

caiete critice

3 (317) / 2014



Revistă editată de Fundația Națională pentru Știință și Artă

Director: Eugen SIMION

*Serge Fauchereau: Le concept occidental
d'avant-garde dans la litterature
roumaine en particulier*



*Doi prieteni
îndepărtați. Două
destine într-o
Europă fracturată:
Cioran și Noica (II)*
de Eugen Simion

*La dialectique
de la coexistence
et de l'intégration*
de Georges-Henri Soutou

caiete critice

Revistă editată de
*Fundația Națională
pentru Știință și Artă,
Grupul interdisciplinar
de reflecție
și*

*Editura Expert,
sub egida
Academiei Române*

Nr. 3 (317) / 2014

Revistă indexată CNCS în categoria B

Redacția:

*Eugen SIMION
director*

*Valeriu IOAN-FRANC
redactor-șef*

*Lucian CHIȘU
coordonare editorială*

*Simona GALAȚCHI
secretar de redacție*

*Aida SARCHIZIAN
Andrei GRIGOR
Bogdan POPESCU
Călin CĂLIMAN*

*Maria MOLDOVEANU
Ana-Lucia RISTEA
Oana SOARE
Mihaela PINTICĂ
Nicolae LOGIN
Luminița LOGIN*



Tel.: 318.24.38; 318.81.06

E-mail: edituraexpert@gmail.com
office@fnsa.ro

ISSN: 1220-6350

ISSN (on-line): 2285-5041

Colegiul editorial:

Mihai CIMPOI

Jacques De DECKER (Belgia)

Serge FAUCHEREAU (Franța)

Valeriu IOAN-FRANC

Jaime GIL ALUJA (Spania)

Klaus HEITMANN (Germania)

Radivoje KONSTANTINOVIC (Serbia)

Evanghelos MOUTSOPoulos (Grecia)

Mihail METZELTIN (Austria)

Thierry de MONTBRIAL (Franța)

Maurice NADEAU (Franța)

Basarab NICOLESCU

Dumitru ȚEPENEAG

caiete critice



Revistă editată de Fundația Națională pentru Știință și Artă

Director: Eugen SIMION



*Doi prieteni
îndepărtați. Două
destine într-o
Europă fracturată:
Cioran și Noica (II)*
de Eugen Simion

*La dialectique
de la coexistence
et de l'intégration*
de Georges-Henri Soutou

CUPRINS

3/2014

FRAGMENTE CRITICE

Eugen SIMION: Doi prieteni îndepărtați. Două destine într-o Europă fracturată: Cioran și Noica (II)	
<i>Two Friends Living Far Away. Two Destinies in a Fractured Europe: Cioran and Noica (II)</i>	3

A GÂNDI EUROPA

Thierry de MONTBRIAL: Europe dans 50 ans ? <i>Europe After 50 Years ?</i>	9
Georges-Henri SOUTOU: La dialectique de la coexistence et de l'intégration <i>The Dialectics of Coexistence and Integration</i>	14

EVENIMENT

Eugen SIMION: Un „bun european”, Serge Fauchereau (<i>Laudatio</i>) <i>A “Good European”, Serge Fauchereau (Praise Foreword)</i>	20
Serge FAUCHEREAU: Le concept occidental d'avant-garde dans la littérature roumaine en particulier <i>The Western Concept of Vanguard, Particularly in Romanian Literature</i>	25

CRONICI LITERARE

Lucian CHIŞU: Eheu fugaces... <i>Eheu fugaces</i>	34
Paul CERNAT: Publicistica lui Sebastian – către prima editare integrală <i>The Publicistic Work of Sebastian – Towards the First Complete Edition</i>	39

COMENTARII

Caius Traian DRAGOMIR: Reîntoarcerea la teologie. Un manifest (III). Presiunea trăirii <i>Back to Theology. A Manifesto (III): The Pressure of Living</i>	45
--	----

caiete **critice**

Alunița COFAN: Poietica grotescului <i>The Poetics of Grotesque</i>	49
--	----

CULTURĂ ȘI ECONOMIE

Jaime GIL ALUJA: L'Islam est-il soluble dans l'Europe? Quelques réflexions depuis une perspective Espagnole <i>Can Islam Be Dissolved in Europe? Few Réflexions From a Spanish Perspective</i> ... 60	
Dan BERINDEI: L'Islam est-il soluble dans L'Europe? <i>Can Islam Be Dissolved in Europe?</i>	67
Victor MORARU: La migration, source de soucis <i>The Migration, A Source of Worries</i>	72

ARTĂ ȘI SPECTACOLE

Jeana MORĂRESCU: Mircea Radu Iacoban: „Looser” la Teatrul „Tudor Vianu” din Giurgiu <i>Mircea Radu Iacoban: "Loser" at the "Tudor Vianu" Theatre - Giurgiu</i> 78	
--	--

Ilustrăm acest număr cu lucrări ale artistului plastic

Constantin PILIUTĂ

(1929-2004)

*Acest număr a apărut cu sprijinul
Primăriei Sectorului 2 - București,
primar Neculai Onțanu*

Eugen SIMION*

Doi prieteni îndepărtați. Două destine într-o Europă fracturată: Cioran și Noica (II)

Abstract

În această a doua parte a articolului, Acad. Eugen Simion adâncește analiza comentariilor pe care Constantin Noica le face pe marginea ideilor exprimate de Cioran în operele sale, având ca punct de plecare corespondența dintre cei doi gânditori, reprezentanți ai generației 30. Autorul articolului ilustrează cu citate această prietenie intelectuală de o viață dintre cei doi, relație care a îmbrăcat multe fațete și care a trecut prin multe. În ciuda faptului că Cioran s-a bucurat de toate libertățile vieții din societatea occidentală, iar Noica a trecut prin experiența închisorii în România comunistă, el ajunge la concluzia că prietenul său a făcut o alegeră mai bună rămânând în țară. Acad. Eugen Simion încheie analiza cu comentarii legate de alegerile pe care cei doi le-au făcut și impactul acestor alegeri atât asupra vieții lor, cât și asupra culturii franceze și, respectiv, asupra celei române.

Cuvinte-cheie: *Emil Cioran, Constantin Noica, dialog intelectual între filosofi, generația 30.*

In this second part of the article, Academician Eugen Simion takes a closer look on the commentaries Constantin Noica makes on the ideas Emil Cioran expresses in his works, having as a starting point the correspondence between the two Romanian thinkers, representative of the Generation of the '30s. The author of the article illustrates the great intellectual friendship between the two as a lifelong relation that encountered many facets and went through all kinds of difficulties. In spite of the fact that Cioran enjoyed a free life in the Western society while Noica went through the experience of imprisonment in communist Romania, Cioran concludes that his friend made a better choice remaining in the natal country. At the end of his analysis, Academician Eugen Simion comments upon their choices and the impact these choices had on the lives of the two great philosophers and on the French and Romanian cultures as well.

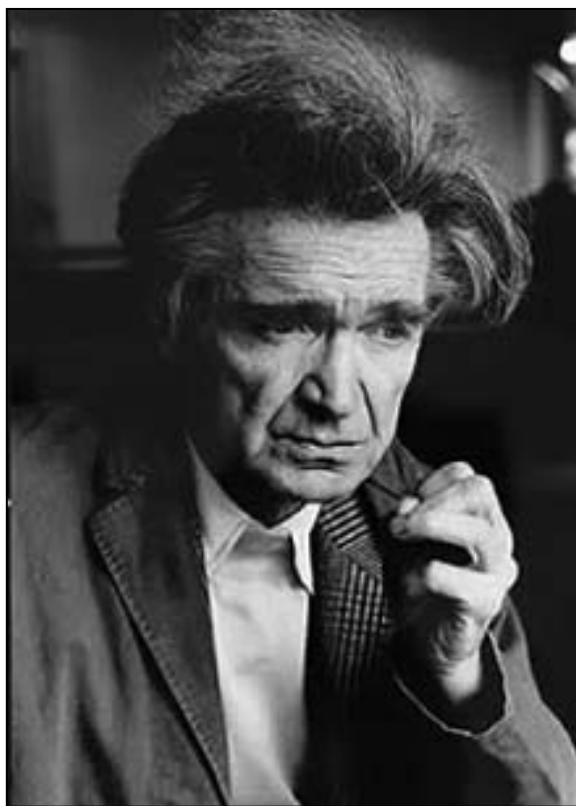
Keywords: *Emil Cioran, Constantin Noica, intellectual dialogue between philosophers, Generation of '30s.*

Scrisoarea lui Cioran, socotită de unii comentatori a fi printre paginile cele mai strălucite ale moralistului, a produs mari neplăceri destinatarului său. Cioran însuși notează în *Cahiers*, la începutul anului 1962: „Ce greșeală am făcut de a-i fi răspuns lui Dinu [Noica]; i-am scris din milă pentru singurătatea lui și, de asemenea, dintr-o

datorie de prieten; fără să vreau, am oferit argumente împotriva lui și am contribuit la pedepsirea lui”¹. Într-adevăr, acest schimb de scrisori a fost folosit în procesul intentat lui C. Noica și altor intelectuali români. Persanul din *Lettre à un ami lointain* i-a mai răspuns o dată indirect corespondentului său din Paris într-un eseu publicat în

* Academia Română, președintele Secției de Filologie și Literatură, directorul Institutului de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”; Romanian Academy, President of the Philology and Literature Section, Director of The "G. Călinescu" Institute for Literary History and Theory, e-mail: eugensimion@fnsa.ro.

