradiționale au un echivalent destul de firav în realitate, memoria istorică structurată de *exemple* este deschisă unui număr infinit de fapte trecute care nu au o semnificație prin ele însele ci numai în corespondență cu o idee preconcepută, abstractă despre om și istorie. Narațiunea exemplară, marxismul de pildă, implică derivarea unor principii de mare întindere din întâmplări cu consecințe foarte restrânse în primă instanță dar extinse ulterior, prin analogie, asupra tuturor faptelor asemănătoare.

Narațiunile critice, aparținând modernității, conservă memoria tuturor evoluțiilor, problematizând organizările sociale contemporane, continuitatea tocmai ca alterare a precedentelor idei despre aceeași continuitate, identitatea ca negare a formulelor identitare în vigoare, sensul timpului doar ca obiect al judecății umane. Sunt așadar, mai mult niște anti-

povestiri, punând în discuție convențiile sociale care stau la temelia înțelegerii timpului. Deschid calea unor noi coduri culturale și subzistă din rememorarea devierilor care pun sub semnul întrebării ideea, culturală și ea, de continuitate. Pretind că o salvează chiar în ceea ce distrug sub acoperirea dorinței de a separa binele de rău, „progresul” de „reacțiune”. Construiesc identitatea prin negație, prin sublinierea a ceea ce nu este o colectivitate. În asemenea narațiuni faptul empiric este mai mereu contra-argument, probă a contra-realității, a decăderii sistemului de valori. Nu întâmplător, tendința de a se utiliza teorii generale, atotcuprinzătoare, este respinsă ca neavenită, optându-se pentru inventarierea, fetișizarea rupturilor. Se spune „nu” oricărui tip de determinare, contribuția acestor narațiuni la valorile sociale constând chiar în critica acestor valori. Le relativizează valorile ori le dislocă spre a le înlocui cu altele, confruntându-le sistematic cu dovezi palpabile ale originii lor partizane, ipocrite, sau construind antiteze între aspirația lor spre universalitate și aplicabilitatea lor restrânsă.

Narațiunile genetice întrețin o memorie a transformărilor propriu-zise, a devenirilor în curs, continuitatea ca dezvoltare constantă în care organizarea socială se caracterizează printr-o stabilitate dinamică, identitatea ca mediere între vechi și nou unde schimbările și permanențele fac parte din procesul de auto-definire, și, în cele din urmă, sensul timpului ca simț al temporalizării, al contextualizării, al istorizării valorilor prin acceptarea alterității, a culturilor străine, a pluralității punctelor de vedere. Dominant aici este progresul, în cursul căruia valorile nu se schimbă decât pentru a se adapta mai bine momentului și a se permanentiza. Ele marchează trecerea de la morala premodernă, teoretic una a reperelor imuabile, la morala modernă obedientă împrejurărilor care îi dau naștere. Principiile morale includ de acum posibilitatea propriei lor metamorfoze. Dacă narațiunile critice înlocuiesc un *pattern* cu altul, narațiunile genetice vin cu ideea că schimbarea este grăitoare prin ea însăși. Povestirile de tip genetic devin ele însele agente ale acestei substituiri, luând-o sub control și dându-i astfel o justificare cu care oamenii să facă față angoaselor viitorului. Narațiunile din această categorie domesticesc noutatea, înfățișând-o ca o simbioză între *precedent* și *nemaivăzut*, ca o metamorfoză aproape miraculoasă a *străinului* în ceva familiar nouă. În procesul modernizării, asemenea fabule evaluează continuitatea ca evoluție, făcând din reformarea obiceiurilor de viață tradițională însăși condiția apărării lor.

Simțul timpului prinde contur o dată cu împărțirea istoriei în epoci și chiar propria noastră viață capătă sens din racordarea la această periodizare. Numai că Jorn Rusen nu e interesat atât de criteriile acestor compartimentări cât de substratul lor cultural, preexistent, aproape inconștient, de modurile diferite în care oamenii au construit, de-a lungul istoriei,

ideile de obiectivitate, adevăr, probitate. Pe urmele lui Paul Ricoeur, Rusen deosebește trei feluri în care percepțiile noastre asupra timpului ne influențează, involuntar, viața: a) *funcțional*, puțin conștientizat, instinctual aproape, cotidian, activând în contexte culturale predeterminate, ca „invenție”, în sensul construcției sale umane, imemorabile, nedatabile, simbolice, convenționale; b) *reflexiv*, instituționalizat prin narațiuni de instanțe religioase, științifice sau politice îndrituite să dea evoluției sociale o interpretare globală, unanim acceptată dacă nu canonizată; c) *operativ*, atunci când reflexivitatea este pusă în practică și coordonează, legitimează sau temperează la modul concret activitățile sociale. Fiecare din cele trei stadii depinde de celelalte două, neexistând acțiune umană fără o ulterioară motivare valorică, extinsă uneori, mult mai departe, asupra unor acțiuni lipsite de legătură cu motivația inițială.

La nivelul teoriei istoriei, conceptualizarea timpului a cunoscut numeroase schimbări care au afectat mai ales interpretările totalizante ale istoriei, date de Kant, Hegel, Marx etc. Tentativa de a descoperi o concepție unică despre timp, aplicabilă oricărei culturi și oricărei perioade, și-a pierdut astăzi credibilitatea științifică. Acest declin se datorează unei noi filozofii a istoriei, deosebită de precedenta prin logica sa *reconstitutivă*, sau reconstructivă cum crede Rusen, voit fragmentară, și nu *teleologică*, dedicată unui sfârșit dinainte știut sau unei idei preconceptuate despre trecutul omenirii. Ireversibilitatea acestei schimbări rezultă din faptul că în perioada premodernă timpul era văzut ca o calitate *obiectivă* a lucrurilor și evenimentelor preexistente nouă (*every thing has its own time*) pe când acum este apreciat ca un construct *subiectiv* al minții umane. În cele din urmă chiar și timpul natural, inițial intangibil, ajunge să fie evaluat drept construct uman datorită raționalizării la care a fost supus prin intermediul cifrelor. Altfel spus, omul l-a luat în stăpânire cu ajutorul aritmeticii, dându-i aceleași conținuturi subiective.

Rusen găsește și trei modalități de contestare a vechilor concepții despre lume: a) un prim tip ar fi cel căruia îi spune *normal*, și care provoacă potențialul interpretativ al unei societăți, făcând-o să povestească și integreze astfel noutatea oarecum fără efort, punând la lucru numai paradigmele în vigoare; în acest caz miturile fondatoare ale unei cetăți nu numai că nu sânt puse în discuție ci, dimpotrivă, se autoconfirmă chiar prin intermediul aceluși fapt neprevăzut care le solicită și le scoate în evidență capacitatea de a învinge realitatea cu ajutorul fabulei; b) un al doilea tip ar fi cel *critic*, când o experiență nouă a timpului nu poate fi inclusă în cadrul narativ și cultural existent, necesitând anumite schimbări în narațiunile cu care societatea făcuse până atunci față provocărilor de orice fel; ca exemplu, Rusen face trimitere la felul în care societatea chineză a răspuns crizei în care se afla prin confucianism,

adică prin raționalizarea religiei cu ajutorul moralei, ceea ce a dus și la rectificarea ordinii politice tradiționale; c) un caz extrem este cel *traumatic*, când o criză anume, imposibil de integrat în istoria de până atunci, nu schimbă cosmologia în vigoare ci o distruge pur și simplu, fără putința de a înlocui cu o altă interpretare a lumii noastre; cel mai cunoscut caz este, bine înțeles, Holocaustul.

Pentru Jorn Rusen, timpul înseamnă ceva mai mult de cât conceptele care încearcă să îl delimiteze, acesta transgresându-le în dinamica devenire colectivităților. Dar această limită nu este, în opinia sa, o graniță de netrecut. Dimpotrivă, experiența timpului constituie o permanentă provocare, depășind mereu definițiile livrești și modificându-le conținutul în funcție de ultimele evenimente. De aceea, limitele care ni se impun în cristalizarea ideii de „timp” se acomodează cât se poate de bine cu spectaculoasa istoricitate a acestei noțiuni.

Nu orice relație cu trecutul este istorică *per se*. Caracterul istoric al unui fapt anume rezultă din acele contacte care ne sugerează diferențele calitative dintre trecut și prezent, fascinația pe care ne-o procură această distanțare. Un trecut este istoric atunci când se întinde dincolo de limitele ținerii de minte individuale prezentând calități care fac din el, simultan, ceva revolut și, totodată, actual. Este autentic numai dacă este activ în prezentul comunității care îl resuscită, deoarece autenticitatea este calitatea existențială a amintirii. Cu alte cuvinte, conștiința istorică se originează în memorie, principalul constituent al subiectivității umane.

Narativitatea și obiectivitatea sunt cele două dimensiuni de bază ale cercetării istorice. Prima apropiere studiile istorice de literatură, de reprezentările ei dătătoare de sens, cea de a doua tinde spre o cunoaștere garantată de reguli prestabilite, care să furnizeze concluzii cât mai puțin arbitrare.

În perioada premodernă munca istoricului era apreciată ca literatură cu scopuri veritative, dar plăcută auzului, ca roman adevărat și carte de înțelepciune, pentru ca în epoca modernă raționalizarea cercetării prin norme unanim acceptate să dea senzația plusului de obiectivitate și ambiția de a reconstitui istoria întocmai, așa cum a fost ea în realitate. Dacă în timpurile premoderne atenția cădea pe relația dintre istoric și auditoriul său, pe obligația morală a celui dintâi de înfățișa ascultătorilor fapte istorice despovărate de ficționalitate, din care să se poată trage învățăminte sau reguli de conduită în practica de zi cu zi, discursul istoric modern respingea acest estetism, arătând că totul se restrânge numai la raporturile dintre istoric și obiectul său de cercetare, documentul. Acestea ne-ar asigura recuperarea integrală a istoriei, văzute de Ranke drept realitate neperisabilă, sublimată în urme de ordin material și așteptându-și nerăbdătoare descoperitorii. De la fidelitatea față de tradiție, se trecea, începând cu a doua jumătate a secolului XVIII, la încrederea în istoric. Nimeni nu își

făcea griji pentru confuzia dintre voința istoricului de a cunoaște și felul inevitabil arbitrar în care își delimitează domeniul de interes, afectând din start rezultatele anchetei. Este ceea ce numim astăzi historicism. Obiectul cercetării istorice, trecutul, nemaexistând la modul palpabil, istoricul este deci și judecător și parte, alegând, din infinitatea surselor doar cele care îi sprijină ipotezele despre un trecut oarecare. De vreme ce ținta curiozității sale nu îi preexistă în totalitate, la fel ca în științele exacte, istoricul însuși construindu-o, suprapunerea dintre obiectul cunoașterii și criteriile destinate studierii lui pare inevitabilă. Nu rareori, folosind aceleași documente dar puneri în intrigă diferite, istoricii ajungeau la concluzii absolut antinomice. Postmodernismul afirmat drept critică a modernității la începutul anilor 70 ai secolului XX, a condamnat acest scientism și pretențiile lui de obiectivitate, punând accentul pe aspectele retorico-lingvistice ale narațiunii istorice, pe modul în care limbajul ne mediază accesul la trecut, pe analiza discursului istoric ca text literar, pe disjuncția dintre faptul istoric „brut” și reprezentarea lui în istoriografie.

Propunându-și unele nuanțări, Jorn Rusen spune că istoria încearcă să fie obiectivă în două feluri: a) ca depozitară a cunoștințelor de ordin practic, anecdotic, legendar, valoric, sapiențial, când timpul este venerat în calitate de sediment al dezvoltărilor trecute care își spun cuvântul în prezent; b) ca știință întemeiată pe critica izvoarelor susceptibile să ne dea informații despre felul *cum* s-a petrecut un fapt istoric, *cine* i-au fost actorii, *unde* s-a produs și *când* a avut loc. Este evident că în plan social, *experiența împărtășită* a avut totdeauna câștig de cauză în fața *documentului studiat*. Prin prisma narațiunilor cu care se înscriu în durată, într-un mod acceptabil pentru ei, oamenii își procură o identitate istorică. O dată obținută aceasta transformă individul în parte a unui ansamblu temporal mai larg decât limitele propriei vieți, pe care le transcende cu mijloacele memoriei. De pildă, acest gen de imortalitate se regăsește foarte bine în *identitatea națională*. Deducem de aici că *adevărul este o chestiune de consens*, periodic negociat între povestitorii și ascultătorii care își pun de acord viziunile despre trecut. Este subordonat conștiinței istorice sau, altfel spus, acelor concepții despre actualitatea trecutului care personifică duratele de timp dându-le o anume concretețe, corporalitate, ușor de remarcat, bunăoară, în cazul unor tratate de pace mai longevive, capabile să facă epocă. Atunci conștiința istorică îmbracă valori morale cum ar fi loialitatea, respectul cuvântului dat, în haina percepțiilor despre timp, mediindu-le, sintetizându-le și legându-le retrospectiv de situații concrete unde joacă rol de arbitru, de călăuză. Nu este deci vorba de o plauzibilitate *logică* a valorilor, în sensul coerenței lor teoretice, ci de o plauzibilitate *practică*, în sensul că au o bună relație cu realitatea. Acumularea unor informații de ordin istoric, transmise din generație în generație, duce la

coagularea unor modele de interpretare care adună diferite tipuri de cunoaștere a trecutului într-un ansamblu comprehensiv, într-o imagine dezirabilă a istoriei. Aceste modele interpretative nu iau neapărat forma unor teorii dar pun totuși la dispoziția noastră anumite chei de interpretare. Ele nu facilitează cunoașterea istoriei, așa cum o înțelegem astăzi, ci activează mai mult la nivelul reflex al observației și ordonării, hotărând care eveniment sau fenomen merită să fie ținut minte. O dată cu trecerea timpului și cu strângerea cât mai multor informații cresc și competențele noastre în interpretarea istoriei, ceea ce înseamnă că respectivele paradigme sunt puse în discuție tot mai des, devenind mai flexibile și putând fi introduse în argumentația de tip academic. Modelul explicativ *tradițional* ajunge să fie *critic*, cel *exemplar* evoluează spre stadiul *critic*, iar cel *critic* spre ipostaza lui *genetică*.

Procesul globalizării a sporit atenția pentru studiile comparative, stimulând ieșirea din cadrele idiomatice ale ideologiilor naționale sau regionale, occidentale sau orientale bunăoară. E timpul să nu mai judecăm culturile ca entități imuabile, autonome, independente una de alta, cu limbaje și coduri culturale numai ale lor, intraductibile, oprindu-ne în schimb asupra istoricității lor, și nu în ultimul rând, asupra interferențelor prin care, în timp, și-au cosmetizat formele spre a păstra mai bine conținuturile.