¹ *Oeuvres, note, ed. cit.*, p. 1411.



„Almanahul literar” (1985) intitulat *Gânduri despre Emil Cioran*. Îi recitește acum cărțile vechi (în spătă *Cartea amăgirilor*) și-i comenteză cu fervoare frazele memorabile și provocatoare. O fervoare noiciană care se manifestă în chipul următor: izolează o idee din text și o duce unde vrea el, încărcată de nuanțele, sofismele, ideile sale. Așa de bine face această *asumare prin deposedare* (să-i zicem astfel), încât la urmă nu mai știi despre a cărei melancolie este vorba, a lui Cioran sau a comentatorului său, Noica. Când primul scrie undeva: „nu există niciun motiv de a fi trist”, Noica vine numai decât cu replica: „Ba există, ești ispitit să replici: apariția unor oameni ca el”. Replicile norocoase, memorabile se țin lanț, ca într-un joc de societate în care obligatoriu este ca interlocutorul să răstoarne opiniiile celui care îl precede. Este Cioran pesimist? – este, zice strategic Noica („pare cu adevărat convingător în pesimismul său”), dar... dar vine numai decât respingerea părerii: „Dar cum să-l crezi până la capăt, când mijloacele pe care le pune în joc spre a te convinge sunt atât de cuceritoare, atât de stimulatoare?”.

Și, trebuie să recunoaștem, interogația retorică răstoarnă propoziția dinainte. Exprimă un adevăr, mai mult: subliniază paradoxul fundamental al nihilismului cioranian, semnalat în mai multe rânduri și în cartea de față: fastul de la suprafața textului anulează amărciunea, fatalismul din interiorul silogismelor. Noica are dreptate: nimeni nu s-a sinucis, probabil, după ce a citit pe Cioran. Și am putea duce îndoiala mai departe: tinerii din vremea lui Goethe se sinucideau (a fost chiar o epidemie) citind *Suferințele Tânărului Werther* – o operă de ficțiune –, dar nu fac azi același lucru citind o operă filosofică. Oricum, nu avem dovezi. De ce, oare? Din mai multe motive, între altele, cum este cazul lui Cioran, pentru că frazele lui frumoase asimilează și transfigurează otrava negativităților din interiorul lor... Arta este tonifiantă chiar și atunci când exprimă negativitățile gândirii.

Revin la eseul din 1985, scris într-un moment în care autorul, ieșit din închisoare – unde ispășise pentru ideile sale și pentru legăturile lui cu scepticul Cioran – revine în viață publică și are scurta lui epocă de regalitate spirituală. *Rostirea românească* îi adusește adeziunea intelectuală a generației tinere și, în ciuda faptului că el consideră critica literară o profesiune fără substanță pentru că nu are concepte, critica literară și-l revendică pentru literatură în limbajul ei creator. Filosoful, rămas în țară, a încheiat cu prietenii din exil un pariu: se poate face, crede el, cultură de performanță, aici, în condițiile unui regim ideologic represiv (el îi spune altfel, pe ocolite). Caută 22 de tineri eminenți să-i trimită în lume și să rodească spiritul românesc. Nu i-a aflat, dar a publicat un număr de cărți care sunt adevărății mesageri ai spiritului său. Eseul din 1985 este scris în aceste condiții, cu un spirit mai liber (cu mult mai liber!) decât în 1957, când era amenințat cu represiunea și numele lui Cioran era interzis. De aceea *Gândurile despre Emil Cioran* reprezintă o mică operă de reflecție despre ceea ce este mozartian în oprea lui Cioran.

Ce aflăm din aceste fraze sfătoase, cordiale, uneori certărețe, de multe ori muzicale, mozartiene? Aflăm, de pildă, că

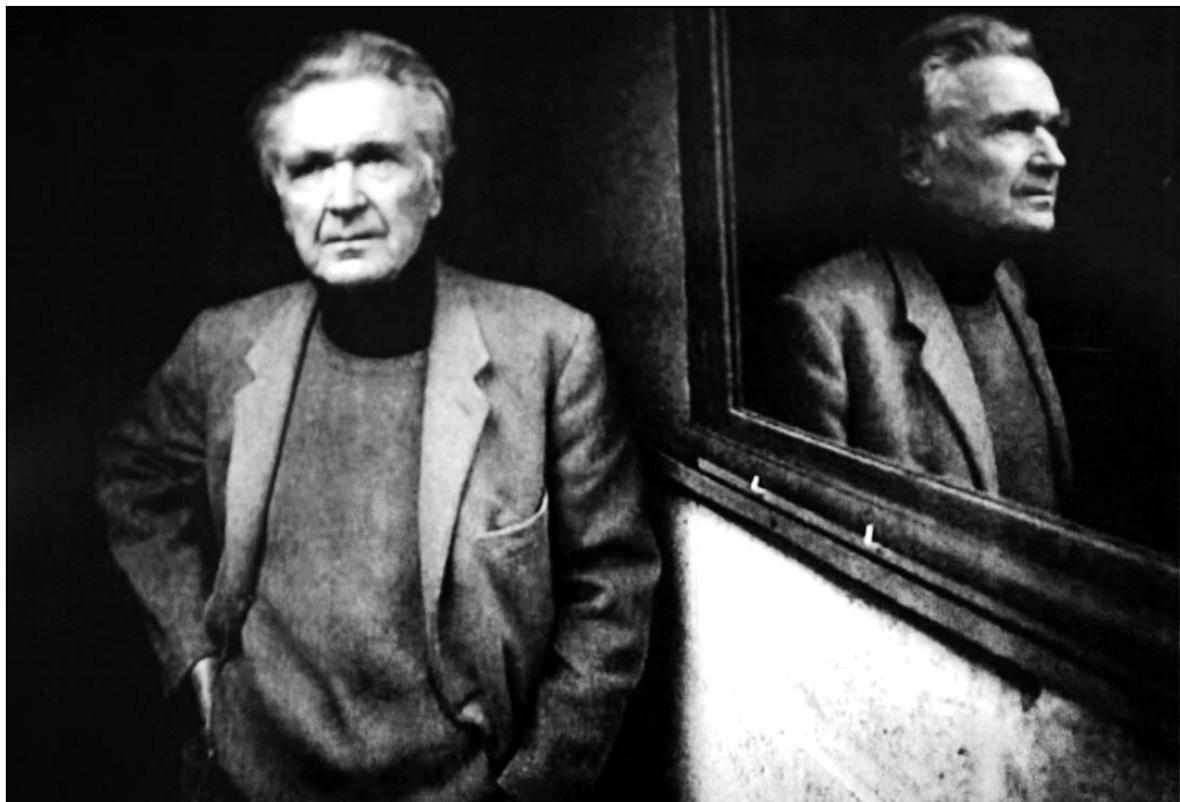
„până și felul cum strivește Cioran frumusețea lumii este o laudă a ei”. Propoziție justă, deși incompletă. Lauda vine din frumusețea limbajului, în sensul de care am vorbit mai înainte. A citit Cioran, în tinerete, „toată filosofia proastă a comentatorilor germani” și, dacă a citit-o, de aici i-a venit ideea de a se despărți de filosofie? Așa scrie *prietenul îndepărtat* care îl iubește pe Platon și vrea să-i aducă pe tinerii dezabuzați pe calea înțelepciunii... Este, apoi, Cioran „un mare rătăcitor în spirit” care caută iubirea? Nu știm, dar este frumos spus. A rămas el doar „cu cea mai deșartă, dar și cea mai adâncă iubire a omului pentru rostiri, pentru smintitele (ieșite din minți) rostiri”?... Iarăși, nu știm. A rămas, în mod sigur, și cu muzica, a rămas și cu admirarea sa pentru mistica sfintelor și, cum mărturisește odată, nu l-a părăsit niciodată fascinația pentru mitologia răului și a eșecului. Este limpede, Noica stă la alt etaj al ideilor și în felul lui tacticos și prietenos, dar și tăgăduitor, vrea să întoarcă pe dos înțelesul catastrofic al silogismelor cioraniene, pornind de la convingerea că „în fond cultura este ca și natura: o mistificare [...]”, cultura ascunde că este un *alt* fel de-a spune lucrurilor pe nume, în locul recunoașterii că toate se surpă; numai poeții o spun, în rest, ne ascundem îndărătul culturii”.