Considerând că identitatea istorică reiese din reprezentarea unor întâmplări exemplare de către generațiile care îl povestesc iar și iar, perpetuu, Jorn Rusen propune cititorilor săi o tipologie a acestor evenimente: a) evenimente cu funcție pozitivă, fondatoare, cum ar fi plecarea din robia egipteană la evrei, învierea lui Iisus la creștini, Declarația de Independență la americani; b) evenimente care forjează identități într-un mod negativ, când oamenii se autodefinesc și își consolidează imaginea de sine încercând să reziste unor împrejurări care le contestă vehement valorile, identitatea, felul de a trăi; cea mai potrivită ilustrare este Holocaustul, datorită rolului avut în reconturarea postbelică a identității evreiești și a celei germane deopotrivă; evreii au făcut din experiența concentraționară epicentrul memoriei naționale în timp ce germanii se străduiesc și astăzi să se împace cu povara unei uriașe vinovății; c) evenimente ori lanțuri de evenimente care înlocuiesc mai vechile concepții despre identitatea colectivă cu altele noi; un exemplu ar fi acela când schimbările înseși devin obiect al comemorărilor, substituind, totodată, imaginea de sine inițială cu alta mai adaptată situației actuale: de pildă, procesul de secularizare care transformă identitatea religioasă într-una laică, de obicei etnică. Rusen insistă însă asupra influențelor reciproce existente între *experiența unei crize și formarea unei identități sociale* cu mijlocirea inevitabilă a conștiinței istorice. Teoreticianul german asociază noțiunea de *criză* aceluia de *contingență*, de aleatoriu, de nepremeditare, de bruscare a sentimentului continuității temporale, când constatăm,

resemnați, că de acum încolo nimic nu va mai fi la fel. Acestei dezordini mentale conștiința istorică îi răspunde fie cu numeroase tentative de raționalizare, adică de integrare a lucrurilor aparent fără noimă într-o ordine narativă, într-o poveste care să ne convingă că faptul imprevizibil se înscria de multă vreme în orizontul nostru de așteptare, fie, mai grav, cu înlocuirea grilelor culturale prin care lecturam, până atunci, realitatea imediată. Rusen crede că evoluția gândirii istorice este cel mai bine redată de aceste discontinuități în fața cărora culturile se mobilizează, evidențiind în mod expres convingeri până atunci neverbalizate, neasumate, dacă nu chiar negate. De aceea se poate spune că la originile conștiinței istorice stă, nu rareori, o criză, o traumă în jurul căreia individul își reconstruiește identitatea, propria coerență în relație cu ceilalți și cu el însuși. Suntem ceea ce suntem datorită unor evenimente sau în pofida acestora. Nu întâmplător, Jorn Rusen se oprește asupra locului pe care faptul traumatic îl deține în istorie. Trauma nu este altceva decât incapacitatea de a răspunde la întrebarea „de ce?”. Neputându-i găsi o logică, ea ne debusolează, ne împinge dincolo de obișnuințele cotidiene și de limitele cunoașterii de sine, silindu-ne să-i descoperim, totuși, un sens o dată cu care să ne recâștigăm securitatea existenței. Or, *istorizarea* este ea însăși o strategie culturală de surmontare a tulburărilor de sens iscate din marile catastrofe, de felul ciumei din secolul XIV. Atunci când oamenii încep să spună povestea a ceea ce s-a întâmplat, ei schițează deja primul pas în direcția aducerii aceluia traumatism în marginile unei noi concepții despre ei înșiși. La sfârșitul acestui drum narațiunea acordă traumei un loc anume într-un șir de evenimente sau de relații cauză-efect, acomodând-o într-o istorie oarecare și anihilându-i astfel forța distructivă. A scrie istorie înseamnă să propui sensuri unor fapte în aparență entropice. Căci atât pentru practica rutinieră cât și pentru identitatea noastră, ideea de continuitate în timp este sinonimă cu logicul, cu raționalul și coerența ca attribute exclusive ale gândirii noastre, fiindu-ne absolut indispensabilă. Detraumatizarea prin istorizare se realizează cu ajutorul mai multor strategii de plasare într-un context istoric a ceea ce pare fără precedent:

- a) *anonimizarea* este cea mai la îndemână, lăsând culpa pe seama unor colectivități, epoci și îndeosebi noțiuni ce nu pot fi responsabilizate la modul concret; exemplificăm cu ideile, de „străin”, „destin”, „mileniu întunecat”, „tranziție”, „vreme de război” și alți asemenea actori neapartenând ordinii curente a lucrurilor;
- b) *clasificarea* subsumează trauma unor categorii de evenimente deja cunoscute nouă, ajutând victimele să-și definească și să-și înțeleagă drama; desemnând-o în termeni consacrați, aceasta își pierde singularitatea, doza șocantă de neprevăzut și neinteligibil; însăși folosirea cuvântului „tragedie” ne sugerează lucruri oribile dar care fac parte dintr-o poveste cu un anumit mesaj pentru participanți și asistență;
- c) *normalizarea* dă sens, dizolvând potențialul perturbator al celor întâmplate; în acest caz trauma

apare drept ceva care are loc de când lumea, în toate spațiile și toate timpurile, fiind explicată ca o realitate înrădăcinată în așa-zisa „natură umană”, aceeași de la bun început; d) *moralizarea* domesticește și ea puterea traumei apelând la valoarea ilustrativă, pedagogică a exemplificării; nefericitul eveniment devine un „caz” care concretizează o permanență sau o „lege” a istoriei, a comportamentului uman; unele traume pot ajunge, cu timpul, modele pozitive, important fiind ca povestirea lor să emoționeze; exemplele cele mai apropiate publicului românesc sunt bătălia de la Kossovopolje, mai precis transfigurarea unei înfrângeri pe câmpul de luptă într-un martiraj, într-o victorie morală a sârbilor sau filmul „Lista lui Schindler” care subliniază importanța deciziei umane și faptul că nu am învățat încă suficient din Holocaust; e) *teleologizarea* împacă trecutul traumatizant cu prezentul prin faptul că evenimentul produs cândva este înscris într-o serie cauzală care duce direct în actualitate, justificând-o, legitimând-o; în discursurile de această factură se spune că toate suferințele comunității nu au fost zadarnice, ele întemeind până la urmă contemporaneitatea luminoasă; statul Israel ca efect al Holocaustului este cel mai cunoscut precedent; tradusă ca etapă sau jertfă inevitabilă pe drumul către o mare reușită trauma nu mai presupune amenințarea recidivei și tocmai prin acest caracter irepetabil devine întrucâtva memorabilă, dar în sensul meritos al cuvântului; f) *reflecția metaistorică* evaporă trauma prin abstractizare, o eludează printr-un limbaj scientist despre istorie în general, despre modurile ei de reprezentare, despre raporturile ei cu adevărul și ficțiunea, despre tot ceea ar caracteriza-o, în general, ca experiență și ca disciplină academică. Toate aceste strategii istoriografice de tratare a traumei urmăresc, potrivit lui Rusen, *extrateritorializarea* aceluși trecut care nu vrea să treacă, încercând să îl elimine din biografiile colective și să îl atribuie altor actori, altor responsabilități, altor istorii.

Identitatea nu este o unitate ușor delimitabilă, la vedere, aidoma unui lucru, ci un compromis între diferențele și asemănările dintre oameni, un mod de a trăi împreună cu alții și de ați crea sentimentul apartenenței la o lume (*intersubiectivity*). Ea provine din două surse: a) transferul trăsăturilor identitare de la o generație la alta, de la trăirile cotidiene și acumulările cognitive ale comunității la cele ale individului și, uneori, invers; altfel spus, de la înlănțuirea biologic-generațională la o *unitate temporală*, transindividuală, a trecutului, prezentului și viitorului pe care oamenii o receptează drept *conștiință colectivă*; b) dezvoltarea ei din fapte trecute dar păstrate în actualitate grație *memoriei* sau *consecințelor* de lungă durată pe care le-au avut. Cu toate că memoria și conștiința istorică sunt dependente una de alta, ele nu desemnează unul și același lucru. Conștiința istorică are, într-adevăr, memoria ca punct de plecare, dar ea reclădește un trecut aflat dincolo de aducerile aminte ale grupurilor sociale sau

indivizilor în viață. Ea chiar fortifică ori dă noi profiluri acestei memorii prin faptul că îi cedează experiențe de secole în forma conceptualizată, codificată, a unor valori, cutume și mituri însușite de noi ca și cum ar fi amintiri personale. Grație plusului de cunoaștere pe care conștiința istorică îl dă memoriei, aceasta din urmă își mărește puterea de cuprindere, racordându-ne la trecuturi altfel pierdute și la o continuitate de generații greu de imaginat cu alte mijloace.

În definitivarea unei identități istorice evenimentele joacă un rol decisiv. Ele sunt rememorate sau chiar comemorate și, astfel, explicate, *reprezentate*, acceptate drept componente esențiale ale imaginii despre sine. În plus, oamenii se identifică de multe ori cu propria dramă, contingența, hazardul acesteia ajungând, surprinzător, să semnifice unicitatea, originalitatea identității lor. Căsătoria de exemplu, a fost din totdeauna un element al identității personale și sociale, fiind construit, ceremonial, ca rit de trecere, ca eveniment irepetabil. În societățile arhaice fiecare etapă a vieții avea o importanță socială și era acompaniată de o festivitate care traducea destul de fidel imaginea pe care comunitatea o avea despre individ și reciproc, modul cum acesta își vedea raporturile cu ceilalți. Ulterior, evenimentele speciale erau ținute în viață de către memoria generațiilor care perpetua fie prin ritual, fie prin exercițiul comunicării și interacțiunii sociale, identitatea constituită în jurul acelor momente.

Din cele prezentate mai sus nu trebuie să înțelegem că această conștiință istorică s-ar limita doar să aplice valorile prezentului evenimentelor trecutului. Lucrurile sunt mult mai complicate. Viața noastră este marcată, vizibil sau nu, de fapte istorice ale căror repercusiuni se fac simțite *înainte* de a fi luate în atenție de istoricii care le găsesc înțelesuri conforme mie mult contemporaneității și mai puțin contextului istoric original. Identitatea socială nu este doar imaginată, construită sau inventată sub impulsul prejudecăților de ordin cultural ci este predeterminată, în mod real, de evenimentul propriu-zis, „inocent” din punct de vedere al interpretării, al recrutării lui în ordinea unei narațiuni istorice. Din cele afirmate de Rusen deducem că posteritatea faptului istoric comportă mai multe nivele de reprezentare, diversificate fie în funcție de apropierea sau distanța cronologică față de acel moment, fie de câți intermediari ne facilitează accesul la el. Astfel, relatarea unui martor ocular ar semnala un prim nivel de reprezentare, felul cum ascultătorii își însușesc mărturia ar fi un al doilea nivel, preluarea celor receptate într-o narațiune istorică tardivă ar fi cel de-al treilea iar eventualitatea unor comemorări și mai târzii ale evenimentului narat ar desemna al patrulea nivel, de regulă unul cosmetizant, mitic, plasat dincolo de mediul familiar nouă. Dar aceasta nu înseamnă că oamenii sunt gata să creadă în ceva ce nu s-a întâmplat. Dimpotrivă, realitatea

unui eveniment mitizat este estimată ca fiind cea mai acută posibil, ipostaza lui de arhetip atemporal, nemuritor, făcându-l mai autentic decât orice cunoaștere imediată. Mitizarea modifică statutul ontologic al evenimentelor, adică modalitatea lor de a fi în lume, ridicându-le din registrul factualității banale, profane, precis delimitate ca timp și spațiu al producerii, către stadiul superior, etern, de eveniment al lumii zeilor. Mitul defavorizează *faptele* istoriei privilegiind *ideile* extrase din ea și care, o dată formulate, dau narațiunilor tradiționale acea putere de a ne dirija viețile cu gândul la proveniența divină a lumii. Dar dacă *mitului* îi este suficient un singur fapt, acela instaurator, din care decurg apoi toate evoluțiile omenirii, *istoriei*, pentru a fi credibilă, îi sunt necesare atât date precise și urme de ordin material, cât și o rețea de mai multe evenimente cu mare capacitate de semnificare.

Dar pentru autorul lucrării în discuție, narațiunea rămâne, întâi de toate, manifestarea interacțiunii sociale, a intersubiectivității, cea din urmă garantând plauzibilitatea celei dintâi. Este un mod de control asupra propriei vieți, o tentativă de a ne reda prezentul și a ne regăsi identitatea ca povestitori, în strânsă concordanță cu interesul sau dezinteresul celorlalți. Ideea că ceilalți *te continuă* în conștiințele lor, te multiplică și te transmit astfel memoriilor viitoare este una din convingerile lui Jorn Rusen dar și ale întregii culturii universale. O regăsim, de pildă, la sud-americani sau mai exact în *Povestașul* lui Mario Vargas Llosa, din care redăm acum, la încheiere, un scurt fragment: „... Povestașul sau povestașii trebuie să fie un fel de poștași ai comunității. Personaje ce mergeau de la un cătun la altul, pe întinsul teritoriu pe care se risipiseră indienii machiguengas, povestind unora ce făceau alții, informându-i reciproc despre evenimentele, întâmplările sau nenorocirile acestor frați pe care îi vedeau rareori sau poate niciodată. Însuși numele îi definea. Povesteau. (...) Gura lor era liantul acestei societăți, pe care lupta pentru supraviețuire o obligase să se fărâmițeze și să se risipească în cele patru zări. (...) Povestașul nu aduce numai știri actuale ci și despre trecut. Probabil că e și un fel de memorie a colectivității, că îndeplinește un rol asemănător celui jucat de trubadurii jonglerii medievali”.

III. ISTORIE ȘI LIMBAJ

Nu putem fi cu totul obiectivi. Cuvintele cu care istorici diferiți descriu același fapt istoric, ne fac uneori să credem că ei se referă la evenimente diferite. Suntem sortiți în mod istoric istoriei, răbdătoarei construcții a discursului despre discursuri, sarcinii de a înțelege ceea ce s-a spus deja¹. Dar a vorbi despre gândirea celorlalți înseamnă să faci o analiză a semnificatului². A comenta înseamnă a admite prin definiție un surplus al semnificatului față de semnificant, un rest neformulat al gândirii pe care limbajul îl lasă în umbră. Este un reziduu și în același timp o esență împinsă dincolo de secretul ei³. Critica noastră nu reduce înțelesurile operei la un presupus adevăr ultim, ci le continuă, dedublându-le⁴. Interpretarea nu mai trebuie privită ca regăsire a unui adevăr sau ca atribuire de sens, ci ca evaluare a pluralității textului⁵. Critica apare așadar ca un discurs al lecturii, intervenția teoretică ivindu-se din comentariul progresiv al textului. Și pentru că vizează semnificantul, decuplajul critic nu mai presupune o responsabilitate metodologică în sensul “clasic” al cuvântului – înțemeiată pe semnificat – devenind arbitrar. Scopul lui nu mai este atât explicarea, cât urmărirea textului pe măsura construirii sale⁶. *Deci căutăm în text ceea ce autorul a vrut să spună, fără a refuza să găsim ceea ce textul mărturisește, independent de intențiile autorului său*⁷.

Istoricul nu *descoperă* și nici nu *exprimă* cunoașterea ci doar o *organizează*⁸. Își alege datele în funcție de interesul său privitor la un eveniment unic, particularizat de un context anume. Probele trebuie să fie înșă selecționate în funcție de ceea ce pot spune despre acel fapt singular și nu în funcție de categoriile generale care par să îl explice⁹. Tocmai aceasta este principala carență a discursului istoric de inspirație marxist-leninistă: uzitarea cunoșcărilor

¹ Michel Foucault, *Nașterea clinicii*, traducere de Diana Dănișor, București, Editura Științifică, 1998., p. 13.

² *Ibidem*, p. 14. În semiotică, simbolul are două părți: una concretă și alta abstractă; de exemplu, obiectul concret, ramura de măsline, este *semnificantul*, iar înțelesul pe care i-l dăm, acela de simbol al păcii, este *semnificatul*.

³ *Ibidem*, p. 13.

⁴ Dan Eugen Rațiu, *Disputa modernism-postmodernism*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 96.

⁵ *Ibidem*, p. 100.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Idem, *Limitele interpretării*, traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă, Constanța, Editura Pontica, 1996, p. 25.

⁸ Frank Ankersmit, *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1994, p. 8.

⁹ Alun Munslow, *Deconstructing History*, Routledge, London, New York, 1997, p. 4.

termeni “mod de producție”, “luptă de clasă”, “infrastructură” funcționează ca real autoverificat: simpla invocare a unui concept trece drept argumentare. În plus, imixtiunile politicii destabilizau sensurile, relația dintre semnificat și semnificant nefiind nici stabilă, nici univocă. Decodificarea unor texte din acel timp are, de aceea, un caracter deschis, incert, ambiguu. Semnificațiile parțiale se instituie în funcție de sensul global¹⁰. Semnificantul nu trimite la un semnificat invariant, formarea sensului depinzând, aproape ca în literatură, nu de ceea ce se spune ci de modul *cum* cititorul, cu individualitatea lui ireductibilă, înțelege mesajul¹¹. O deficiență a analizei de discurs constă în faptul că se concentrează asupra emițătorului de discurs neglijând total receptorul. Sau, mai grav, presupune că cele afirmate de emitent – o autoritate politică, de exemplu – sunt receptate și însușite întocmai la nivel macrosocial. Sarcina noastră ar consta, deci, în reconstituirea relației dintre emitent și auditoriul său, istorici în cazul nostru, de a-i sublinia reușitele, dar și mai mult sincopele, sincretismele îndelung negociate. De unde și accepția restrânsă pe care o dăm verbului “a interpreta”. Cu siguranță nu este o lămurire sau o înțelegere conceptuală, este mai degrabă comprehensiune și explicitare¹². A interpreta înseamnă, la origine, a arăta într-o direcție¹³. Credem că e important ca o interpretare să nu precizeze o țintă precisă ci doar să orienteze descifrarea spre ceva deschis, care se poate îndeplini în diferite moduri¹⁴. Înțelegem despre ce e vorba orientându-ne după ceea ce se manifestă prin contrast¹⁵. Un lucru în privința căruia nu avem nimic de interpretat și nici de răstălmăcit este, de pildă, univocitatea ordinului, care pretinde supunere. Asemenea enunțuri nu formează obiectul cercetării noastre. Este interpretabil numai ceea ce nu are sens stabil, fiind deci lipsit de precizie, echivoc¹⁶.

Ținând cont de acest lucru precizăm ceea ce ne desparte de vechea definiție a izvorului istoric. Pentru moderniști, sursa era, în esență, dovada că ceva s-a petrecut în trecut¹⁷. Ei aplicau următorul raționament: pornind de la “urmă” se caută și se recuperează, integral, o realitate istorică ascunsă, toată, în spatele respectivei probe¹⁸. Potrivit concepției postmoderne

¹⁰ Paul Cornea, *Introducere în teoria lecturii*, ed. a II-a, Iași, Polirom, 1998, p. 16.

¹¹ *Ibidem*, p.18.

¹² Hans Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Iași, Polirom, 2000, p. 7.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Frank Ankersmit, *op. cit.*, p. 172.

¹⁸ *Ibidem*.

sursa nu duce către trecut ci către *o altă interpretare* a trecutului¹⁹. De aceea, cel mai mult contează *ce* sursă folosim. Ea nu ne trimite înapoi în trecut dar ridică întrebarea: ce poate face un istoric cu ea, aici și acum? Informația cea mai interesantă poate fi găsită în *ceea ce nu se spune*, în ceea ce o perioadă anume nu afirmă despre ea însăși²⁰. Nu întâmplător, G. Duby își compara cercetarea cu dezvoltarea negativului²¹. Cele mai prezente și mai definitorii trăsături rămân necunoscute epocii înseși, nefiind reperate decât după ce perioada cu pricina ia sfârșit²².

Atât cât ne-au permis materialele avute la dispoziție am încercat să luăm distanță față de prezumția *lectorului model*²³: un cititor fictiv, ideal, foarte competent, cooperativ, înțelegând din start ceea ce emițătorul de discurs a vrut să spună²⁴. Subordonată politicii, vulgata marxist-leninistă își schimbă profilul prea des, istoricii, docili sau nu, neputând să și-o însușească temeinic, definitiv. Dimpotrivă, căutarea lectorului real ca informator pertinent are ca scop să semnaleze surprizele apărute în transmiterea de sensuri, să stabilească locurile în care așteptarea e contrariată de apariții imprevizibile. Lectura “reală” este, de fapt, cea a cercetătorului, cât mai “impresionistă” cu putință, interesată să separe *aprecierea* de *interpretare*²⁵. Lectorul real tinde către o cunoaștere cât mai puțin subiectivă, fără a uita situarea istorică a emitentului și receptorului, fără a neglija propria istoricitate, ca moștenitor cultural al textului. De exemplu, cel care abordează istoria comunismului trebuie să reziste tentației de a confunda *reconstituirea* perioadei cu *dezaprobarea* acesteia.

Narațiunea istoriografică nu epuizează acel pol al conținutului pe care îl numim semnificat. Nu ne interesăm atât de maniera în care s-a scris istoria, cât mai mult de *investiția culturală* reperabilă pe care o epocă anume o face în imaginea ei despre trecut. Preferința pentru discursul academic nu e aleatorie, acest decupaj vizând un plus de rigoare în analiză. Nu trebuie să contabilizăm scrieri istorice. Sesizăm, mai curând, un cod cultural, competențele care îl susțin, teme recurente care pot recompune, după o lectură integrală, un model de situație în durată. Decisivă însă este descoperirea variațiilor produse la nivelul

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ U. Eco, *Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narrative*, traducere de Marina Spalas, București, Editura Univers, 1991, 306 p.

²⁴ Paul Cornea, *op. cit.* p. 61, 63.

²⁵ *Ibidem*, p. 63.

subiectelor-cheie care actualizau schema interpretativă dominantă. Descifrarea canonului cultural-ideologic trebuie să ne dea indicii despre orizontul de așteptare al factorilor de decizie, despre modelele de scriitură practicate de istorici. Ceea ce producătorii de discurs au în comun este un sistem de referințe constante, de repere comune, interdependente, unite într-un “câmp de posibilități strategice”²⁶. Dacă un fapt istoric declanșează în același moment și în același spațiu cultural lecturi aproape identice, rezultă că autorul și cititorii folosesc sisteme de convenții similare, altfel spus, că au un mod analog de a pune în context rămășițele trecutului²⁷. Din punctul nostru de vedere structura unui text nu e o entitate substanțială ci o *ipoteză de lucru*, bazată pe selectarea anumitor “motive” și organizarea lor în configurații posibile²⁸. Nu poate fi vorba de un acord aprioric între producătorul de criterii/texte și destinatar dar e posibilă o convergență relativă²⁹, axată pe cunoașterea comună, deși inegală, a convențiilor necesare schimbului de informații cu caracter istoric. Înțelegerea neobișnuitului și evaluarea gradului de abatere de la dogmă presupun deci inventarierea prealabilă a normelor uzuale³⁰. Până la urmă, decizia de a reface un model de scriitură plecând de la un anumit fel de recurențe depinde totuși de opțiunea celui interesat³¹. Această operațiune nu e niciodată justificată, intuiția cercetătorului, tradiția sau moda critică a momentului desemnând practica discursivă căutată și descoperită în “eșantionul” dinainte precizat³².

Pe de o parte, suntem de acord că stilul redactării nu operează doar asupra *expresiei*, dovedindu-se un foarte activ element de *conținut*. El propune o transformare la nivelul referinței, a modului cum este interpretată, realitatea extratextuală, atât de autor cât și de receptor³³. Din acest motiv am și dedicat un capitol limbajului istoriografic din anii '50. Un loc important îl ocupă aici teoria tropilor, construită pe ideea *atribuirii arbitrare*: un semnificant poate fi suportul mai multor semnificații, nu are o relație privilegiată cu unul din ei³⁴. Totul depinde de alegerea vorbitorului, ipoteza utilizării involuntare neavând prea multe argumente la îndemână. Pe de altă parte, demersurile formaliste nu mai mulțumesc, contextul

²⁶ Pierre Bourdieu, *Rațiuni practice. O teorie a acțiunii*, traducere de Cristina și Costin Popescu, București, 1999, p. 43, 44.

²⁷ Paul Cornea, *op. cit.*, p. 94.

²⁸ *Ibidem*, p. 93.

²⁹ *Ibidem*, p. 77.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 93-94.

³² *Ibidem*, p. 94.

³³ Frank Ankersmit, *op. cit.*, p. 170.

³⁴ Maria Carпов, *Prin text, dincolo de text*, Iași, Editura Universității “Al. I. Cuza”, 1999, p. 124.

elaborării unui discurs fiind decisiv în cazul istoriografiei “democrat-populare”. Construirea sensului, pe care o înțelegem ca un proces complex, implicând actori, forme, practici diverse, nu mai poate fi redusă la funcționarea impersonală a limbajului³⁵. Astăzi nu se mai crede în contradicția obligatorie dintre un demers semiotic și o lectură contextualizată. Am căutat, deci, să corelăm secvențele de discurs cu eventualele determinări de ordin politic.

În 1977, cu prilejul “Lecției” inaugurale a Catedrei de semiologie literară de la Collège de France, Roland Barthes se alătură lui Foucault plecând de la presupuziția pluralității și ubicuității puterii care, înscrisă în discursuri, nu ar fi doar un obiect politic, ci o prezență trans-socială și trans-istorică. Limbajul apare ca adevăratul sediu al puterii, dar al unei puteri opresive care repetă și impune stereotipurile sau, altfel spus, “naturalizează” valorile dominante. Rezulta concluzia că vorbirea și discursul nu înseamnă comunicare ci supunere³⁶. *Discursul* nu e plasat în afara puterii ci, prin faptul că puterea e definită drept categorie discursivă, acesta e consacrat drept adevăratul ei sediu³⁷.

Cuvintele sunt unități lexicale singulare. În comparație cu ele, *secvențele mai lungi de cuvinte* sunt numite *discurs*. Acesta este o organizare transfrastică, determinată de situațiile particulare ale interlocutorilor, ca și de contextele generale, social-istorice, ale producerii și interpretării sale³⁸. Relația lui cu ideologia rezultă de la sine³⁹. Este, de asemenea, un *mod de organizare* a faptelor pe care le comunicăm: selectăm anumite aspecte, le valorizăm și le prezentăm într-o anumită ordine⁴⁰. În funcție de situația în care ne aflăm, tratăm într-un anumit fel faptele, astfel încât să putem produce *efecte legitime* asupra auditoriului sau cititorilor⁴¹.

Prin discurs ne distribuim subiectivitatea într-o situație anume, de interacțiune socială *relativ reglementată*⁴². Producându-l, depindem de diferite tipuri de resurse și convenții sociale, precum și de potențialul acestora pentru situația în care ne aflăm (reglementare externă). Pe de altă parte, pentru a formula un “discurs” trebuie să imprimăm exprimării mai

³⁵ Paul Cornea, *op. cit.*, p. 192.

³⁶ Dan Eugen Rațiu, *op. cit.*, Cluj, Editura Dacia, 2001, p.109.

³⁷ *Ibidem*, p. 113.

³⁸ Tatiana Slama-Cazacu, *Stratageme comunicative și manipularea*, Iași, Polirom, 2000, p. 113-114.

³⁹ Ruth Wodak, *Disorders of Discourse*, New York, Addison Wesley Longman Limited, 1996, p. 12-19.

⁴⁰ Camelia Beciu, *Politica discursivă. Practici politice într-o campanie electorală*, Iași, Polirom, 2000, p. 60.

⁴¹ *Ibidem*, p. 61.

⁴² *Ibidem*.

multe trăsături *constante* care indică poziția asumată într-o situație dată (reglementare internă). Spre deosebire de “discursul natural”, lipsit de calcul strategic, și de dorința de a “deturna” auditoriul, “discursul strategic” transmite “coerențe” și “adevăruri” care declanșează procesul de persuasiune, care *instaurează* și, în același timp, *modifică* o situație anume⁴³. De obicei, prin “discurs” înțelegem *produsul* sau *rezultatul* mai multor enunțări, așadar, al unor moduri diferite de utilizare a limbii și a altor limbaje în situația respectivă. Unele moduri de enunțare sunt cultivate în împrejurări specifice de către anumite grupuri sociale, de unde și *efectele tipice* rezultate. Vorbim, în acest caz, de *practici discursive*⁴⁴. Acestea acoperă cele două niveluri care reglementează simultan orice discurs: pe de o parte, “arhiva”, ansamblul enunțărilor exprimând aceeași poziție, termen aproximativ echivalent cu ceea ce Foucault numește “reguli”; pe de altă parte, comunitatea discursivă, adică grupul sau rețeaua de grupuri în interiorul cărora sunt produse și utilizate textele provenind din aceeași “arhivă”⁴⁵. Chestiunea de bază pentru analiza unui discurs constă în identificarea condițiilor care permit unui actor social să enunțe și, totodată, să exploateze actul enunțării. Cu precizarea că ceea ce se enunță și modalitatea enunțării nu contează decât în măsura în care trimit la reguli generice de enunțare:

- *statutul* unui actor social care îi conferă *dreptul* de a se exprima;
- *dispozitivul instituțional* în care acest statut se manifestă;
- *tipul de situație* în care este plasat actorul social prin statut și instituții⁴⁶.