Dar care este, până la urmă, locul lui Cioran în cultură? După atâtea comentarii ba admirative, ba mustătoare, de cele mai multe ori sfătos sofistice, Noica dă o judecată uluitoare despre colegul său de generație, scepticul incoruptibil: „ne regăsim în scrierile lui Cioran cu ceea ce a fost obținut mai adânc de-a lungul veacurilor în investigațiile omului asupra naturii și a bietului om”... Si, ca să întărească această ipoteză, Noica încheie: „să fie asta tot?”... Si filosoful de la Păltiniș ne dă o parte din răspuns: „Cioran a refuzat să scrie cărțile mari pe care le purta în el”.² Bun, dar cărțile pe care le-a purtat (cinci în românește și cam tot atâtă în limba franceză), acestea ce sunt? Ele



ce reprezintă? Încheiere, trebuie să recunoaștem, în stil noician sau după noima noiciană: discuția continuă, până acum ea n-a deschis decât o poartă sau două, altele își așteaptă rândul. Cioran nu-i un subiect clasat, rămâne veșnic discutabil. Dacă este așa – și poate să fie – eseul lui Noica și-a îndeplinit scopul: a ridicat un număr de întrebări, pornind de la legile termodinamicii pe care le citează, și anume: 1) „nu putem câștiga (legea conservării)”, 2) pierdem sigur (entropia) și 3) „nu putem ieși din joc...” Din ultima se inspiră, am impresia, și Noica în comentariul său programatic nesigur, fermecător în sine ca expresie a unei gândiri scomonitoare, cordial tăgăduitoare, sofistice și, în esență, paradoxale, căci dacă în scrisurile lui Cioran regăsim tot ceea ce este mai profund și adevarat în investigațiile făcute asupra bietului om de-a lungul istoriei și, în același timp, Cioran nu și-a scris cărțile mari pe care le purta în el, cum se prezintă el, la urma urmelor? Cum laudă el, chiar și atunci când

² Citat, ca și cele dinainte, după Cioran. *Pro și contra*, ed. cit., pag. 297.



o strivește, frumusețea lumii? Cât de esențial poate fi un gânditor care nu-și scrie cărțile mari pe care le poartă în sine? Ca să ne tulbure și să ne încurce și mai mult gândurile, Noica ne pune în gardă: toate comentariile sale în marginea scriierilor lui Cioran, de la prima la ultima, dovedesc că nu s-a înșelat sau, cum zice el: „a fost într-un fel că am dreptate împotriva lui Cioran, știind că el are dreptate”... Să fie, în această propoziție abil sofistică recunoașterea că arta are totdeauna dreptate, chiar și atunci când nu are dreptate?

Ce gândește Noica despre prietenul său Cioran se vede: o mare admirare însoțită, mereu, de reproșuri. Moralistul intelligent este fermecător, scrie frumos, dar n-a scris cărțile mari pe care putea să le scrie... Cărțile care zac în spiritul lui și, evident, numai el le putea scrie... După aceea, își pierde vremea într-o cultură care nu mai propune nimic. În filosofie, cel puțin... nu face decât să-i comenteze la infinit pe doi sau trei nemți... La 21-22 de ani nu prea au

ce discuta. Chestiune de stil: „Pe urmă noi nu putem sta bine de vorbă; tu ești încercuit în probleme din a căror termeni nu poți ieși – eu sunt des cercuit de orice problemă, cu toate eforturile mele de a-mi găsi un plasament spiritual [...] Idealul meu sterp este geometria”³. Au, evident, ce să-și spună. Noica, oricum, are totdeauna ceva de pus la punct. Să pună, întâi, ordine în dezordinea lumii, dincoace și *dincolo de probleme*. Să determine deosebirile dintre „culturile amorfe” și „culturile istorice”, infecunde din punct de vedere al spiritului, „culturile geometrice” etc. Ceartă pe amicul sceptic pentru „dezordinea glorioasă” în care trăiește. Dar cearta trage spre laudă și puțină invidie amicală: „e o dezordine atât de glorioasă în tine, încât mă simt în stare să-ți dau dreptate”. Strategie noiciană. După o discuție în răspăr, o închidere care deschide.

Noica, spirit problematic, nu se crută nici pe sine. Nu-i mulțumit de ce știe și nici de metodele lui. De aceea, se apucă să studieze

³ Zece scrisori către Cioran, ed. C-tin Barbu. Vezi și art. ns., *Fragmente Critice*, II, 2002, pag. 108 și urm.

matematicile, imitând, probabil, pe Valéry. Dar nici acum nu-i mulțumit de efectul matematicilor asupra filosofiei... Îl sfătuiește pe existentialistul Cioran să nu mai vorbească atât de mult despre sine („de ce să scrii lucruri atât de adevărate, încât să nu mai ai pe urmă nimic de spus?”). Și, apoi, Cioran scrie prea frumos. Nu știe că scrisul frumos este „o formă de înfrângere, [...] în orice caz o decădere”? Scrisul frumos ca o formă de decădere? Dar și Noica scrie frumos și acest fapt ne place la el. Acest lucru salvează, în fond, filosofia lui. Îi cere, apoi, aşa cum va face mai târziu și cu Eliade, să-și revizuiască „decepțiile și dezgusturile” și să părăsească decadenta, moleșta Franță și să se lege de „colțul astă de lume”, adică de lumea valahă, aceea pe care o detestă cel mai tare Noica, între altele pentru fatalismul și balcanismul ei structural. Suntem spre sfârșitul anilor '30 și Cioran, plângându-se de singurătățile sale pariziene, nu se grăbește să părăsească Franța... Și n-o va părăsi până la sfârșit...

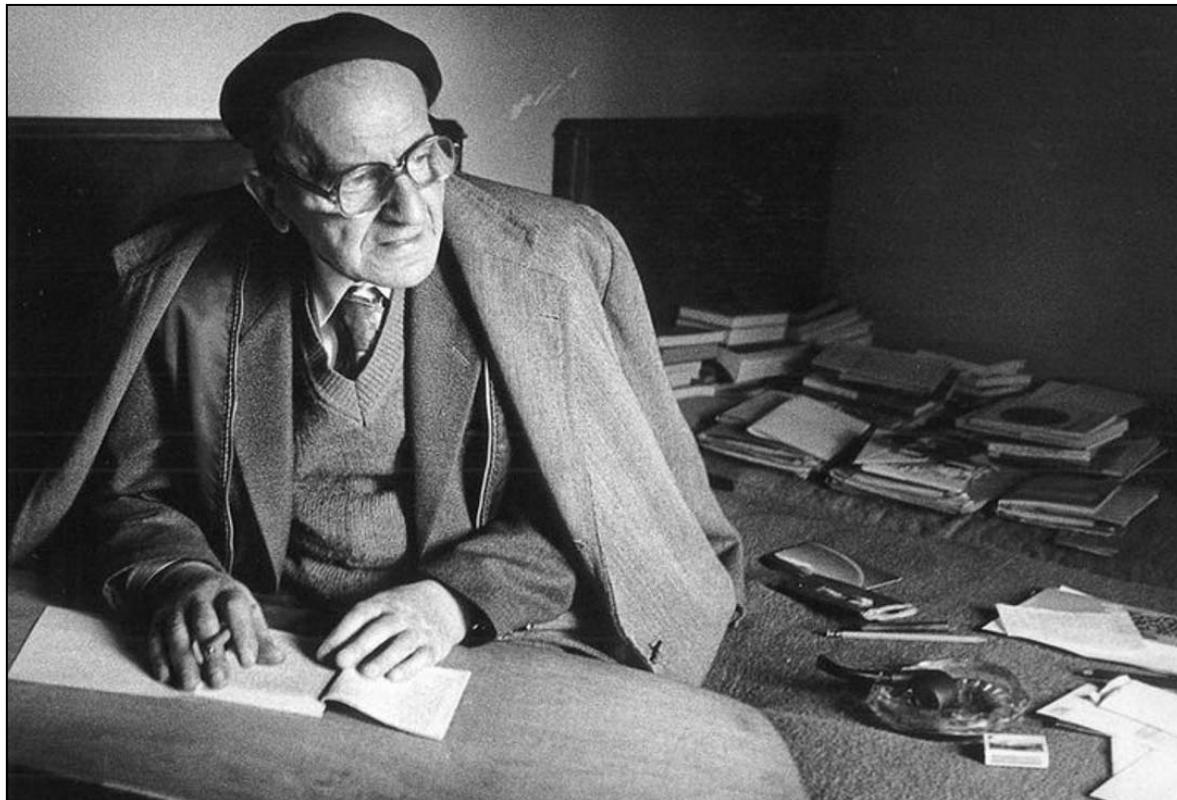
Dar Cioran? Ce crede mizantropul Cioran despre prietenul său care nu are astămpăr în istorie și vrea să facă cultură de performanță într-un regim care nu-i este deloc favorabil? Când Noica îl vizitează la Paris, după mulți ani de detenție și izolare, scepticul, mizantropul Cioran este uluit de proiectele pe care acesta le agită. Ei, diaspornicii, sunt dezabuzați și au sentimentul că totul este pierdut, Noica are planuri, vrea să antreneze și să trimită în lume 22 de tineri eminenți care să spiritualizeze lumea... Scrie, publică, povestește pe Hegel pentru a-l face accesibil, în fine, scrie despre rostirea românească și despre sentimentul românesc al ființei... Cioran le citește și, contrar așteptărilor, îi place ceea ce citește, cum deducem din scrisorile către fratele Aurel. „Cărțile lui sunt execelente; după mine, e un mare scriitor sau, dacă vrei, un filosof înzestrat cu ceva care le lipsește în genere filozofilor: farmecul. E ceva felin în talentul lui” – scrie el la 14 august 1969, de la Dieppe...⁴. Caracterizare bună a prozei

filozofice a lui Noica și, în general, a stilului noician, șerpuitor și moral. Peste trei ani (10 iulie 1972) îi face un portret reușit. Nu lipsește din el nota minimă de malicie, atât cât trebuie pentru a face portretul verosimil și atrăgător la lectură: „Dinu e un personaj bizar, derulant, tulburător. Cel mai subtil și rafinat reprezentant (descendent, mai bine zis) al Fanarului. Pe lângă el, noi toți suntem niște țărani. Câteodată pare sofist, dar un sofist din epoca de aur. Aici [la Paris] a făcut o impresie extraordinară. În multe puncte, nu sunt de acord cu el. Ceea ce este absolut de necrezut e că și-a păstrat optimismul. Ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat! Cred că și după Apocalipsă ar mai fi în stare să vorbească despre... viitor. În fond, el are dreptate și trebuie să mărturisesc că, uneori, îi invidiez iluziile...”