În opinia lui Pierre Bourdieu, avem discurs atunci când enunțurile noastre satisfac unele “reguli de recunoaștere”:

- suntem *persoana* legitimă pentru a comunica un anumit conținut;
- *situația* în care comunicăm este legitimă și justifică actul enunțării;
- *destinatarii* vizați prin enunțare sunt cei legitimi în situația respectivă;
- *limbajul* în care comunicăm este legitim dacă e să ținem seama de identitatea noastră, a destinatarilor noștri și de situația în care ne aflăm⁴⁷.

Îndeplinind aceste reguli, discursul nostru respectă regulile de “acceptabilitate socială”⁴⁸. Enunțând, ne filtrăm subiectivitatea în funcție de un spațiu convențional care ne

⁴³ *Ibidem*, p. 61-63.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 64.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁸ *Ibidem*.

“autorizează” să comunicăm într-un anumit mod și să dobândim “autoritate”. Potrivit lui Bourdieu, “autoritatea” socială este constitutivă oricărui discurs. Din acest motiv, discursul presupune din partea autorului operații de *autocenzură* și *denegare* simbolică, de *eufemizare* și *compromis*, toate indicate la nivelul enunțării⁴⁹.

Plecăm de la premisa că ansamblul de cunoștințe al unei istoriografii trebuie caracterizat nu atât prin totalitatea informațiilor despre trecut pe care le oferă, cât mai ales prin organizarea internă a cunoașterii, adică prin forma comună pe care o capătă indiferent de domeniul de aplicație. Această formă pe care Foucault o numește *epistemă* se modifică de la o epocă la alta, prin transformări discontinue și nu printr-o sporire neîncetată a cunoașterii. Ne propunem, așadar, o “arheologie” a discursului istoric postbelic, inventarierea acelor *rupturi* și *discontinuități* care îl caracterizează, independent de conținuturile vehiculate⁵⁰. Nu urmărim numai sensurile enunțurilor – ceea ce ar echivala cu o operație de parafrizare – ci și raporturile pe care le întrețin unele cu altele, regulile în virtutea cărora un tip anume de enunț este susceptibil să excludă sau să convoace un alt tip de enunț⁵¹. Nu căutăm neapărat niște începuturi relative, stabilite într-un an anume, ci mai curând transformări sau “cotituri” interpretative mai greu de observat în uniformitatea aparentă a discursului despre trecut. Nu descoperim conexiuni ascunse, mai tăcute sau mai profunde decât ar suporta hârtia. Ne bazuim pe neutralitatea minimă a textului de citit, pe ideea că istoricul există în măsura în care se exprimă deschis prin intermediul scrierilor sale. Încercăm să definim relațiile aflate la suprafața însăși a discursurilor, deloc perceptibile tocmai pentru că sunt ubicue, prea la vedere. Concentrarea exclusivă pe momentele de ruptură nefiind totalmente eficace, cercetarea noastră ia în considerare și coerența expunerii, ca memorie discursivă, menită să asigure solidaritatea elementelor constitutive și să instituie discursul ca “existență istorică” sau co-prezență a lui “deja dit”, “dire” și “à dire”⁵². Urmărim, deci, o coerență manifestată ca proprietate de corelare a unor enunțuri care depind fiecare în parte de interpretări ce se condiționează reciproc⁵³. Întrucât evenimentele sunt întotdeauna cunoscute prin deducții parțiale și indirecte, rămân suficiente lacune pe care le vom suplini făcând retrodicție. Numai retrodicția, bazată pe o “însciere” a unor cauze asemănătoare și pe probabilitatea diferitelor

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Bogdan Ghiu, “*Cartea cea mai puțin reușită*” a lui Michel Foucault?, în Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, București, Editura Univers, 1999, p. 282.

⁵¹ *Ibidem*, p. 281.

⁵² Daniela Rovența-Frumușani, *Semiotica discursului științific*, București, Editura Științifică, 1995, p. 132.

⁵³ *Ibidem*.

cauze, ne permite să dăm unele răspunsuri⁵⁴. Sinteza constă în acoperirea golurilor provenite din înțelegerea imediată⁵⁵ pentru că istoria nu răspunde *decât la întrebările pe care i le punem*, atâta vreme cât nu avem posibilitatea materială de a chestiona în totalitate⁵⁶.

Din punct de vedere metodologic, demersul nostru trebuie să se bazeze, în mare parte pe analiza de text, pe investigarea unei scriituri istorice lipsite, uneori, de referent. De exemplu, dacă ne ocupăm de istoriografia perioadei staliniste, dăm întâietate următoarelor surse: documente de partid; broșuri cu caracter de “directivă” editate de Mihail Roller ca expresie a receptivității față de discursul oficial și ca model de urmat; literatură istoriografică propriu-zisă reprezentând marile centre universitare (București, Iași, Cluj); principalele reviste; procese-verbale de ședință; dări de seamă; dezbateri legate de întocmirea tratatului de *Istorie a României*; memorii, jurnale. Evident, deconstrucția discursului marxist trebuie corelată cu informații de arhivă care pot confirma sau nu acuratețea aprecierilor noastre.

Polemicile iscate de dosarele Securității și suspiciunile privitoare la autenticitatea documentelor de arhivă clasificate în anii stalinismului ne-au făcut să privim cu alți ochi textele editate atunci. De regulă, una din cutumele activității de cercetare dă întâietate documentului nepublicat, făcându-se, nu rareori, confuzia între sursa *inedită*, absolut necunoscută și cea *needitată*, consultată de mulți istorici, neîncredințată tiparului dar fetișizată ca izvor de primă mână. Or, documentul de arhivă își dovedește valoarea numai dacă aduce un plus de noutate și se completează în mod fericit cu alte tipuri de izvoare. Nu este corect să i se atribuie aprioric o relație privilegiată cu adevărul. Or, misiunea istoricului este aceea de a construi scheme explicative ale trecutului, nu de a face dezvăluri cu orice preț. Iar valoarea unui izvor nu depinde de locul depozitării sale ci de felul cum contribuie la formularea argumentației noastre. Spre a nu fi acuzați că “vănăm” senzaționalul unor însemnări personale, de conjunctură, în care autorii lor nu s-ar mai recunoaște astăzi, considerăm că textul publicat, semnat și deci *asumat* asigură cercetării noastre un grad sporit de obiectivitate. Meseria de istoric reclamă o prezență permanentă în *spațiul public* tocmai printr-o editare responsabilă a rezultatelor cercetării. Exprimarea lor pe cale orală în alte spații decât în *agora*, nu poate trece drept activitate științifică nici chiar în situația limită a regimurilor totalitare. Nu putem fi învinuiți că folosim materiale de sertar sau biografii absconse, confecționate la comandă, autojustificări, anecdote greu de verificat, calomnii poate, știri aflate sub imperiul

⁵⁴ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 22.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 41.

oralității. Nu aducem în discuție acele scrieri spectaculoase din punctul de vedere al informației dar nesigure ca veridicitate și susceptibile să ne atragă într-un vacarm al dezmințirilor și al acuzațiilor de amatorism, rea credință etc.

Preocupându-ne de un segment al istoriei recente, atât de schimbătoare de la o zi la alta, evoluțiile și rupturile ne sunt sugerate mai ales de revuistica domeniului. Cărțile cu un singur autor conțin și ele indicii importante, însă caracterul lor punctual le face mai puțin revelatoare. Cu toate că dețin multe nuanțări sau “defecțiuni” discursive, ele nu ne pot furniza concluzii pentru o perioadă mai lungă de timp ci numai pentru momentul editării. Or, în demersul istoriografic, esențială este identificarea acelor texte de comentat susceptibile să dea o imagine coerentă a transformărilor survenite de la an la an: autori, subiecte tratate, locul publicării și, nu în ultimul rând, frecvența cu care unele nume sau titluri apăreau. Deși toate marile periodice din epocă sunt relevante, o mare parte a referirilor noastre trebuie să vizeze, obligatoriu, revista “Studii”. Această preferință nu se justifică doar prin importanța pe care periodicul cu pricina o avea pentru regim ci prin faptul că este una din puținele publicații care acoperă întreaga perioadă 1948-1965, oferindu-ne un eșantion precis conturat din punctul de vedere al participării subiecților, al temelor cercetate, al orientărilor doctrinare și al reperelor cronologice.

De vreme ce *repetiția* contribuia decisiv la înstăpânirea în real, discursul istoric din anii '50 are ca principală caracteristică omogenitatea, stereotipia, reluarea neobosită a acelorași noțiuni, expresii, concluzii. Pentru a nu ne aglomera inutil expunerea, textele prin intermediul cărora ne probăm comentariile nu sunt foarte multe, cititorul trebuind să înțeleagă că mostra oferită de noi presupune existența altor câtorva zeci sau sute de aceeași natură⁵⁷.

Demersul nostru se întemeiază pe metodele școlii franceze de analiză a discursului, mizând constant pe experiența acumulată de Michel Foucault, Roland Barthes, Pierre Bourdieu etc. Dar, conform practicilor postmoderne indiferente față de filiația ideilor, față de “puritatea” trimiterilor de subsol, și mult mai sensibile la îndemânarea cu care acestea sunt combinate, ajutând la o bună punere în scenă, am apelat la întregul evantai al lecturilor noastre, cu încrederea că cititorul nu va condamna prea sever micile nonconformisme.

Specificitatea analizei de discurs în varianta școlii franceze constă tocmai în faptul că nu își alege ca obiect de studiu nici organizare textuală în ea însăși, nici situația de comunicare, ci legătura dintre un mod de enunțare și un loc social bine determinat. Studiul

⁵⁷ Nu este mai puțin adevărat că această simplificare creează de multe ori pericolul suprainterpretării, al glosării gratuite.

nostru va urmări atât *planul enunțului* (adjective posesive, timpurile verbelor, etc.) – vizibil mai ales în procesele verbale sau în articolele orientativ-directive – cât și *planul discursului* unde sensul nu mai rezidă într-un singur enunț ci în ansamblul textului. Sintetizând, vom spune că avem în vedere o dispersie de texte al căror mod de înscriere istorică permite definirea lor ca spațiu de regularități enunțiative.

IV. ISTORIE ȘI MEMORIE

Ca replică la istoria-știință, poate prea specioasă și mult prea ideologizată în secolul trecut, studiul memoriei sociale postcomuniste ține de ceea ce francezii numesc „istorie imediată“. „Imediat“ nu în sensul cronologic de „recent“ sau „instantaneu“ ci în sens relațional: este vorba de vechea aspirație spre un contact cât mai direct posibil între cercetător și obiectul cercetat, între istoric și trecutul iremediabil consumat. Iar cercetarea posterității imediate a unui eveniment pare să faciliteze acest deziderat de vreme ce memoria este definită ca istorie trăită atât de istoric cât și de principalii săi martori sau urmași ai acestor martori. Care ar fi avantajele investigațiilor asupra memoriei? Ce aduc ele ca element de noutate dacă sondarea nemijlocită a trecutului nu este, până la urmă, posibilă?

Din punct de vedere *conceptual*, preocuparea pentru memorie s-ar dori o reacție față de binecunoscuta analiză de discurs, aplicată de obicei istoriografiei, ideologiilor oficiale, propagandelor de tot felul. Analiză care, concentrându-se asupra emițătorului de discurs neglijează total receptorul. Sau, mai grav, presupune că cele afirmate de emitent – o autoritate politică, de regulă – sunt receptate și însușite întocmai la nivel macrosocial. Socialmente recunoscută și prin aceasta diferită de amintirea individuală, memoria colectivă prezintă avantajul că e trăită ca experiență comună și e exersată deliberat prin rememorări aleatorii sau comemorări programate. Studiind-o, descoperim măsura în care istoria oficială sau cea științifică se fac auzite, modul în care discursul elitelor este retradus în limbajul omului de rând, în memoria străzii. Cu alte cuvinte, istoricul memoriei nu este acela care face să vorbească oamenii trecutului ci acela care îi lasă pe ei înșiși să se prezinte. Este la fel de adevărat că fenomenul în discuție, memoria, nu e mereu *vizibil*, cu atât mai puțin *lizibil*. De aceea, specialiștii au arătat că interesul pentru memorie reprezintă un demers construcționist axat pe ideea de memorie ca fapt cultural, antropologic, ținând de însuși felul de a fi al omului în lume. Urmărind ceea ce oamenii își apropie sau își îndepărtează din trecut și mai ales *cum* fac acest lucru, avem posibilitatea de a recupera acele coduri comportamentale, omologate social, pe care individul le exprimă fățiș, dar nu neapărat conștient. Istoria memoriilor colective beneficiază de reabilitarea factologiei atât prin prisma istoriei imediate cât și prin mai vechea reevaluare a evenimentului reușită de întreaga generație a volumului *Faire de l'histoire*. Le Goff, Nora, Chartier au insistat pe ideea că cercetarea mentalităților, mai corect spus a reprezentărilor și practicilor culturale dintr-o societate, poate indica ecoul pe care un fapt istoric îl are în memoria generațiilor. Datorită tensiunilor pe care le rezumă, factologia

evidențiază, la fel de bine ca și durată lungă, acele structuri care alcătuiesc o comunitate, acei factori care construiesc o memorie sau facilitează o uitare colectivă.

Răpit istoriei-relatare, faptul memorabil poate fi instituit ca loc de observație susceptibil să perceapă un sistem cultural și, îndeosebi, clivajele care îl caracterizează. Evenimentul rememorat sau cel trecut sub tăcere sunt, în acest caz, niște indici cu ajutorul cărora excepționalul este obligat să redea obișnuitul, regulile unei funcționări sociale. Memoria colectivă este ubicuă, comunitară, publică, labilă, afectivă, neacademică, fiduciară, comercială uneori. Se resoarbe în cele mai diverse domenii de semnificație cum ar fi limbajul, religia, etica, estetica, imaginarul sau simbolurile unei epoci, revendicând sondarea registrelor de existență în care subzistă și recuperarea aceluiași moment din cât mai multe unghiuri de vedere cu putință.

Din punct de vedere *metodologic*, atenția acordată memoriei ar implica o „democratizare“ a surselor de analizat. Pe de o parte, am avea o diversificare a posibilităților de informare, determinată de privilegierea mărturiilor orale, a anchetelor de teren, a sondajelor de opinie, interviurilor, a izvoarelor iconografice și audiovizuale specifice istoriei imediate (fotografii, filme, recensăminte, jurnale, hărți, presă, publicitate etc.). Nu putem crede că există documente absolut indispensabile unei evocări istorice. Absența unora este suplinită, cu siguranță, de omniprezența altora. Logica cercetării istorice cere să operăm reconstituirea de la ceea ce avem la un moment dat. Conștienți de această realitate, arheologii ne redau istoria unei epoci îndepărtate bazându-se doar pe niște rămășițe ceramice și pe câteva fragmente de text. Pe de altă parte, ținând cont de caracterul declarativ, voluntar, al rememorărilor am obține și un surplus de valoare probatorie, de credibilitate pentru materialele aduse în discuție. Spre deosebire de controversatele surse ale istoriei – neîntocmite pentru un destinatar anume și selecționate, peste ani, de istoricul care, în funcție de nevoile anchetei sale, le dă o semnificație – mărturiile memoriei au un caracter *intențional* indubitabil. Cimitirul, statuia sau muzeul sunt locuri consacrate ale memoriei, iar cercetătorului de mai târziu nu îi rămâne decât să le considere ca atare.

Descoperindu-l pe morarul Menocchio și făcându-l eroul cărții sale, *Brânza și viermii*, Carlo Ginzburg consacra, în plan istoriografic, celebra distincție dintre cultura *produsă* de clasele populare și cultura *impusă* acestora. Insistând însă asupra elementelor inerte, obscure, inconștiente, cei preocupați de mentalul colectiv riscă unele extrapolări fără acoperire. Dimpotrivă, ca istorici ai memoriei ne interesează, cu deosebire, cultura creată și mai puțin receptată, asumarea explicită, scandată unde e cazul, a acelor idei sau obiecte cu ajutorul cărora oamenii își explică trecutul. Ne vom dedica *autoconstituirii subiectului*, felului în care

oamenii își exteriorizează unele aduceri aminte, referindu-se deschis la ei înșiși, la ceilalți, la istorie.

Dorind să reconstituim memoria unui mediu social aparținând istoriei recente avem șansa unui contact direct cu obiectul de studiu. Iar misiunea noastră va fi cu atât mai facilă cu cât ne alegem un eșantion mai omogen adică una din acele categorii bine conturate în ansamblul societății: defavorizați, minoritari, marginali, excluși. Dat fiind că ceea ce este *diferit* este *semnificativ* ne-am oprit asupra reprezentărilor divergente pe care grupurile unei aceleiași societăți și le fac despre valorile știute drept comune. Nu ne propunem să detectăm, printre proaspeții disponibilizați, o memorie istorică, savantă, ci să surprindem deliberata ei traducere în „cheie“ populară, originalitatea reacțiilor de apărare față de istoria cultă. Esențială este radiografierea unei culturi alternative care, împotrivindu-se față de memoria oficială – anticomunistă, prooccidentală, procapitalistă –, cheamă în ajutor un sistem de valori sau de surogate ale acestora.

Atât istoria mentalităților cât și cea a memoriei au, până la un punct, același obiectiv: să dea cuvântul tăcuților istoriei. Cea dintâi trezește însă un îndreptățit scepticism atâta timp suntem de acord că nu conștiința istorică este cea care stă la originea faptelor noastre. Această conștiință nu explică totdeauna un comportament deoarece istoria unei societăți nu este istoria valorilor ei. Cele din urmă sunt niște evenimente ca oricare altele și nu dublura mentală a corpului social. Nu trebuie să luăm în serios interpretarea pe care oamenii o dau propriei societăți. Într-un moment anume al *istoriei*, valorile nu pot determina, ele singure, o acțiune. Peste ani însă, *memoria* respectivei acțiuni se înfiripă începând cu insistența lor invocare. Un război nu se declanșează din dorința de a face acte de bravură, dar posteritatea lui se va întemeia, negreșit, pe valoarea eroismului. La fel, o perioadă de penurie nu poate constitui un prilej de mândrie dar, o dată consumată, amintirea ei poate apropia cuvântul „sărăcie“ de aria semantică a cuvântului „sacrificiu“: modelele prezentului funcționează drept cadre sociale ale memoriei și dau înțeles evenimentelor trecutului.

În toate epocile oamenii au receptat evenimentele cu teamă, văzând în ele discontinuități periculoase, susceptibile să amenințe stabilitatea structurilor în vigoare. Dar în vreme ce societățile tradiționale rarefiau surprizele grație tradițiilor și timpului ciclic după care trăiau, societățile moderne tributare timpului liniar, accelerat, se perpetuează, dimpotrivă, printr-un exces de știri-tip, mereu aceleași, care banalizează evenimentul¹, preschimbând

¹ Pierre Nora, *Le retour de l'événement*, in Jacques Le Goff, Pierre Nora (eds.), *Faire de l'histoire*, tome I, Paris, Gallimard, 1974, p.220; Jean Michel Adam, Françoise Revaz, *Analiza povestirii*, traducere de Sorin Pârveu, Iași, Institutul European, 1999, p.28-29.

neobișnuitul (accidente, decese, cataclisme) în fapt divers. Presentul se transformă mult prea repede în istorie imediată, una care explică și istoricizează totul, înainte chiar ca fenomenul să se fi consumat². De aceea, ca moderni descoperim în memorie un bun pretext de a încetini timpul și a privi în urmă. Or, distanța dintre istorie și memorie este cea dintre *succesiune* și *asemănare*³, pretențios numită și contiguitate. Timpul memoriei revine, într-o formă sau alta, la origini, esențial pentru el fiind *începutul*. Timpul istoriei este însă unul al progresului, pentru care nu momentul primordial contează ci *scopul*⁴. Și tocmai acest utilitarism ne îndeamnă acum să redescoperim viața tăcută a statuilor, compensând lipsa de prezent printr-un surplus de trecut.

Contextul modern, socio-mental, care favorizează fetișizarea eroilor, a vechilor vestigii și a monumentelor s-ar rezuma la următoarele coordonate: a) sentimentul unei deveniri istorice prea accelerate; b) pierderea familiarității cu trecutul; c) perceperea timpului modern ca fiind doar cotidian și, implicit, frustrarea că prizam o istorie făcută de alții, niciodată de noi, epigonii; d) criza modernă a subutilizării individului, convins că părăsește istoria prea anonim, că societatea nu îl remarcă, nu îl valorifică și că trebuie să ia pe cont propriu prezervarea sinelui; e) riscul de a ne slăbi puterea de asemănare, de comparație sau de identificare cu epoci anterioare; f) raportarea anacronică la vremuri legendare cu care forțăm contemporaneitatea prin felurite modalități de regresivitate în timp; g) sentimentul de vinovăție față de acele istorii glorioase ori pitorești la care nu am luat parte, dar a căror memorie este, în schimb, amenințată cu extincția; h) preschimbarea trecutului din simplu precedent ori model prestigios în moștenire de salvat; i) folosirea paseismului inerent conservării patrimoniului ca discurs antimodern, antiindustrial; scoaterea din dezbaterea publică a unor subiecte delicate prin descoperirea valorii lor patrimoniale și transformarea lor în amuletă (de exemplu salvarea artei monarhice franceze, în timpul Revoluției, sub titlul de valoare națională); realitatea că elementele de patrimoniu pretind o anumită pietate, o tăcere *sui generis* în jurul istoriei lor reale, de unde și pericolul de a înlocui *investigarea* trecutului cu *tezaurizarea*, cumularea lui într-o indistinție respectuoasă, anticameră a ignoranței și uitării (arhivele fostelor servicii secrete din perioada comunistă); j) perceperea istoriei prin analogie cu finitudinea obiectelor: ele ne dau imaginea unui trecut încheiat, ușor de recapitulat și dominat cu ajutorul artefactelor care îl *simbolizează* numai, fără a-l povesti, fără a-l *reconstitui* în amănunțime; k) antiteza

² Jacques Le Rider, *Europa Centrală sau paradoxul fragilității*, Iași, Polirom, 2001, p.154-155.

³ Viorica Nișcov, *Ernst Junger – o călătorie prin casele timpului*, in Ernst Junger, *Cartea ceasului de nisip*, Iași, Polirom, 2001, p.13.

⁴ *Ibidem*, p.14.

dintre realizările cantitative ale științei moderne și unicitatea creațiilor artistice; l) ambivalența ideii de *datorie*: pe de o parte măgulitoare, căci o dată asumată ne acreditează drept continuatori, oferindu-ne o biografie și niște strămoși de seamă; pe de altă parte, greu de onorat pe măsură ce timpul se refugiază cel mai adesea în statui, tot mai multe și ele.

Memoria socială selectează amintirile nu în mod rațional ci în măsura în care conștiința istorică cedează feluritelor încercări și se lasă impregnată de ele⁵. Faptele memorabile nu sunt deci, simple informații. Sunt experiențe existențiale⁶, resimțite individual și colectiv, cu sau fără voia noastră. Lucrurile stau cu totul altfel în privința faptului istoric, receptat ca străin, „rece”, fără nici o valoare de istorie trăită. Astfel se explică de ce istoria nu e de la sine înțeleasă⁷, „naturală”, cerând un efort cognitiv de mare amploare.

Faptul memorabil sintetizează însă experiențe comunitare, împărtășite, care se impun tuturor cu atât mai multă forță cu cât par mai lipsite de motivații precise sau de o ancorare trainică în real⁸. Or, identificarea *devenirii comune* constituie chiar fundamentul memoriei sociale, imperativul ei⁹. Căci anonimul ne inculcă deseori impresia lipsei de identitate, determinându-ne să ne punem laolaltă amintirile. Luate împreună, sublimite, redenumite, generalizate în funcție de context, cazurile singulare capătă semnificații colective, dătătoare de sens, indiferent dacă se integrează sau nu în ordinea narațiunii. Fără a depinde obligatoriu de o serie cauzală, faptul memorabil este autosuficient, o explicație în sine.

Dacă faptul istoric face parte dintr-un trecut definitiv închis, resimțit ca îndepărtat și știut doar din documente, din istoria scrisă, faptul memorabil, nu neapărat oral, aparține unui trecut care nu trece¹⁰. Se află într-o relație de continuitate, de apropiere și familiaritate cu un prezent al conștiinței istorice¹¹. Ne facilitează redeschiderea, *experimentarea* trecutului, educându-ne, prin aceasta, simțul timpului¹².

⁵ Nikolaus Himmelmann, *Trecutul utopic. Arheologia și cultura modernă*, traducere de Alexandru Avram, București, Editura Meridiane, 1984, p.228-229.

⁶ *Ibidem*, p.228.

⁷ *Ibidem*, p.230.

⁸ Adriano Duarte Rodrigues, *Memoire et tehniue*, in Henri Pierre Jeudy, *Patrimoines en folie*, Paris, Editions de la Maison de sciences de l'homme, 1990, p.251.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie și Margareta Gyurcsik, Timișoara, Editura Amacord, 2001, p.73.

¹¹ *Ibidem*, p. 216.

¹² Jorn Rusen, *Studies in Metahistory*, Pretoria, Human Sciences Research Council, 1993, p.195.

Faptul istoric face parte dintr-o descriere discontinuă, fragmentată de periodizările inerente cunoașterii academice¹³. Faptul memorabil provine din supraviețuirile memoriei vii și are o mare autoritate în perioadele de schimbări profunde, când tradițiile sunt chemate să salveze stabilitatea identităților colective.

Faptul istoric are un caracter *episodic* și ocupă o poziție bine delimitată în economia povestirii. Adus în atenție prin explicații de tip cauză-efect, participă la reconstituiri *diacronice* ale trecutului. Faptul memorabil are valoare *exemplară*, și o mare putere de iradiere, de mobilizare, semnificând, *sincronic*, mai multe lucruri deodată. Faptul memorabil este participativ, *trăit* și rețrăit, aici și acum, cel istoric este *desemnat*, retrospectiv și convențional¹⁴, dintre atâtea altele, numai dacă servește unei construcții istoriografice. Dacă într-un moment anume se întâmplă ceva, respectivul fapt nu devine istoric decât dacă este cunoscut și consacrat de specialiști. Dimpotrivă, faptul memorabil se impune de la sine ca notoriu, perpetuându-se ca fenomen de comunicare, adevărire, reamintire.

Dacă faptul istoric este descoperit și verificat, faptul memorabil este transmis și crezut. Primul este considerat *veridic*, stând sub semnul fidelității epistemice față de ceea ce s-a întâmplat efectiv, cel de-al doilea e mai mult *imaginabil*, ținând de practici ale aducerii aminte¹⁵. În general, există numai prin faptul de a fi spus, neapelând la o altă posibilitate de autentificare¹⁶. Trăiește din povestire, adică dintr-un proces teoretic inepuizabil. Esențială nu e ritualizarea ci motivația de a duce relatarea mai departe, căci povestitorul care nu lasă impresia că ar putea continua la infinit nu e un povestitor¹⁷. Iar când continuitatea devine tradiție aceasta nu înseamnă *conservare* nealterată ci *transpunere*¹⁸. Oricât ar fi de paradoxal, ținerea de minte se bazează mai mult pe *recunoaștere* și mai puțin pe tehnici mnemonice. Prin *recunoaștere*, înțelegem aici perceperea a ceea ce este durabil din ceea ce este trecător, sesizarea generalului în forma lui remanentă, purificată de hazarduri, construirea unei familiarități crescânde cu lumea în care trăim¹⁹. Activând ca tradiție unificatoare, unde toți se înțeleg și se întâlnesc cu ei înșiși, recunoașterea este un alt nume al faptului memorabil. El

¹³ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p.482.

¹⁴ Paul Valery, *Criza spiritului și alte eseuri*, traducere de Maria Ivănescu, Iași, Polirom, 1996, p. 219.

¹⁵ *Ibidem*, p.111.

¹⁶ Hans Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, traducere de Val. Panaitescu, Iași, Polirom, 2000, p.10.

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*, p.121.

¹⁹ *Ibidem*, p.24, 120.

deține *conținutul comun* al reprezentărilor despre trecut²⁰. Recunoscându-l, ne acceptăm propria biografie fie și prin intermediul nostalgiei, regretului sau fricii.

În fluiditatea devenirii, memoria ne fixează, așadar, puncte de reper, faptele memorabile. Acestea împacă multitudinea experiențelor individuale – în ciuda eterogenității lor – și mai ales le încadrează valoric(adevăr, bine, libertate, consens). Joacă astfel rolul *mărcilor de recunoaștere* care ne asigură identitatea, adecvarea la prezent²¹. S-a spus că faptul istoric este cognitiv, iar cel memorabil afectiv. Într-adevăr, dacă amintirea unui sentiment este totdeauna un sentiment, amintirea cunoașterii nu este neapărat o cunoaștere²². Ne putem aduce aminte că am știut cândva perioada în care a fost construită mănăstirea Putna²³ dar că între timp am uitat-o. În schimb, încercăm o plăcută nostalgie ori de câte ori ne amintim cât de impresionați am fost de faptul că pășim pe aceleași dale de piatră călcate, cu secole în urmă, de celebrul personaj. Aceasta este continuitatea de sentiment, legătura permanentă pe care, prin intermediul faptului memorabil, o întreținem cu trecutul. Sentimentele sunt conservate în memorie care, la rândul ei, se lasă perpetuată de sentimente. Ele presupun, de asemenea, repetiția obligatorie a ceea ce, neaflându-se *în* amintire, se întoarce acolo de altundeva²⁴. De aceea, faptul memorabil nu aparține neapărat istoriei recente. Confruntând sentimente actuale cu reactualizarea unor sentimente trecute²⁵ el ne poate menține în contact cu epoci demult apuse.