Mai înainte (3 febr. 1970) lăudase Rostirea: „articolele lui [ale lui Dinu Noica] despre «rostirea» mi se pare foarte importante; înclin să cred că, dintre noi, toți, doar el a făcut alegerea cea mai bună; pentru că este o mare înțelepciune să rămâi printre ai tăi; cu toate acestea, eu nu regret nimic”¹). Ar trebui să las necomentat acest fragment. Un Cioran care nu regretă nimic, dar are sentimentul că, rămânând printre ai săi (adică în țara de origine), amicul Noica a făcut alegerea cea mai bună. Chiar dacă, Noica a trecut prin ceea ce a trecut. Este un moment special în cronologia vieții interioare a scepticului parizian. Momentul în care regretă neantul valah... O propoziție,oricum, surprinzătoare, memorabilă („e o mare înțelepciune să rămâi printre ai tăi”), în gura unui moralist care, altădată, spune că, oriunde ar fi, nu se simte bine...

În fine, numele lui Noica revine și în alte scrisori. „Mare scriitor – zice Cioran după ce citește cartea despre Hegel –; l-a făcut pe Hegel limpede, l-a degermanizat” (22 sept. 1980)... Este cazul să-l credem pe Cioran în privința talentului de scriitor al lui Noica. Trebuie să apreciem această recunoaștere, cu atât mai mult cu cât moralistului nu-i place, se știe, literatura. Mărturisise de

⁴ Aurel Cioran: *Fraiele fiului risipitor*, ed. cit, p. 220.



mult, din tinerețe, această inapetență. Nici mai târziu nu și-a schimbat opinia. Declară într-un rând că n-a putut să-l citească niciodată în întregime pe Balzac, spre deosebire de Eliade care-l recitește în fiecare vară, când revine din America la Paris. La vremea în care declară să admiră talentul lui Noica, Cioran citește pe Kafka și, surpriză, e decepționat: „e cam lung și, până la urmă, cam plăcătitor”... Când fratele Aurel îi cere o carte de Malraux, mărturisește că „nu l-am citit, dar știu că e pretentious, confuz și, de fapt, ilizibil” (17 ian. 1967)⁵. Nu l-a citit, dar știe că e ilizibil. Curioasă judecată! Tot cam atunci declară că „cel din urmă cioban îmi pare azi de preferat oricărui intelectual parizian, iată la ce concluzii ajungi în Occident”... Mai ajunsese la o concluzie, și anume că budismul, care te învață cum să te detașezi de oameni, este cea mai profundă religie...

Sunt, probabil, și alte documente, care să ateste prietenia dintre aceste două mari spirite ale generației '30. Din cele la care am

avut acces, reiese limpede că este vorba de o relație intelectuală care a trecut prin multe și a durat o viață întreagă. Două temperamente, două destine, două istorii, doi intelectuali ieșiți din medii și din provincii românești diferite, în fine, doi filozofi pe care istoria îi desparte și, cam de pe la sfârșitul tinereții lor, trăiesc în două tipuri de societate și două moduri de a se situa față de lume... Cine a câștigat? Cioran – cu reveriile lui negativiste și stilul lui fastuos, scânteietor, memorabil sau antrenorul intelectual Noica, decis să limiteze adamismul nostru și să construiască ceva durabil și esențial într-o istorie în care cultura se supune politicii?... Deocamdată, Cioran – fratele risipitor – a câștigat, după o lungă așteptare, gloria unui mare moralist francez, iar fratele rămas acasă a câștigat, și el, gloria tribului său valah și, cât timp a trăit, l-a certat cu imensă și întortochiată iubire spirituală pe fratele care, ajuns în Occident, s-a lepădat de limba tribului său... Dar cum s-a lepădat! Cu ce fast!

⁵ Vol. cit., p. 191.

Thierry de
MONTBRIAL*

Europe dans 50 ans ?

Abstract

Să prevezi ce va fi Europa peste 50 de ani, iată o provocare care, pe termen lung, se leagă de noțiunea de haos, care este legată de lipsa de legătură între cauze și efecte. De obicei, previziunile pe termen scurt sunt mai greu de făcut decât cele pe termen lung. Pe termen lung, asta înseamnă cel puțin două generații care au memoria trecutului. Europa se va transforma sub influența progresului tehnologic, în special a Internetului (al cărui impact este comparabil cu invenția tiparului), și a creșterii demografice. Tehnologia internetului și a comunicației globale va transforma radical lumea într-o interdependență în care vor trebui inventate anumite mijloace de guvernare, dacă nu ne vom confrunta cu un haos.

Cuvinte-cheie: guvernarea europeană, previziune pe termen lung, tehnologia internetului, tehnologia comunicațiilor, Europa viitorului.

To predict what will be Europe over 50 years, here is a challenge that, on long term, binds to the notion of chaos, which is linked to the lack of connection between causes and effects. Usually, short-term forecasts are more difficult to do than those on the long term. On long term, this means at the least two generations that have memory of the past. Europe will change under the influence of technological advances, especially the Internet (whose impact is comparable to the invention of printing), and of population growth. Internet and global communication technology will radically transform the world into an interdependence inside which will be invented some means of government, if not we will must do face to the chaos.

Keywords: European government, forecast on the long term, Internet technology, communication technology, future Europe.

Nous avons réfléchi ensemble pour voir quel pourrait être le thème de cette dixième édition de notre séminaire, et nous sommes arrivés à cette idée — « L'Europe dans cinquante ans » —, qui mérite en effet quelques mots d'explication.

La première remarque que je voudrais faire, c'est que, parfois, il est plus facile de prévoir sur le long terme que sur le court terme. Sans entrer dans des détails trop techniques, je voudrais rattacher cette remarque à une notion bien connue - la

notion de chaos. La notion de chaos est fondamentalement liée à la non-linéarité, c'est-à-dire la non-proportionnalité des causes et des effets. En géologie, par exemple, on sait parfaitement qu'il est possible de prévoir ou d'identifier avec une grande précision où les tremblements de terre peuvent avoir lieu, mais en revanche on reste toujours incapable de prévoir quand un tremblement de terre aura lieu. C'est la contradiction entre la prévisibilité à long terme et la prévisibilité à court terme. La prévisibilité à court terme

* Membru de onoare al Academiei Române, Institutul Francez de Relații Internaționale, Academia de Științe Morale și Politice (Franța), e-mail: romanenko@ifri.org.

est parfois beaucoup plus complexe que la prévisibilité à long terme, et ceci pour des raisons profondes: les causes fondamentales des tremblements de terre ne sont pas de même nature que les causes immédiates. Les causes immédiates sont non linéaires, c'est-à-dire que cela peut être un accident a priori contingent qui va déclencher un tremblement de terre particulier. Dans le même ordre de réflexion, on a beaucoup reproché par exemple à la diplomatie française de ne pas avoir prévu le "printemps arabe". C'est une stupidité ! Car personne ne pouvait le prévoir. Ce que l'on peut prévoir, c'est que les dictatures finissent toujours par tomber et que les empires finissent toujours par mourir. Mais prévoir le moment particulier où cela va se produire est littéralement impossible. J'ai souvent demandé à des habitants des pays ex-communistes de me dire franchement quand ils ont pu imaginer que le communisme allait tomber, que ce soit en Union soviétique ou dans les pays qu'on appelait à l'époque d'Europe de l'Est — y compris la Roumanie —, et je n'ai pas rencontré une seule personne qui m'ait dit honnêtement avoir envisagé cela avant 1988. Et, même en 1988, je pense que les gens qui ont imaginé que le système allait tomber étaient extrêmement peu nombreux. Tout cela procède des mêmes raisons fondamentales.

Il n'est donc pas absurde de se projeter en avant pour se dire: « À quoi ressemblera l'Europe dans cinquante ans ? » Cinquante ans, c'est deux générations. C'est supérieur à un et inférieur à trois... Remarquez que le communisme en Union soviétique, ce fut trois générations. Le communisme dans l'Europe que nous appelions de l'Est, deux générations. Le communisme en Chine, une génération. On ne peut pas comprendre ce qui se passe en Chine, si on ne se rappelle pas que Mao a pris le pouvoir en 1949; la collectivisation complète, c'est 1955; et le retour ou l'arrivée de Deng Xiaoping au pouvoir, c'est 1978, c'est-à-dire vingt-trois ans après. C'est-à-dire qu'un garde rouge, par exemple, qui avait quatorze ans au moment de la Révolution culturelle, avait moins de quarante ans quand Deng

Xiaoping est arrivé au pouvoir. Toute la mémoire du passé est là. La parenthèse communiste en Chine est une parenthèse courte. Ici, deux générations, c'est peu mais en même temps c'est beaucoup, et cela a marqué tous les peuples d'Europe qu'on appelle aujourd'hui Centrale et Orientale, ou de l'Est. Mais ce n'est pas suffisant pour tuer les liens, pas suffisant pour effacer la mémoire. Trois générations, cela commence à être beaucoup. Voilà pourquoi « cinquante ans ». On a voulu se projeter sur deux générations en avant, parce que c'est suffisant pour transformer beaucoup de choses, mais sans trop effacer la mémoire.

Que peut-on prévoir sur un horizon de ce type ? Il y a deux prévisions fondamentales que l'on peut émettre avec une quasi-certitude. La première, c'est l'évolution de la démographie. Le sujet est connu, et je n'insiste pas. La deuxième, c'est la poursuite des révolutions technologiques, c'est-à-dire que dans cinquante ans les incroyables transformations que nous avons connues depuis disons au moins une génération, depuis les trente dernières années, et qui sont liées d'ailleurs aux transformations des industries de l'information et de la communication, ces incroyables transformations se seront donc encore démultipliées. C'est cela, les mutations fondamentales de notre temps, qui n'ont de comparables que l'invention de l'écriture, il y a quelques milliers d'années, et plus récemment, celle de l'imprimerie. La révolution actuelle, on va dire simplement de l'Internet au sens large du terme, est une révolution d'ampleur au moins comparable à la découverte de l'écriture. Ces transformations, en réalité, en sont encore à leurs débuts. Je dis souvent que les ordinateurs, dans leur état actuel, me font penser à l'état des automobiles au début du vingtième siècle. Même encore dans mon enfance, je me souviens que c'était parfois un peu compliqué de faire démarrer les automobiles, il fallait utiliser le *starter*, le démarreur, parfois cela calait, il fallait tourner la manivelle, etc. Les ordinateurs, aujourd'hui, sont à peu près à ce stade-là. Vous avez des *bugs*, des choses qui ne marchent pas, on s'énerve très vite. Mais dans



vingt ans, dans trente ans, ce sera différent. L'informatique sera encore beaucoup plus présente dans nos vies qu'elle ne l'est aujourd'hui. Et cela, Mesdames et Messieurs, chers amis, cela va continuer de bouleverser radicalement nos vies. Les enfants, qui aujourd'hui sont tellement à l'aise avec l'informatique, seront devenus adultes, c'est-à-dire que dans cinquante ans tout le monde vivra avec le monde entier au bout de ses doigts, ou même de ses yeux et de sa langue. Cela, c'est un changement absolument radical. Y compris la seule chose aussi qu'on puisse imaginer: c'est que des choses inimaginables vont se produire dans les décennies qui viennent.

Ce qui veut dire que psychologiquement les États vont en se rétrécissant. Aujourd'hui, les espaces de la politique n'ont plus rien à voir avec les configurations géopolitiques que nous avons héritées du passé. Je ne dis certes pas que les cultures vont disparaître. Bien sûr que non, les nations ne vont pas disparaître, et les peuples conserveront leur mémoire. D'ailleurs il faut qu'ils conservent leur identité, parce que c'est toute la richesse du monde. Le monde ne sera donc pas plat, comme l'a écrit dans un livre bien connu l'éditorialiste américain Friedman. Mais il n'empêche que l'interdépendance va continuer de se développer d'une manière encore beaucoup plus approfondie que la situa-



tion actuelle, et qui dit interdépendance dit aussi nécessité de transformer radicalement les modes de gouvernance. Et voilà le grand mot lâché... Parce que: interdépendance de plus en plus grande, interdépendance qui se transforme qualitativement, et non pas seulement quantitativement, en raison de ces bouleversements liés aux technologies de

l'information et de la communication, tout cela veut dire qu'il faut des mécanismes de contrôle. Et là, j'emploie un vocabulaire quasi cybernétique. Si vous avez une interdépendance de plus en plus grande, et si vous n'avez pas de mécanismes de coordination ou de contrôle — c'est cela qu'on appelle la gouvernance —, à ce moment-là

les phénomènes de non-linéarité dont je parlais au début risquent de dominer, c'est-à-dire que le chaos risque de s'installer très rapidement, à partir de n'importe quelle perturbation minuscule sur l'ensemble du système, c'est-à-dire, à la limite, à l'échelle planétaire.

Et ceci me conduit à ces remarques finales que je vais faire maintenant. La première, c'est que — et là je vais beaucoup plus loin que cinquante ans, je vais me projeter sur deux siècles — si le monde ne parvient pas à élaborer des méthodes de gouvernance adaptées à cette interdépendance qui se transforme radicalement, le monde plongera dans le chaos, et nous connaîtrons au vingt-et-unième siècle l'équivalent des guerres mondiales du vingtième. Je dis l'équivalent, je ne dis pas que les guerres du vingtième siècle se reproduiront. Celles-ci resteront probablement uniques dans leur genre. Mais je dis bien que si nous ne sommes pas capables d'élaborer des modes de gouvernance appropriés à cette interdépendance qualitativement transformée, le monde sombrera dans le chaos. Cela, c'est ma première remarque.

Ma deuxième remarque, c'est que nous devons concevoir l'Europe comme un laboratoire de gouvernance. Nous sommes un laboratoire de gouvernance qui doit préfigurer ce que sera le monde de 2200 ou de 2300. Parce que l'Union européenne dans deux siècles s'étendra à la planète tout entière. Elle ne s'appellera plus forcément Union européenne, mais je veux dire que les modes de gouvernance que nous cherchons à élaborer par essais et erreurs, aujourd'hui, ce sont des modes de gouvernance qui seront exemplaires, en ce sens qu'ils serviront de références pour la gestion de l'interdépendance planétaire dans son ensemble. Nous devons donc être extrêmement ambitieux. L'ambassadeur Paul parlait tout à l'heure de l'Europe qui progresse à travers des crises. Il a parfaitement raison, l'Europe progresse à travers des crises. La crise financière actuelle, de ce point de vue-là, est un test majeur, nous frôlerons le précipice mais nous n'y tomberons pas... Nous ne ferons pas un grand pas en avant ! Et je pense que

nous en sortirons avec des modes de coordination, c'est-à-dire de gouvernance en l'occurrence économique et financière, qui seront considérablement renforcés. Mais si tel est bien le cas — parce qu'il y a toujours tout de même un petit risque de tomber dans le précipice —, à ce moment-là nous aurons en effet progressé dans la gouvernance européenne, et dans cinquante ans, je crois et je veux croire, non pas que nous aurons les États-Unis d'Europe... Le président Basescu parlait hier soir des États-Unis d'Europe. Je ne crois pas aux États-Unis d'Europe, je crois que nous fabriquons un nouveau type d'unité politique, qui ne sera ni la transposition de l'État-nation à une échelle supérieure, ni les fédérations ou confédérations telles que nous les avons connues historiquement. Ce sera quelque chose de nouveau, de même que l'État-nation lui-même a été quelque chose de nouveau, une construction politique nouvelle par rapport à ce qui l'a précédé, c'est-à-dire par rapport au système politique et économique du Moyen-âge. Et donc nous devons également travailler avec un peu d'imagination.

Une dernière raison pour laquelle nous avons choisi cet horizon de cinquante ans est évidente. C'est que le Traité de Rome, c'est 1957, ce qui fait donc cinquante-quatre ans. C'est-à-dire que l'horizon auquel nous nous projetons et auquel nous allons nous projeter durant cette journée et demain matin correspond *grosso modo* à une durée équivalente à celle de l'existence, jusqu'ici, de l'Union européenne. Donc prévision, mais prévision proactive, parce que l'Europe telle qu'elle sera dans cinquante ans, ou l'Union européenne telle qu'elle sera dans cinquante ans, dépendra pour partie de phénomènes inéluctables comme la poursuite des transformations technologiques dont j'ai parlé. Mais elle dépendra aussi bien évidemment pour partie de l'action humaine, c'est-à-dire de ce que nous et nos descendants feront, et ce que nous et nos descendants feront dépend de la réflexion approfondie des intellectuels engagés dans l'action, c'est-à-dire en grande partie de ce que nous sommes.

Georges-Henri SOUTOU*

La dialectique de la coexistence et de l'intégration

Abstract

Chestiunea fundamentală a Europei comunitare este integrarea minorităților, fără ca prin aceasta să se înțeleagă asimilarea lor în culturile majore europene. De-a lungul istoriei, metodele practicate în spațiul European pentru integrarea minorităților au fost din cele mai diverse și nu întotdeauna onorabile. Printre acestea din urmă se numără expulzările, masacrele, epurarea etnică, exilul, asimilarea, încălcarea frontierelor, presiunea politică și administrativă, iar exemplele sunt numeroase în acest sens. Carta Europeană a Drepturilor Omului din 2000 stipulează egalitatea în drepturi, sociale și politice, a tuturor minorităților culturale, dar lasă o marjă de eroare. Trebuie făcută distincția între o minoritate și o comunitate, dat fiind că cea din urmă devine un corp politic, pe când prima nu este decât un fapt oarecare.

Cuvinte-cheie: Carta Europeană a Drepturilor Omului din 2000, drepturile minorităților europene, metode de integrare, coexistență etnică și națională, epurarea etnică.