Un eveniment este catalogat adesea, drept fapt istoric sau memorabil în funcție de putința ori neputința noastră de a ieși din consecințele lui. Teoretic un fapt istoric, comunismul se menține în memoria colectivă prin retardările resimțite din plin de societatea noastră. Totuși, departajările operate de noi nu trebuie să inducă ideea că între faptul istoric și cel memorabil ar exista o antiteză ireparabilă. Deosebirile de nuanță semnalate, oarecum livresc, pentru o mai bună înțelegere a fenomenelor abordate, sunt greu sesizabile în viața de zi cu zi, unde memoria și istoria se întrepătrund, deseori, până la confuzie. O întâmplare anume poate fi, rând pe rând, fapt istoric și fapt memorabil. Uitat din diverse motive, un fapt

²⁰ *Ibidem*, p.25.

²¹ Adriano Duarte Rodrigues, *op. cit.*, p. 251.

²² Thierry de Duve, *În numele artei: pentru o arheologie a modernității*, traducere de Virgil Mleșiță, Cluj, Editura Idea Design & Print, 2001, p.39.

²³ Mănăstire și necropolă princiară din Bucovina, ridicată între anii 1466-1469 și devenită, în epoca modernă, extrem de populară, un adevărat loc al memoriei.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

memorabil supraviețuiește ca fapt istoric în cărțile de specialitate, fără ca această schimbare de accent să fie definitivă.

Atât istoria cât și memoria extrag din prezent modelul curiozității noastre față de trecut²⁶. Numai că una nu vrea decât să explice, iar cealaltă să justifice. De exemplu, e posibil ca războaiele noastre medievale să fi fost memorabile pentru contemporani sau urmașii lor. Dar după sute de ani au ajuns, cu siguranță, doar fapte istorice, a căror evidență nu au avut-o decât cronicarii. Odiseea lor nu a luat însă sfârșit, căci în secolul XIX, o dată cu afirmarea sensibilității romantice, a ideii naționale și a dorinței de independență, luptele lui Mihai Viteazul²⁷ redeveneau antecedente memorabile, mobilizatoare. După cele mai sus arătate, conchidem că memoria împacă necesara prezervare a reperelor cronologice cu dorința ei de a dura, adică de a se afla în veșnică mișcare, readaptare, reutilizare²⁸. Este și motivul pentru care vedem în faptul memorabil un armistițiu, mereu înnoit, între *inventar* și *invenție*²⁹.

În funcție de emitentul discursului mnemonic deosebim următoarele ipostaze ale faptului memorabil:

1) faptul fără precedent, insolit, ieșit din comun, eventual mediatic dar neprogramat, contemporan și, deci, autobiografic, ținut minte, mărturisibil, rememorat aleatoriu, fără un ritual anume (întâlnirea cu o personalitate, rememorată ulterior în memorii);

2) memorabilul instituționalizat: *identitar*, eroic, macrosocial, legitim, declarativ, comemorat public, fie periodic, în formă narativă, fie permanent, în forme simbolice, de regulă statuare; (1 decembrie 1918, ziua națională a românilor); *memorat*, „primit”, exersat, examinat, didactic, autoritar dar argumentativ (războiul antiotoman din 1877-1878); *inventat*, decretat, propagandistic și deci, persuasiv dacă nu constrângător (luptele ceferiștilor de la Grivița, din 1933, preschimbate de istoriografia stalinistă, după 1948, într-un moment de referință din istoria Partidului Comunist Român);

3) memorabilul *generațional*, transmis oral, fiduciar, ca amintire colectivă (al doilea război mondial și traumele lui); *testamentar*, scris, sapiențial, suplinind o absență viitoare, aceea a donatorului, a personajului care are ceva de transmis (testamentele politice și nu numai); *patrimonial*, reificat, ținând de funcția mnemonică a lucrului vechi și a utilizărilor

²⁶ Paul Valery, *op. cit.*, p.223.

²⁷ Voievod al Țării Românești între anii 1593 și 1601. Datorită faptului că a unificat, sub conducerea sa, Țara Românească, Transilvania și Moldova este considerat un pionier al unității naționale românești, realizate abia în 1918, după prăbușirea celor două imperii vecine, cel austro-ungar și cel țarist.

²⁸ Mioara Caragea, *Biografia memoriei*, in Jose Saramago, *Toate numele*, Iași, Polirom, 2002, p.270.

²⁹ *Ibidem*.

acestui; trecerea unor edificii de la un rol funcțional la unul de vestigiu (casele memoriale) sau invers, menținerea lor în amintire printr-o deviere de la rosturile simbolice spre atribuții strict utilitare, consumiste, turistice; (ruinele romane în Evul Mediu, colecțiile personale incluse în muzee, palatele dinastiei Hohenzollern, casele de vacanță ale liderilor comuniști)

4) memorabilul cotidian, rezultat din obișnuință, experiență de viață, memorabilul recidivant, rutinier și de aceea veșnic în atenție, permanentizat, incorporat; (amintirea penuriei din ultimii ani ai regimului Nicolae Ceaușescu³⁰)

5) faptul obsesiv, traumatic, uneori indicibil; secretul asigură aici continuitatea, echilibrul între trecut și prezent; (decimarea armatei române, aliată cu aceea germană, în bătălia de pe Don, perioadele de reclusiune în închisorile comuniste)

6) memorabilul autonom, alternativ: *paralel*, marginal, nostalgic ori concurent față de cultura dominantă față de memoria oficială; *substitutiv*, resemantizat, terapeutic, compensatoriu, vizând uitarea altui fapt memorabil; se cere extragerea, din amintirile traumatizante, a unei valori exemplare, pe care doar transformarea memoriei în *proiect* o face pertinentă: dacă traumatismul trimite la trecut, exemplaritatea trimite la viitor; (evenimente care produc mari rupturi, de felul celor din decembrie 1989, când regimul comunist își găsea sfârșitul, ideea postdecembristă că era mai bine în comunism, când nivelul de trai era scăzut dar sigur)

7) memorabilul experimental este și el de două feluri: *întemeietor*, notoriu și tocmai de aceea ținut minte, prospectiv (execuțiile publice ori cele filmate, cum ar fi aceea a generalului Ion Antonescu³¹ sau, un mai recentă, a familiei Ceaușescu, inițiativele legislative, mai ales cele extrem de prohibitive): mitul noului început; *analogic*, predictiv, provenit din imitarea sau aplicarea unui model politic/cultural de prestigiu, în ideea de a obține aceleași rezultate; (stilul neoclasic, modelul sovietic impus în tot Estul Europei)

8) memorabilul cu sursă nelocalizată, necunoscută, ritualizat sau nu, cu sugestii de atemporalitate, imortalitate: a) simțul comun, generalul valabil, ideile primite b) folclorul, tradiția, cutumele c) memorabilul ca fapt miraculos, supraistoric, inexplicabil, epifanic, recuperat prin intermediul liturghiei, icoanelor, mitului d) memorabilul impersonal, așa-zisele memorii perfecte, fără uitare: fotografiile, înregistrările audio-video.

³⁰ Secretar general al Partidului Comunist Român, președinte al României (1965-1989). Pierde puterea la sfârșitul lui 1989, în urma unei revolte populare, fiind executat, împreună cu soția sa Elena, la 25 decembrie același an.

³¹ Conducător al României între anii 1940 și 1944. Condamnat la moarte și executat, în 1946, din cauza alianței cu cel de-al Treilea Reich, a participării la războiul antisovietic și a politicii antisemite.

Din totdeauna oamenii s-au străduit să își reprezinte cumva timpul trăit, să îl asocieze cu o imagine mai concretă, mai vizibilă, spre a-l înțelege mai bine și a mai liniști angoasele pe care scurgerea lui le prilejuiește. Instinctual, prima tentație este să îl cuprindem într-o regularitate măsurabilă, stabilind periodizări, cicluri, cronologii, durate precise și mai ales repetabile. Asemănată cu rotirea astrelor și cu succesiunea anotimpurilor, scurgerea anilor a fost definită, prin urmare, ca mișcare reversibilă și, tocmai de aceea, controlabilă. În plus, *circularitatea* a inspirat mereu de ideea de *plenitudine*: văzându-l în totalitatea lui cifrică, rațională, parcă la îndemână, omul a crezut mereu că poate salva timpul și o dată cu el, propria nemurire³². Așa se năște pasiune noastră pentru cifrele „rotunde”, ca primă soluție, cantitativă, de domesticire a devenirii. Cea de a doua, calitativă, ne oferă imaginea lui particulară ori chiar personalizată, renunțându-se deseori la pretenția validității universale în favoarea unui adevăr local, a unei mărturisiri ori a unei reconstituiri a trecutului³³. La acest nivel, funcția calendarului este aceea de a întemeia o comunitate, de a îndemna un grup anume să se raporteze în același fel, la un același timp, prin intermediul acelorași valori, acelorași evenimente investite simbolic³⁴. Nedorind să ne percepem temporalitatea decât prin lupa continuității, aniversările colective ne înscriu într-un cerc perfect închis, protector, din mijlocul căruia sfidăm hazardurile, rupturile cotidianului³⁵. O istorie repusă periodic în practică este o istorie împărtășită, o istorie în care individul tinde să se implice de parcă ar fi fost contemporan cu toate momentele pe care semenii săi obișnuiesc să le comemoreze. În asemenea ocazii sunt re-culese, aduse împreună, toate acele aspecte care, cu trecerea anilor, s-ar dispersa, pierzându-și astfel coeziunea și înțelesul³⁶.

Timpul amenințându-ne să treacă mereu ireparabil, fără consecințe, luând totul cu el, faptele, epocile și personajele istorice dobândesc o unicitate apăsătoare, susceptibilă să genereze estetizări, eroizări, legende. De aceea, reînviind o perioadă mai îndepărtată, comemorările îi confirmă, apoi îi consolidează existența în amintirea noastră. Esența lor este recuperarea prin *repetiție*. Opusă *ireversibilului*, adică înșiruirii de evenimente aleatorii, fără posteritate, *stereotipia* ne obișnuiește cu un sens anume, contribuind la întreținerea lumii, la

³² Jean Louis Vieillard-Baron, *Problema timpului. Șapte studii filosofice*, traducere de Călin Diaconescu, București, Editura Paideia, 2000, p. 178-179.

³³ Ciprian Mihali, *Anarhia sensului. O fenomenologie a timpului cotidian*, Cluj, Editura Idea Design&Print, 2001, p.31.

³⁴ *Ibidem*, p.51.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p.82.

reproducerea și stabilizarea ei³⁷. Și aceasta cu atât mai mult cu cât un act comemorativ este întotdeauna un simbol incomplet, prin care publicul nu trăiește experiența fizică a ritualurilor, ci doar a *limbajului despre* ele. Chiar dacă oamenii sunt martorii unei întâmplări semnificative, cuvintele folosite pentru a o defini sunt cele care îi dau efectiv un sens³⁸. Mai mult, marcarea unui jubileu se transformă repede într-un basm spontan care repovestește subiectul sărbătorii și mai ales ritualurile care o compun. Narativizarea³⁹ celor din urmă, a gesturilor desemnate să provoace aducerea aminte, face în așa fel încât comemorarea faptului sau a personajului memorabil, să devină, la rândul ei, una de referință.

Comemorările lui Ștefan cel Mare⁴⁰ din 1904 și din 2004 pun în evidență unul din paradoxurile culturii noastre istorice: deși milenii întregi ne stau la dispoziție, Evul Mediu pare că semnifică cel mai bine noțiunea de *trecut*. Or, dacă istoria nu mai poate fi recuperată acum decât la modul festiv, ne permitem să relevăm o axiomă pe cât de simplă pe atât de greu de conștientizat: posteritatea extrem de îndelungată a unei personalități afectează chiar și demersurile specialiștilor care îi mai cercetează încă viața. Căci expusă insistent comemorărilor, gloria unui trecut demult apus, a celui medieval cu precădere, devine istorie recentă. Și situându-ne în prelungirea acesteia, ne închipuim că excelența acelor vremuri continuă încă, scutindu-i pe urmași de obligația de a mai demonstra ceva. Credem, de aceea, că timpul ne stă la dispoziție, că se mai poate întoarce, pentru ca noi să retrăim doar ceea ce ne place din el și, astfel, turcii să fie învinși la Vaslui⁴¹ ori de câte ori memoria noastră cheamă în ajutor amintirea unui succes.

Structura profundă a legendelor istorice, de felul celei ștefaniene, are la bază un paradox: dozei de prezervare îi corespunde o alta, considerabilă, de uitare. Admitem trecerea implacabilă a timpului, dar în paralel, ne autoamăgim, fabricându-i felurite copii sau efigii care ne ajută să mai credem în reversibilitatea lui. Doar așa putem înțelege cheltuielile

³⁷ *Ibidem*, p.65.

³⁸ Murray Edelman, *Politica și utilizarea simbolurilor*, traducere de Ruxandra Nichita, Iași, Polirom, 1999, p.184.

³⁹ Ruxandra Ivăncescu, *Paradisul povestirii – memorie și realitate trăită în povestirea tradițională*, Pitești, Editura Paralela 45, 2004, p.35.

⁴⁰ Voievod al Moldovei între 1457 și 1504, foarte apreciat din pricina succeselor avute în luptele cu turcii, a ctitoriilor nenumărate și a faptului că a reușit să domnească 47 de ani. În epoca modernă a devenit cea mai cunoscută figură a panteonului național, simbolizând, inițial, lupta pentru independență și apoi și pe aceea pentru unitate națională.

⁴¹ Bătălie în care Ștefan cel Mare a reușit, în ianuarie 1475, să învingă o numeroasă armată otomană. Este cel mai mare succes din istoria confruntărilor româno-otomane, elogiat ca atare de istoriografia modernă.

generate de aducerea în România anului 2004, chiar de către președintele Turciei, a unei săbii despre care doar se bănuiește că ar fi aparținut lui Ștefan cel Mare. Reîntorcându-se nostalgic spre aceste universuri de poveste care le prelungesc biografia, oamenii disimulează, momentan, divergențe de ordin ideologic sau partinic, dându-și întâlnire pe un „teren” neutru și îndepărtat, unde se pot accepta unii pe alții ca descendenți ai unei aceleași istorii. Iar legendele patriotice îngăduie acest „armistițiu”, deoarece ele comunică, de obicei, între ele, fac schimburi de timpuri, de scenarii, de personaje. Și le obligă pe cele din urmă să joace într-o singură și cuprinzătoare piesă, unde fiecare element se menține în memorie ca analogie a cu totul altor lucruri. Probitatea lor este salvată mereu de armistițiile și simbiozele dintre eroii bunicilor și super-eroii nepoților. Altfel spus, rezistă mai departe ca adevăruri legendele nedezmintite încă de alte legende.

Longevitatea unei comunități este, așadar, aceea a puținței de a povesti neîntrerupt despre ea însăși. Iar aniversările vin în întâmpinarea acestei nevoi, revigorând potențialul narativ, cerând să ne punem în scenă istoria, să o retrăim ritual, în scopul de a lăsa celor ce urmează principalele ei semnificații. Căci prima formă de a *consimți* la o anumită imagine despre trecut este aceea de a o *transmite* mai departe. Ritul transferă, în asemenea ocazii, o cunoaștere încorporată cultural, pe care indivizii consideră că o dețin în comun, măcar pe durata ceremonialului, cu generațiile precedente sau cu semenii care trăiesc încă, dar în cu totul altă parte⁴². Nu degeaba se spune că prin mijlocirea lui societățile caută în exterior ceea ce nu au înăuntru, că sublimează, într-un cod festiv, nostalgia „părții-lipsă”⁴³. Reiterarea trecutului prin comemorare nu se limitează numai la rolul de conservare a unei memorii. Se bazează și pe analogia trecut-prezent, pe capacitatea ei de comparație, de inovare, de prognoză (“atunci deci și acum”, „acum deci și în viitor”). O știm deja, nu există fapte de repetiție în istorie, însă eterna reîntoarcere pare să fie condiția istorică sub care ceva nou se produce efectiv⁴⁴. Dacă francezii începutului de secol XIX se defineau ca “romani înviați”, ceva mai târziu, românii, neavând o antichitate clasică care să inspire modelul agorei, se reîntorceau sistematic la Evul Mediu, din care extrăgeau modele idilice de solidaritate și armonie între conducători și conduși.

⁴² Pascal Lardellier, *Teoria legăturii ritualice. Antropologie și comunicare*, traducere de Valentina Pricopie, București, Editura Tritonic, 2003, p. 71.

⁴³ *Ibidem*, p.121,129; Înainte de 1918 era cazul românilor din teritoriile aflate în componența Austro-Ungariei și a Rusiei, iar după 1989 de cei din nordul Bucovinei și din teritoriul dintre Prut și Nistru, încorporați la Uniunea Sovietică în 1940.

⁴⁴ Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, traducere de Toader Saulea, București, Editura Babel, 1995, p.143.

Celebrarea evenimentelor memorabile secretă narațiuni⁴⁵ cu semnificații supraistorice, omnivalabile, în stare să facă uitate momentele dificile, pasagere, din viața socială. Oricât de traumatizant ar fi fost trecutul, aceste povestiri par că ne ajută să ne regăsim, ca prin minune, într-un prezent întotdeauna mai bun.

Bunăoară, Ștefan cel Mare era sărbătorit în 1904 nu atât în ipostaza de luptător pentru neatârnamare, cât în acelea de garant al unității culturale a românilor de pretutindeni și de precursor al viitoarei reîntregiri teritoriale. Repetiția rituală relua deci, niște posibilități deschise anterior, permițând înțelegerea unor timpuri unice, revoluate, dar care, în opinia elogiatorilor, nu încetau să conțină și germenii prezentului⁴⁶. Turcii ne mai fiind o problemă stringentă, repetiția, retrăirea rituală a epocii ștefanieni semnifica acum căutarea unei „noi înrădăcinări a actualității”, cum ar spune Ciprian Mihali. Mai curând noii vecini, unguri și ruși, păreau să moștenească – de vreme ce dețineau Transilvania, nordul Bucovinei și Basarabia – postura de adversari postumi ai politicii pan-românești a voievodului moldovean. A comemora însemna atunci să licitezi niște granițe.

Astăzi, în sfera mass-mediei se spune tot mai des că prin aniversarea eroilor medievali importăm din trecut doar modele autoritare. Ca istorici, ar fi bine să evităm aceste clișee și să explicăm cât mai credibil nevoia anumitor societăți de a comemora și a se redefini periodic prin prisma acestui gen de manifestări. Practic, cuvântul „model” nu are o realitate definitivă, termenul supraviețuind prin nenumăratele contextualizări, duplicate, derivate care îl mențin în discuție de-a lungul timpului. Transmis de tradiție, nu poate subzista decât adaptându-se, schimbându-se neconținut. Memoria activând mai mult ca o cultură a precedentului, readaptarea modelului nu este posibilă decât în urma a nenumărate comparații între ceea ce a fost și ceea ce urmează. Totuși, eroul nu deține aceste mari însușiri în mod excepțional. Providența se exprimă prin ele, spuneau românii la 1904, oricine putând fi la un moment dat alesul ei. Dacă eroul ar fi o raritate nu ar fi dat drept exemplu și, mai mult chiar, l-am detesta, așa cum știm să detestăm persoanele care, prin reușitele lor, ne pun la încercare instinctul de conservare, trezindu-ne complexe de inferioritate. Un asemenea om ar imposibil de înțeles, de stimat și, implicit, ne-am denigra pe noi înșine. Nerecunoscându-ne în el am fi de acord cu faptul că nici calitățile lui nu ne mai pot aparține vreodată. Modelul eroic nu se legitimează decât printr-o întreagă dinastie de replici care îl mențin în memoria socială. Nu persistă prin unicitatea lui ci tocmai prin aceea că poate fi imitat, aplicat în limita posibilităților. Știm, de

⁴⁵ Ciprian Mihali, *op.cit.*, p.52.

⁴⁶ *Ibidem*, p.66.

altfel, că atunci când comemorăm o personalitate nu ne dorim, în primul rând, să aflăm știri noi despre ea. Dimpotrivă, resortul rememorărilor este acela de a-l reînvia pe cel dispărut *așa cum îl știam deja*, eventualele noutăți nefiind acceptate decât în măsura în care pot îngroșa profilul consacrat. Aserțiunile noastre se subsumează aprecierilor formulate de Hans Robert Jauss care completa, din punct de vedere estetic, o cunoscută teorie despre modele și călăuze, schițată de Max Scheler: legătura de sânge, tradiția sau credința în indivizi nu sunt singurele purtătoare de exemplaritate, știut fiind că mai avem și tendința să iubim *întregul nefragmentat* al unor indivizi, pornind de la impresia valorică globală pe care o lasă⁴⁷. Întregul nefragmentat nu are, subliniem, un sens fizic, ci e desăvârșirea unei perspective din care admirăm o persoană ca fiind eroică, frumoasă, sfântă. Funcția eminentă socială a identificării prin intermediul esteticului se manifestă în istorie atunci când se impun noi direcții ale gustului, ale literaturii, așa cum s-a și întâmplat, de fapt, la începutul secolului XX, în cultură românească dominată de „sămănătorism”⁴⁸. Reorientările de această factură provoacă și schimbări de comportamente prin mijlocirea unor modele individuale care simbolizează și sprijină apariția sau coagularea unor identități de grup⁴⁹. Cu mențiunea că este mult mai probabil să observăm un obiect, o persoană sau o activitate atunci când se deosebește în mod flagrant de mediul în care apare⁵⁰. De aceea, comemorările iau de multe ori forma unor puneri în scenă, cu costume de epocă, a unor cortegii pitorești care își propun să reconstituie cât mai exact o epocă revolută și să îndemne spectatorul la retrăirea ei.

Trecerea într-un nou secol, fie el XX sau XXI, îndeamnă la retrospective, coexistente însă, cu sentimentul că prezentul se lăsa prea mult invadat de angoasele viitorului, îndepărtându-și certitudinile trecutului. De aceea, febra comemorărilor desemnează o preocupare a distinctă politicilor patrimoniale: a lua definitiv în evidență și a conserva, măcar la modul declarativ, amintirea marilor momente ale istoriei colective. Sancționarea siroposului din discursurile aferente acestor ocazii neconstituind pentru noi o miză reală, privim scenariile comemorative mai degrabă ca posibilități de *a identifica nu atât legendele*

⁴⁷ Hans Robert Jauss, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, traducere de Andrei Corbea, București, Editura Univers, 1983, p.270.

⁴⁸ Ne referim la un curent mai mult ideologic decât estetic, apărut la începutul secolului XX, definit prin anticapitalism, fetișizarea lumii rurale, tradiționalism, respingerea importurilor culturale de sorginte occidentală, reînvierea romantică a trecutului.

⁴⁹ Hans Robert Jauss, *op.cit.*, p. 269-271.

⁵⁰ David I. Kertzer, *Ritual, politică și putere*, traducere de Sultana Avram și Teodor Fleșeru, București, Editura Univers, 2002, p.95.

cât mai ales reperele și categoriile prin intermediul cărora trecutul îndepărtat se menține în memoria modernității. Or, în memoria socială a societății moderne ziua morții unui erou, oricât de legendar, nu este, de obicei, foarte cunoscută, nu este un fapt memorabil în sensul propriu al cuvântului. Aici intervin însă eforturile deliberate de a readuce și menține evenimentul în atenție. De altfel, conștiința patrimonială nu se verifică în asiduitatea cu care comemorăm un personaj anume ci în vinovăția pe care o resimțim atunci când realizăm că am încetat să ne mai amintim de el. Culpabilitatea reconfortează loialitățile mai mult decât o poate face sentimentul de recunoștință.

În societățile moderne, mai ales în cele de tip victorian, a exersa în mod public gratitudinea față de un erou era o modalitate de a căpăta existență socială, de a te regăsi și omologa în atitudinea similară a celorlalți. La asemenea ceremonii asistența făcând parte din spectacol, nu trebuie să ne mirăm că venirea funcționarilor publici era obligatorie. Comunitatea nu se identifica decât în acțiune, cerând participanților o demonstrație fizică, crearea unei prezențe, a unei „încarnări”⁵¹. Moștenirile se transmit îndeobște în mod ritual, dar nu puține sunt situațiile în care ritualul însuși creează sau recrează obiectul moștenirii.

Grija pentru aparențe insinua, la 1900, o formă de virtute, deoarece ținuta fuzionase, din punct de vedere social, cu demnitatea, întreținând, după model occidental, un raport destul de strâns între identitate, apartenență la ceva și respectabilitate⁵². Somptuozitatea exterioară corespundea, încă din epoca clasică, excelenței morale interioare, magnificența sărbătorilor politice asimilând frumosul cu binele și pe acestea două cu credibilitatea guvernării⁵³. Ceea ce se vedea era tot una cu ceea ce se percepea, cu ceea ce se înțelegea, orice festivitate trebuind, cu orice preț, să fie plăcută privirii, să dea sentimentul de perfecțiune, ordine și în special puritate⁵⁴. Ritul aducea cu el un cod de exprimare a emoțiilor⁵⁵ și trecea drept un model de funcționare ideală a societății. În obligația școlilor și a funcționarilor publici – din vremea lui Spiru Haret⁵⁶, bunăoară – de a participa la comemorările publice, exegeți cu vederi de stânga ai fenomenului ritualic ar găsi dovada că serbările colective au fost mereu formale și că trecutul era folosit doar propagandistic, ca să ajute la reproducerea regimului în vigoare. Menirea riturilor, în aceste condiții, este de fapt *să descopere mize publice și lucruri de salvat.*

⁵¹ Pascal Lardellier, *op.cit*, p.88,93.

⁵² *Ibidem*, p.162

⁵³ *Ibidem*, p.163.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 165.

⁵⁵ *Ibidem*, p.192.

⁵⁶ Ministru liberal de la începutul secolului XX, considerat părintele școlii românești moderne.

De aceea, prezența obligatorie a funcționarilor la sărbători ar trebui totuși văzută altfel. Ei îndeplineau un rol pedagogic, urmând să inspire societății o atitudine-model și, îndeosebi, o stare de spirit care să contribuie la consolidarea spațiului public: locul unde, și prin comemorări, oamenii redescopereau, ciclic, ceea ce aveau în comun. Cu alte cuvinte, ritualurile nu numai că incită, ele instruiesc, punându-l pe individ într-o dispoziție receptivă⁵⁷.

Iar *emotivitatea* este una din măștile sub care o societate se arată dispusă să accepte, să rediscute, să își re trăiască trecutul. Cerând gesturi vizibile pentru a-și demonstra prezența a fi crezută, afectivitatea este luată de multe ori ca efigie a *autenticității*. Iar exagerările inerente celebrărilor patriotice nu sunt neapărat niște dovezi de rea credință ori de ficționalizare premeditată a istoriei. Ele pretind mai multă indulgență, fiind efecte ale empatiei, ale interesului pe care o civilizație irecuperabil pierdută le mai putea trezi oamenilor din secolul XX. Ilicite în plan *academic*, lirismul și encomiastica nu favorizează, în cadru *festiv*, decât un plus de comprehensiune, de *identificare* cu celălalt în sensul romantic al cuvântului. De patologie nu vorbim, totuși, decât atunci când separația dintre cele două domenii este anulată și festivitatea intră în tratatele de istorie. Nu întâmplător, în rândurile de față nu ne ocupăm de istoriografia profesionistă ci de un fenomen mai larg, *cultura istorică*⁵⁸, prin care înțelegem, mai pe scurt, felul cum povestea unei personalități istorice este „citită” în stradă. Iată doar câteva din articulațiile acestui concept: a) emițătorul discursului istoric, în general oficial sau academic; formația istoricului (școli, profesori, orientări politice, religioase); b) receptorul acestui discurs, publicul avizat și mai ales cel „profan”, adică școlar, politic, militar; grad de instrucție, situație socială, sociabilități de lectură, forme de diseminare și de consumare a informației cu caracter istoric cum ar fi teatrul, romanul istoric, foiletonul din presă, cinematograful; c) pe de o parte valorile cu ajutorul cărora istoricii reconstituie trecutul (adevăr, probitate, argumentație), iar pe de altă parte valorile, de obicei diferite, prin intermediul cărora societatea își însușește informațiile date de istoric(bine, frumos, pitoresc, glorios, recunoștință, interes național); d) modalitățile „silenzioase” prin care istoricii prezervă cunoașterea despre trecut (articole, cărți, tratate, volume de documente, arhive) și practicile

⁵⁷ David I.Kertzer, *op.cit.*, p.114.

⁵⁸ Ansamblu de idei, teorii, valori, reprezentări, simboluri și practici împărtășite total sau parțial de către istoric și publicul său. Ea își pune amprenta asupra metodelor și intențiilor cu care este reconstituit și asumat trecutul, asupra noțiunii de adevăr istoric, asupra viziunilor despre lume și propria identitate, asupra modalităților de construire a sensului istoric (selectarea informațiilor, punerea lor în intrigă) și de înscriere individuală ori colectivă într-o durată, aleasă și aceasta, deloc aleatoriu, în acord cu puterea ei de semnificare, de exemplificare a componentelor mai sus amintite.

comemorativă prin care societatea, insistând pe oralitate și imagine (așa –zisul „performance”) înțelege să pună în aplicare, să *exerseze* și astfel să conserve istoria știută; e) modul în care istoricul profesionist se arată dispus să țină cont de reacțiile publicului său, uneori exagerate, redimensionându-și ori nu scriitura.