The fundamental issue of the communal Europe is the integration of minorities, without to understand by this only theirs assimilation inside the major European cultures. During the history, the methods practiced in the European space in order to integrate minorities were the most diverse and not always honorable. Among the latter, those were expulsions, massacres, ethnic epuration, exile, assimilation, border violations, political and administrative pressure, and there are numerous examples of this. European Charter of Human Rights from 2000, stipulates equal rights, social and political, of all cultural minorities, but leaves a margin of error. But we have to distinguish between a minority and a community, considering the latter becomes a political body, while the first is only a certain fact.

Keywords: European Charter of human rights from 2000, European minorities rights, methods of integration, ethnic and national coexistence, ethnic epuration.

Un peu d'histoire est comme toujours utile. L'Edit de Caracalla de 212 accordant la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'empire créait entre ceux-ci une unité juridique et culturelle. Evidemment il ne s'agissait pas d'une unité ethnique, mais néanmoins le sentiment d'une appartenance commune était bien réel (on sait maintenant que le culte «à Rome et à Auguste» était populaire et pas seulement réservé à une élite).

Puis vinrent les Grandes invasions, et la fin de l'Empire romain: le mélange des populations sur le continent européen

devint alors la règle. Mais il faut distinguer entre des concepts que l'on confond trop souvent: il existe une différence entre la notion de minorités (qu'elles soient religieuses, nationales, ethniques...) et celle de communautés. Une communauté est une minorité organisée (par exemple les protestants en France: l'Edit de Nantes les avait organisé en communauté; après sa révocation, ils ne furent plus en France qu'une minorité religieuse...). *Une minorité est un fait, une communauté est un corps politique.*

Pour les Communautés, il faut distinguer

* Universitatea Sorbona, Paris, e-mail: Georges.Soutou@paris-sorbonne.fr.

entre les communautés autochtones, et les communautés dont le centre se trouve à l'étranger (cas de plus en plus fréquent avec la mondialisation: on connaît l'exemple de la diaspora chinoise en Asie et maintenant en Europe).

D'autre part *minorités et communautés se distinguent selon des modalités différentes*: elles peuvent être regroupées géographiquement (et dans ce cas une "minorité nationale" peut être localement majoritaire); ou au contraire disséminées à travers l'Etat en question; et on a bien sûr les cas intermédiaires, comme les Juifs en Pologne avant 1939, présents partout mais, à l'Est du pays, concentrés dans certaines villes où ils étaient en fait majoritaires.

D'autre part la question a évolué dans le temps. Pour l'Europe d'Ancien régime, certes le problème existe (les Juifs, les Arabes d'Espagne, les guerres de religion...) mais la fidélité au prince ou au monarque et l'appartenance religieuse comptent plus que l'appartenance ethnique ou nationale, d'ailleurs encore vague: le Croate se dit catholique, le Bosniaque musulman, le Serbe orthodoxe. Mais la large décentralisation des Etats d'Ancien Régime fait que les minorités sont en fait souvent des communautés.

Le problème commence réellement avec la Révolution française et l'Empire napoléonien et la mise en place progressive (1789, 1918 ou même 1947 en Europe centre-orientale) d'Etats-nations. A partir de là les minorités sont difficilement reconnues, ou priées de se fondre dans la masse, ou persécutées, et les communautés sont interdites (la Révolution française détruit les corps intermédiaires, les provinces, etc. Elle ne reconnaît que des droits individuels, pas des droits collectifs).

Il faut bien voir qu'en Europe, la règle, ce sont les massacres et les expulsions. De la guerre d'indépendance de la Grèce à partir de 1821 aux massacres dans l'ancienne Yougoslavie dans les années en passant par les "horreurs bulgares" dénoncées par Gladstone en 1878 ou le massacre des Grecs de Smyrne en 1922, sans parler de la Deuxième Guerre mondiale (la première a

été sur ce point précis plus conforme au droit des gens) le massacre, très souvent à base ethnique, est l'une des caractéristiques de l'Europe contemporaine. C'est la rançon du passage d'une Europe traditionnelle, où dominent les identités religieuses et historiques et les fidélités dynastiques, et où coexistent traditionnellement des ethnies différentes dans des Etats multiethniques, à un système d'Etats-nations beaucoup plus exclusifs.

La logique de l'Europe depuis le XIXe siècle, c'est la purification ethnique: le nombre d'individus ressortissant d'ethnies minoritaires dans des Etats pluriethniques a baissé considérablement depuis 1914: environ 70 millions en 1914, 45 millions en 1939, pratiquement plus aujourd'hui après le massacre des Juifs européens, l'expulsion des Allemands après 1945, l'éclatement de la Tchécoslovaquie et de la Yougoslavie. Cette réalité dérangeante est éloignée de l'optimisme européen actuel fréquent: *l'Europe n'a pas toujours été un modèle de coexistence ethnique ou nationale*. Quant à l'Union européenne actuelle, attendons l'apaisement définitif des problèmes des Balkans, ou de la question des Roms, pour nous prononcer...

Pour l'Europe à partir de 1945, c'est-à-dire pour la phase historique actuelle, il ressort très clairement que *l'expulsion a été la solution privilégiée en Europe orientale* (et pas seulement parce que Staline y était favorable pour des raisons géopolitiques) alors que *l'Europe occidentale a préféré soit l'assimilation (cas de la France et de l'Italie) soit la reconnaissance de droits définis et circonscrits aux minorités linguistiques* (Belgique et Danemark). Notons que la façon brutale dont l'affaire fut réglée en Europe orientale en 1945- 1946 (douze à quatorze millions d'Allemands expulsés, dont environ deux millions ne survécurent pas) et le tabou qui la recouvrit par la suite contribua à ancrer l'illusion (sauf en Allemagne et dans les pays intéressés, mais largement en Occident) que le problème des minorités en Europe était désormais réglé. Ce qui contribua au flottement général lors de l'explosion de la Yougoslavie, qui revit à l'œuvre

les logiques d'expulsion et de purification ethnique.

En dehors des massacres et expulsions (directes ou larvées), *quelles ont été et sont les méthodes utilisées en Europe pour gérer ces problèmes permanents?* Tout d'abord *l'assimilation pure et simple*. Elle peut prendre *plusieurs formes*, qui d'ailleurs peuvent se combiner: *en-deçà des massacres*, on a assisté dès les années 1860 (en particulier dans les empires russe et austro-hongrois) à des *tracasseries administratives ou légales (prohibition de la langue locale, discriminations diverses, etc.)* visant à contraindre *les minorités soit à s'exiler, soit plutôt (en tout cas au XIXe siècle) à se fondre dans la nationalité majoritaire*. En effet l'assimilation forcée par tout un ensemble de mesures administratives et scolaires, telle que pratiquée par exemple en Pologne par les Russes ou par les Hongrois dans leur partie de la Double Monarchie ("russification" ou "magyarisation") est considérée par certains comme une forme *d'épuration ethnique par homogénéisation*. Les exemples les plus connus sont la Hongrie (avec sa politique de magyarisation, contrastant de façon frappante avec le plus grand libéralisme de la Cisleithanie) et la France de la Révolution jusqu'à la IIIe République, aussi bien à l'égard des provinces que des étrangers immigrés.

Une autre méthode est la modification des frontières, de façon à faire coïncider territoires et ethnies. Mais des Grecs de Smyrne en 1922 aux Allemands d'Europe orientale en 1945 cette méthode ne peut pas tout régler, à cause de l'imbrication fréquente des populations, donc elle n'empêche pas toujours expulsions ou massacres.

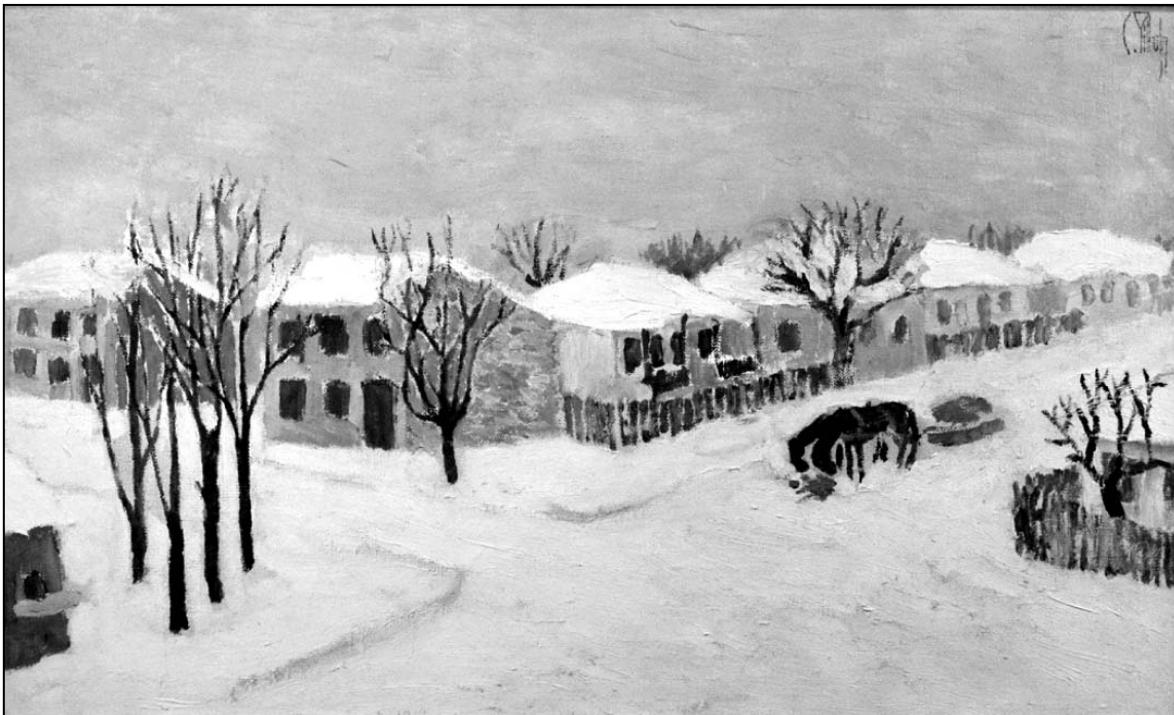
Une troisième méthode est celle du contrôle international des droits des minorités: elle s'est développée en Europe à partir du Congrès de Paris de 1856, de façon encore très timide, puis au Congrès de Berlin de 1878 et de façon beaucoup plus développée en 1919-1920 (les nouveaux Etats doivent signer des "traités de minorités", dont la surveillance incombe à la SDN). Certes, en 1919 on est encore loin des conceptions actuelles. Les négociateurs puisent leurs précédents dans le Congrès de Vienne et dans tout le XIXe