„Discursul nostalgic se afundă cu plăcere în detaliile gratuite, sesiza V. Jankélévitch; și chiar prin aceasta este evocator. Discursului didactic și rațional, care comunică o conștiință proiectând lumina asupra esențialului și lăsând în umbră detaliile de prisos, și care este deci organizat după legile perspectivei, discursului de acțiune, cel al elocvenței care, posedând arta persuadării, ar dori să obțină un anumit rezultat, le opunem discursul sugestiv, discursul muzical care, doar prin evocarea trecutului, induce magic, auditoriului sau cititorului, o anumită stare de grație poetică. A vorbi nu înseamnă aici a explica, nici a transmite ordine, ci a face ca auditoriul să retrăiască, să resimtă, să recreeze el însuși trecutul. Mai mult, – căci încetineala trimite iarăși la neputință: a vorbi nu înseamnă «a face» ceva, ca în cazul tribunilor și avocaților, la care vorbirea este un act; a vorbi înseamnă aici a povesti [...], altfel zis a face singurul lucru pe care în putem face atunci când nu mai este nimic de făcut”⁵⁹. Într-o societate a începutului de secol XX care se autosuspectează sistematic de ingratitudine față de eroii săi, probele de atașament extrase din această suspiciune nu reprezintă o obligație împovărătoare ci intră în „rețeta” reușitei sociale, în coordonatele bunului cetățean. Metodologic vorbind, atât pentru cultura istorică la care facem referire cât și pentru lectura lirică a trecutului, esențială nu este poezia unui autor consacrat, ci dorința, nestimulată instituțional, a unor anonimi, de a scrie versuri despre felurite fapte memorabile, de a le face publice și de a se simți măguliți dacă erau incluse măcar în scenariul unei serbări școlare. Tocmai pentru că nu sunt incluse, supralicite, în vreo istorie a literaturii, aceste persoane nu puține la număr, pot fi luate în evidență ca indicatori ai sensibilității istorice dintr-o vreme oarecare. Dacă în zilele noastre versurile patriotice sunt așezate sub zodia kitschului, acum o sută de ani, acest tip de prestație era o tentativă de autoconfirmare în ochii comunității. Ancorarea unei comemorări în realitatea socială ne este sugerată de inițiativele „de jos” ale profesorilor, preoților și tuturor pasionaților de istorie cu suficientă notorietate în așezările unde trăiau. Evident, nu avem informații sau statistici care să ne dea măsura exactă a *receptării* discursului memorial, dar acești voluntari spun ceva despre *așteptările* existente deja în jurul unei ceremonii.

⁵⁹ Vladimir Jankélévitch, *Ireversibilul și nostalgia*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p.156.

Dacă actuala sărbătorire a celor 500 de ani de la moartea lui Ștefan cel Mare se leagă de interesele electorale ale partidului de guvernământ, în 1904, jubileul celor patru secole de la dispariția aceluiași personaj a întrunit consensul întregii societăți românești. Despre el se știa că a avut multe bătălii, că a construit multe biserici și, mai ales, că *a domnit mult*, ceea ce îngăduia, întrucâtva, sentimentul de împlinire: un lucru rar în istoria românilor. Tocmai această longevitate a fost înțeleasă, încă din secolul XIX, ca fiind una a întregii națiuni. Un mic stat balcanic aflat în curs de modernizare, de afirmare internațională și, uneori, de extindere teritorială, avea nevoie să știe că ceea ce întreprindea nu era imposibil, că nu îndrăznește prea mult, că unii predecesori reușiseră câte ceva, fie și fragmentar, cu mult înainte. De pildă, contextul deosebit de riscant în care România a decis de partea cui să intre în primul război mondial probează utilitatea acestei psihologii. Comemorarea modernă morții unui erou avea deci, înainte de regimul comunist, o funcție demonstrativă, stimulând însă mai mult *grile de gândire*, mai puțin *comportamente*. Și cum nimeni nu vrea să retrăiască o eveniment negativ, decesul, îl exorcizăm, rememorând perioada premergătoare, a vieții, cu adevărat pozitivă în cazul eroilor naționali. De aici rezultă și cel mai bun mijloc de abolire a distanțelor temporale și de prezervare patrimonială: ideologia „testamentului” politic, a sarcinilor rămase de îndeplinit, care leagă strâns „părintele” de „copil”, trecutul celui dintâi de viitorul celui din urmă. Punând în dialog epoci care, aparent, nu ar avea ce să își spună, patrimoniul național facilitează filiații directe cu acele răstimpuri față de care dorim să ne simțim îndatorați. Într-o altă formulare, a ne considera recunoscători față de un ev mai îndepărtat, față de monumentele pe care le-a lăsat ori față de faptele cu ceva consecințe și în actualitate, înseamnă să resuscităm o continuitate de conștiință istorică între perioade de timp care, în mod normal, nu comunică prea ușor.

Accepția ideii de *succesiune* ne determină să definim panteonul național drept o *moștenire incomplet adjudecată*, perfectibilă, o moștenire pe care beneficiarul și-o autodispută la nesfârșit. Conștiința patrimonială *ne obligă*, făcându-ne, paradoxal, moștenitori ai unor monumente, ai unei memorii, dar și „executori testamentari”, siliți să transmitem cele primite celor de după noi. Conform acestui „contract”, prezentul se poate revendica de la trecut, înnobilându-se, atâta timp cât îl reînnoiește, prelungindu-l în posteritățile viitoare. Deși discursurile patrimoniale se adresează fiecărui cetățean, ele mizează pe o *dezindividualizare simbolică* și pe crearea credinței că, devotându-ne unor lucruri care de fapt nu îi aparțin în sensul propriu al cuvântului, cetățeanul își asigură o mai bună reprezentare de sine, intrând, cu adevărat, în posesia propriei identități. Ideea de patrimoniu pare că resacralizează raporturile dintre generații: a prezerva ceva cu gândul la alții însemna să dai ceva din tine, să te sacrifici

oarecum; potrivit acestei ascetici de ordin laic a lăsa moștenire e o renunțare care ne îmbogățește. Și la o primă privire, s-ar părea că efortul merită osteneala: procesul de transmitere, din generație în generație, a memoriei unui om însemnat, include și conservă, o dată cu gloria lui, numele descendenților care o țin în viață. Posteritatea comemoratului și comemoratorilor asociindu-se la un moment dat, tradiția comemorării unor fapte sau personalități este primită astăzi împreună cu amintirea celor care au în îndeplinit înaintea noastră acest ritual (Nicolae Iorga, A.D. Xenopol, Dimitrie Onciul etc).

Conștiința patrimonială agreează parcă mai mult actul de a dăruii decât darul însuși. Din acest motiv, ne îngrijim nu atât de *evenimentul fondator în sine*, cât de *intervalul de timp* apărut între producerea lui și zilele noastre. Privind astfel lucrurile, ne dăm seama că serbările naționale nu au ca primă intenție să reconstituie *ad litteram* un moment istoric anume, ci să ia în evidență și să omagieze timpul care, de atunci, continuă să se scurgă, și nu în zadar, sporindu-ne vechimea, îmbogățindu-ne genealogia. Aniversările eroilor din panteonul național sunt și pretextul unor autochestionări, în urma cărora o colectivitate își recalculează coordonatele, latitudinea și longitudinea actualității sale. Socotind anii care ne despart de o etapă oarecare a istorie noastre, ne localizam pe noi înșine, conștientizând ceea ce am ajuns între timp. Întrucât continuitatea unei istorii spune ceva și despre cei care, de la un secol la altul, țin socoteala acestei perenități, identitatea unei etnii poate poposi și în conștiința unei distanțe temporale. E o ocupație ciclică, reluată când și când, din cauză că trecutul nu se cumițește, nu se resemnează în cronologiile noastre, devenind, pe măsură ce înaintăm în vârstă, parcă tot mai instabil. E ca și cum am vrea să fugim cât mai departe de linia orizontului, dar am constata, atunci când întoarcem capul, că el nu stă acolo unde lăsasem, venind, impasibil, după noi. Ne cere deci, să ne oprim și să încheiem noi socoteli, măcar pentru o vreme. Dacă ezităm sau încercăm să eludăm problema, e ca și cum am încerca să plecăm în deșert fără busolă. Așa se cuvin înțelese, antropologic vorbind, pasiunea „cifrelor rotunde”, vigilența comemorativă, angoasele patrimoniale, teama că artefactele nu sunt conservate, nu sunt prea bine „fixate” în timpul lor și ne „urmează” prea îndeaproape, evoluând ori decăzând odată cu noi. În secolul XXI relicvele nu se păstrează, cu bani grei, de dragul unor reverii fragile. Unii se străduiesc să nu le dea uitării pentru că ele mai pot constitui încă un barometru al schimbărilor pe care le suferim, jucând, oarecum, rolul unor fire ale Ariadnei. A conserva memoria eroilor nu înseamnă, spun ei, să instigăm la patetism ci să administrăm sensurile care mai iradiază, cine știe, din vestigiile altor timpuri. Eroii

medievali Mircea cel Bătrân⁶⁰, Vlad Țepeș⁶¹, Ștefan cel Mare și Mihai Viteazul își au încă fanii lor și se mai pot se înfățișa, posterității ca simboluri al reușitelor românești din totdeauna. Ideea transpare în permanență, în tot secolul trecut, atât în discursurile unor specialiști cât și în cele ale unor diletanți pentru a se vedea că, *în context comemorativ, deosebiriile sunt greu sesizabile*. Deși diferențele dintre cele două tipuri de discursuri subzistă și nu trebuie scăpate din vedere, importantă ne apare mai mult intruziunea retoricii aniversare în demersurile profesioniștilor. Cu precizarea că nu avem ca scop ironizarea acestei encomiastice - un demers mult prea facil în opinia noastră – mărginindu-ne să surprindem, în cuprinsul ei, utilizarea conceptelor (continuitate, precedentă, vechime, moștenire, descendență, merit, autenticitate) și a atitudinilor (îndatorare, comparație, eroism, elogiare și autoelogiere, învinovățire, sacrificiu, angajare) cu ajutorul cărora se asigura permanența transferurilor de factură patrimonială. Oprindu-se asupra însemnătății acestui exercițiu, Vladimir Jankélévitch nota: „...Un trecut pe care viitorul nu-l mai aerisește, un trecut complet împietrit și mineralizat, un trecut literalmente indelebil și de neșters nici nu mai este «trecut». Și la fel, atunci când un trecut nu mai participă la recrearea continuă a prezentului și când nu mai există nimeni ca să-l retrăiască, prin ce anume este el un trecut și pentru cine și trecutul cui este?”⁶².

Interogației de mai sus nu-i putem răspunde prea ferm din cauza rolurilor ambivalente, când pozitive când negative, pe care memoria și uitarea le joacă în viețile noastre. De exemplu, a uita este, uneori, tot una cu a pune între noi și un moment anume, poate neplăcut, cât mai multe alte întâmplări care să facă trauma mai puțin prezentă, să îi uzurpe actualitatea. Involuntar, amintirile indezirabile ne obligă să inaugurăm alte istorii, din care coșmarurile să nu facă parte. Altfel nu am avea altceva decât trecut, nu am putea lua distanță și nici măcar nu ne-am gândi să întoarcem spatele unui eveniment născut ca nenorocire, dar maturizat ca idilă cu eterna compătimire față de propriile persoane. Sunt cuvinte cu atât mai credibile, credem, acum, într-o civilizație care leagă atât de mult memoria de imagine. Din acest punct de vedere, a ne aminti înseamnă să dobândim o imagine coerentă despre ceva. A uita, dimpotrivă, presupune incapacitatea de a ne reprezenta, de a pune în imagini traductibile,

⁶⁰ Voievod al Țării Românești între anii 1386 și 1418, învingător al turcilor conduși de sultanul Baiazid I, în bătălia de la Rovine (1395).

⁶¹ Voievod al Țării Românești în trei scurte domnii, dintre care cea mai importantă este socotită aceea dintre anii 1456 și 1462, când îl înfruntă pe sultanul Mehmed II, cuceritorul Constantinopolului. În Occident este cunoscut sub numele Dracula.

⁶² Vladimir Jankélévitch, *op.cit.*, p.144.

familiale, un trecut oarecare; sau când imaginile nu-și mai fac datoria, când nu mai re-prezintă nimic, când „șomează” și se recomandă ca fiind ele însele acea realitate pe care o voiam descifrată prin intermediul lor⁶³. Memoria poate fi, așadar, dedusă ca dicționar de echivalențe convenite, de sinonimii aproximative între faptul istoric și „traducerea” lui în imagini. Dar când acestea din urmă se emancipează și proliferază aleatoriu, excesiv, ajung, de fapt, să se autosuspende, intervenind, inevitabil, amnezia.

Din acest amalgam de ipoteze, deducții și nuanțări desprindem, spre final, doar câteva sugestii care să-și afle sau nu confirmarea în intervențiile viitoare:

a) Atâta vreme cât trecutul este dorit, căutat, cercetat, el rămâne viu și activ în prezent, dar modificându-se fără încetare, schimbând viețile și identitatea celor care îl recunosc⁶⁴.

b) Trecutul are consecințe noi pentru fiecare generație. Totdeauna îl reinterprețăm dar toate aceste noi viziuni beneficiază numai de o înțelegere postumă, interzisă perspectivelor prezentului⁶⁵.

c) O reprezentare a trecutului iese cel mai bine în evidență atunci când este împrumutată sau însușită de alți actori decât cei care au creat-o⁶⁶.

d) Istoria și memoria sunt distincte mai puțin ca tipuri de cunoaștere și mai mult ca atitudini față de această cunoaștere⁶⁷.

e) Orizontul fundamental al cunoașterii istorice transcende istoria convențională, cuprinzând o istorie mai largă, o gamă mai variată de surse și o noțiune mai cuprinzătoare de „adevăr”. Simțul trecutului vine mai puțin din cărțile de istorie și mai mult din ceea ce facem și vedem în fiecare zi, fără intenția declarată de angaja o relație anume cu timpul⁶⁸.

f) După epoci de mari schimbări sau traume oamenii caută noi lucruri pe care să le aibă în comun. Pe măsură ce trecutul se îndepărtează de noi, tindem să înmulțim toate acele lucruri, fapte și oameni care sunt sau vrem să credem că sunt legate de el.

⁶³ Despre această criză glosează și Vilém Flusser, *Pentru o filozofie a fotografiei*, traducere de Aurel Codoban, Cluj, Editura Idea Design &Print, 2003, p.9-11.

⁶⁴ Mioara Caragea, *Biografia memoriei*, postfață la Jose Saramago, *Toate numele*, trad. Mioara Caragea, Iași, Polirom, 2002, p.250-251.

⁶⁵ David Lowenthal, *Trecutul este o țară străină*, traducere de Radu Eugeniu Stan, București, Editura Curtea Veche, 2002, p. 90.

⁶⁶ Paul Ricoeur, *op.cit.*, p. 480.

⁶⁷ David Lowenthal, *op.cit.*, p. 247.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 244.