siècle au moins autant qu'ils ne s'inspirent du wilsonisme, et les vainqueurs, malgré la *New Diplomacy*, établissent les frontières en tenant compte autant des équilibres européens que de la volonté des populations. Quant aux traités concernant les minorités nationales imposés aux nouveaux Etats, ils relèvent certes aussi de l'esprit nouveau mais en même temps ils prolongent les dispositions concernant les minorités prises aux Congrès de Paris de 1856 et de Berlin en 1878.

Une autre méthode encore est l'intégration, notion plus politiquement correct aujourd'hui que celle d'assimilation. Mais souvent, en particulier en France, une grande hypocrisie se dissimule derrière le concept d'intégration. Officiellement, la France est un pays fondé uniquement sur des valeurs universelles, et dans lequel tout étranger s'intégrera s'il reconnaît ces valeurs. Or celui-ci découvre très vite *l'ampleur des non-dits qui relie les Français de souche entre eux et rendent l'intégration des étrangers beaucoup plus difficile*, par exemple, qu'aux Etats-Unis.

Le plus honnête à propos du concept d'intégration est à mes yeux la loi suisse de 2004 sur la nationalité: l'intégration est et doit être réciproque. Il est vain de penser que tous les immigrés vont simplement se fondre dans la masse, et les anciens habitants doivent aussi s'adapter aux nouveaux venus. De fait, on n'a pas d'exemple historique de coexistence de grands ensembles de population sans au moins une certaine influence réciproque, tôt ou tard... Ou sans domination des uns sur les autres. La coexistence apaisée et chacun restant chez soi est à mon avis un mythe.

Il faut encore distinguer l'intégration comme les Français ou les Suisses la conçoivent, qui vise à faire vivre ensemble les gens, et l'intégration telle que la vivent les Indiens ou les Pakistanais en Grande-Bretagne: ils travaillent, ils prospèrent, il n'y a pas de problèmes majeurs, mais ils restent eux-mêmes et entre eux. On pourrait parler d'une intégration a minima, ces populations ne se fondent pas vraiment dans la masse, simplement ils ne forment pas une communauté au sens juridique du terme.



Ce qui nous amène au concept du communautarisme, c'est-à-dire d'une large liberté dans le cadre d'un Etat donné, voire d'une autogestion d'une communauté religieuse (comme en France l'Edit de Nantes l'instituait pour les protestants) ou ethnique/nationale. Est-ce une solution au problème de la cohabitation de populations différentes au sein du même Etat?

Les Germains entrés dans l'Empire romain, à l'époque du Bas-Empire, étaient exemptés du droit romain: ils répondaient à leur propre loi (c'est la clé du communautarisme). Il s'agit là d'un communautarisme de droit, qui renvoie à une distinction essentielle en Europe, entre droits individuels (selon la tradition française d'une nationalité civique) ou collectifs (renvoyant à une nationalité ethnique, comme dans l'empire austro-hongrois).

La tendance historique très nette en Europe centrale, c'est la nationalité ethnique, pas civique (comme en France et en Grande-Bretagne). La reconnaissance des nationalités ethniques suppose la reconnaissance de droit collectifs et non pas seulement individuels. Cela conduit à un communautarisme légal. Or on est là au cœur du problème: le système constitutionnel et

juridique français exclut le communautarisme, pour d'autres pays européens c'est moins net, comme dans le cas de la Belgique ou de l'Espagne. Si on regarde le cas de l'Espagne, ou de la Grande-Bretagne, *une forme de communautarisme en faveur des nationalités historiques paraît se développer actuellement en Europe, l'ethnicité gagne du terrain en ce moment par rapport à la nationalité civique.*

Mais la question se pose certes aussi pour les communautés immigrées, non historiques, dont le cas est différent de celui des Wallons et Flamands en Belgique, des Basques en Espagne... Un exemple extrême est le Québec, qui reconnaît par exemple pour les questions relevant du droit de la famille les tribunaux islamiques.

D'autant plus qu'à côté du communautarisme de droit, il existe souvent un communautarisme de fait: en Grande-Bretagne, aux Pays-Bas en particulier. Cependant on assiste peut-être à une certaine réaction en ce moment? En effet ce communautarisme de fait concerne les nouveaux groupes apparus avec la mondialisation, ce qui introduit encore une autre dimension, dimension de religion et de civilisation qui n'existe pas au même point en Europe centrale à l'époque des Habsbourg et qui est de nature

différente du problème posé par les Flamands, les Basques, les Corses ...

Le communautarisme issu de la mondialisation, donc comportant des différences bien plus importantes entre populations conduit à mon avis tôt ou tard à d'énormes problèmes: c'est le berceau de la guerre civile. On essaie parfois d'en présenter une version acceptable: le «multiculturalisme». Au-delà de *la garantie des droits des membres des minorités, la démocratie doit-elle tenir compte de l'existence de groupes ethniques et les intégrer en tant que tels dans le système* ("sociétés multiculturelles"): cette problématique est partie des Etats-Unis (quant on a compris les limites du *Melting Pot* à partir des années 60) mais elle ne paraît pas avoir dépassé en Europe le niveau de la réflexion théorique jusqu'aux années 1990 (maintenant en revanche, en France, on connaît, entre démocratie "républicaine" ou "multiculturelle", un grand débat). Le "Multiculti" a connu son heure de gloire en Grande-Bretagne, en Belgique, en Hollande, en RFA. Mais dans ce dernier pays cela a conduit à une réaction: il fut un temps où Mme Merkel opposait au multiculturalisme la notion de "*Leitkultur*", de "culture de référence". Le multiculturalisme serait-il un communautarisme à visage humain? Quels sont les problèmes aujourd'hui (car cette question a beaucoup évolué ces dernières années)?

L'assimilation pure et simple "à l'ancienne" ne peut pas être affichée actuellement, même si elle se poursuit en fait souvent, mais il n'est pas à la mode de le dire. Mais pour assimiler il faut des structures adaptées, l'école en particulier. Or souvent ces structures sont moins capables de le faire que par le passé. Il y a un ensemble de raisons: les structures sont souvent débordées devant l'afflux des immigrés, d'origines de plus en plus diverses et lointaines. D'autre part l'assimilation suppose un degré de contrôle social que les sociétés occidentales actuelles ne supportent plus. Même l'intégration est de plus en plus contestée: les revendications identitaires la remettent en cause.

Mais le communautarisme conduit à de

grave tensions ; l'idée qu'il ne poserait pas de problème dans une Europe en voie d'union toujours plus étroite, une Europe des régions et non plus des Etats, est une vue de l'esprit: les Etats sont toujours là et ne peuvent pas accepter à la longue le communautarisme. D'autant plus que la mondialisation change la nature du problème, car les communautés qui s'implantent désormais en Europe sont plus différentes du *mainstream européen* que ne l'étaient les "minorités" ethniques, nationales ou religieuses que l'on y trouvait dans le passé.

D'autre part *le communautarisme peut être très contraignant pour les intéressés*: il revient à un enfermement identitaire, il conduit à la pression totalitaire du groupe. D'autant plus que les pressions identitaires s'accroissent, avec le recul du prestige de l'Europe et croissance des pays émergents. En outre les tensions intercommunautaires augmentent avec le développement même du communautarisme: on en a des exemples fréquents en Grande-Bretagne.

Certes on connaît des ébauches de réponse internationale aux tensions nationales ou ethniques (au-delà de textes théoriques comme la Charte européenne des droits): c'est le cas pour la Bosnie et le Kosovo, mais c'est un processus lent. Et la souveraineté nationale subsiste, même si Bruxelles contrôle de plus en plus l'application des règlements communautaires en matière de droits de l'Homme et de non-discrimination, et par ce biais intervient aussi indirectement dans la question des communautarismes.

Une question se pose: *la dialectique entre droits individuels et droits collectifs, entre intégration et communautarisme, entre respect des minorités et nécessité de maintenir un ensemble cohérent*, est-elle plus facile à gérer au niveau des Etats? Ou à celui de Bruxelles? D'abord il faut savoir ce que l'on veut, la question n'est pas purement théorique, elle ressort de choix politiques: si c'est le communautarisme que l'on envisage, ne serait-ce que parce qu'on estime ne plus pouvoir faire autrement (un ministre français me l'a dit un jour...), à mon avis, c'est antinomique de la notion même d'Etat-nation, donc ce

sera tôt ou tard géré au niveau de Bruxelles. Mais il n'y a pas grand chose dans les textes européens à propos des communautés. La Charte européenne des droits de l'Homme de 2000 repose sur le modèle civique, pas ethnique. La seule accroche éventuelle serait l'article 22 de la Charte, sur la "diversité culturelle, religieuse et linguistique": il proclame que "l'Union respecte la diversité culturelle, religieuse et linguistique". Mais l'article 2 du traité de Lisbonne est sans ambiguïté:

L'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes".

Et l'article 4-2 pose clairement la permanence des Etats, dans le sens traditionnel d'Etats-nations:

L'Union respecte l'égalité des États membres devant les traités ainsi que leur identité nationale, inhérente à leurs structures fondamentales politiques et constitutionnelles, y compris en ce qui concerne l'autonomie locale et régionale. Elle respecte les fonctions essentielles de l'État, notamment celles qui ont pour objet d'assurer son intégrité territoriale, de maintenir l'ordre public et de sauvegarder la sécurité nationale. En particulier, la sécurité nationale reste de la seule responsabilité de chaque État membre".

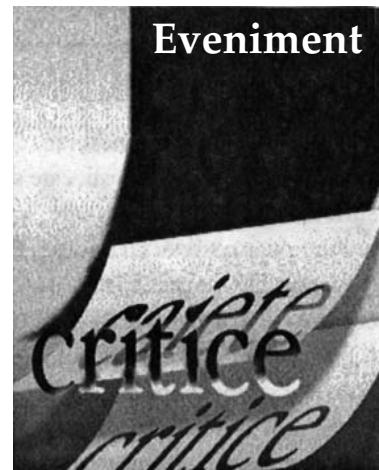
Tout cela me paraît concerner les droits des minorités dans des Etats unitaires, pas ceux d'éventuelles communautés. Les textes européens reposent sur une conception civique de la citoyenneté, ils se réfèrent à des droits individuels, pas collectifs. Si c'est l'intégration que l'on recherche, alors elle relève des Etats, car les structures juridiques, sociales, scolaires, etc., nécessaires, relèvent d'eux. (Mais il faut les faire fonctionner dans ce nouveau cadre, et adapter les institutions aux nécessités de l'intégration. L'expérience américaine doit être là prise en compte).

Cependant cette seconde orientation rencontre aussi des difficultés: l'intégration, on

l'a vu, est un concept ambigu et réciproque qui engage les deux parties, l'intégré et l'intégrateur. Dans quelle mesure nos sociétés européennes sont-elles prêtes à évoluer de façon à devenir réellement acceptables pour nos concitoyens musulmans (normes familiales, sociales, juridiques, culturelles...)? Et dans quelle mesure les musulmans sont-ils prêts à accepter les normes européennes, en matière de laïcité par exemple?

D'autre part l'évolution libertaire de nos sociétés rend l'intégration plus difficile, moins compréhensible par les nouveaux venus (l'Ecole ne joue plus là son rôle traditionnel, le service militaire universel a disparu - ajoutons que dans le cas français une cause non dite mais lourde de sa disparition était l'impossibilité croissante de la faire fonctionner avec des jeunes gens d'origines trop différentes). Si en désespoir de cause on veut aller dans le sens d'un certain communautarisme, sans néanmoins tout faire exploser, il faut regarder du côté des Etats-Unis: ils acceptent un large éventail de comportements, de fait sinon en droit ; ils ont posé des règles très contraignantes en matière de non-discrimination, et même instauré une "discrimination positive" dans de nombreux domaines pour tenter d'égaliser les chances entre les communautés.

Mais leur modèle est-il transposable à l'Europe? Les Etats-Unis sont largement décentralisés, ils disposent de vastes espaces, ils ont conservé un Etat fort qui se concentre sur l'essentiel, ils pratiquent un maintien de l'ordre musclé (avec appel si nécessaire à la Garde nationale, véritable armée sans états d'âme) de façon à garder le contrôle des inévitables tensions raciales. Ils gardent dans l'ensemble les moyens de gérer la situation, malgré une immigration encore plus massive et diverse qu'en Europe. Et ils pratiquent une liberté d'expression, d'organisation, y compris dans le domaine du logement, etc., qui fait que l'on n'est pas forcés de vivre avec des gens trop différents si on ne le souhaite pas. Toutes conditions éloignées de celles de l'Europe. Nous n'avons sans doute pas fini d'être confrontés à ces questions...



Eugen SIMION*

Un „bun european”, Serge Fauchereau (Laudatio)

Abstract

În luna martie a acestui an, Universitatea din Bucureşti i-a acordat titlul de Doctor honoris causa reputatului critic literar și critic de artă francez Serge Fauchereau. Prezentăm mai jos prelegerea ținută de Acad. Eugen Simion cu ocazia acestui eveniment. Sunt subliniate cu eleganță meritele și realizările acestui „bun european”: între cele mai importante trebuie să reținem lipsa aroganței și a complexului de superioritate pe care occidentalii îl au în general față de culturile mici și faptul că Serge Fauchereau este un cărturar pasionat de Brâncuși și interesat de avantgarde românească. El este unul dintre aceia care încearcă să demonstreze că artă nu are granițe și geniul este „o sferă al cărei centru este pretutindeni, iar circumferința în nici o parte”.

Cuvinte-cheie: Serge Fauchereau, laudatio, conferirea unui titlu.

This year in March, University of Bucharest awarded the title of Doctor Honoris Causa to Serge Fauchereau, a reputed French literary and arts critic. The words of praise presented below represent the speech given by Academician Eugen Simion on the occasion of this event. The merits and the achievements of this “good European” are elegantly pinned down in this laudatio: among the most important ones we should remember the facts that Serge Fauchereau is a scholar that lacks the arrogance and superiority complex of the Westerners concerning the small cultures and loves Brâncuși and Romanian avantgarde. He is one of those who militate to prove that art has no borders and the genius is “a sphere whose centre is everywhere and the circumference nowhere”.

Keywords: Serge Fauchereau, words of praise, award.

Serge Fauchereau este un reputat critic literar și critic de artă, cunoscut, între altele, pentru studiile sale despre Brâncuși, Arp, Braque, Leger, Mondrian, Malevici, Gaston Chaissac, despre *Expresionism*, *dada*, *suprarealisme*, *cubisme* și alte isme, despre *Avangarda rusă* și poezia americană, Bruno Schulz, Théophile Gautier, Tristan Tzara și.a. A tradus din Blaga și Marin Sorescu, este la curent, în genere, cu poezia românească și este un filo-român incoruptibil. Nu ascund faptul că-l cunosc de câteva decenii și, de îmi este îngăduit să spun, este un prieten de

cursă lungă. L-am cunoscut mai bine după 1990, când l-am invitat la sesiunile dedicate de Academia Română lui Brâncuși și, fapt fără precedent, lui Tristan Tzara. Un dadaist omagiat la Academie? A venit însotit de prietenul său mai vîrstnic, Maurice Nadeau, legendarul, miticul Maurice Nadeau care a atins vîrstă patriarhilor și a ținut imperturbabil, până la 102 ani, cărma bătrânei corăbii a revistei „La Quinzaine littéraire”... Serge Fauchereau a fost mulți ani colaborator al revistei și, dacă intuițiile mele sunt bune, Nadeau a vrut să-i predea ștafe-

* Academia Română, președintele Secției de Filologie și Literatură, directorul Institutului de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”; Romanian Academy, President of the Philology and Literature Section, Director of The "G. Călinescu" Institute for Literary History and Theory, e-mail: eugensimion@fnsa.ro.



ta revistei... Succesiune pe care Serge Fauchereau n-a primit-o. A dorit să rămână până la capăt un spirit independent. Plătește scump, trebuie spus, această independență față de instituțiile culturale, pentru că muncește mult ca să poată trăi, ceea ce înseamnă, în cazul lui, multe studii, expoziții, cercetare asiduă, repetate desindereri spre variate domenii artistice, cu precădere în sfera artelor plastice, necunoscute în Franța, cultură care s-a obișnuit să primească valorile din afară fără să le caute în chip expres. Intelectualul parizian are o mentalitate generoasă și lenșă. E receptiv și, în același timp, foarte comod. Tradiția l-a obișnuit cu ideea că operele din toate domeniile artei trebuie să treacă întâi, pentru a fi confirmate, prin Saint-Germain-des-Pres. Rolul lui este să fie, repet, receptiv și strălucitor. Rol bine jucat timp de două secole de cultura europeană.

Lucrurile s-au schimbat însă în epoca postmodernă și această schimbare a înțeles-o, cu un ceas mai devreme decât colegii săi de generație, Serge Fauchereau, prietenul lui Philippe Soupault și Maurice Nadeau... El nu mai așteaptă să vină marii pictori sau

marii poeți din Est sau din Mexic la el, la Paris, se duce el să-i descopere la București, în Țările Baltice, în America de Sud sau în Mexic. A călătorit în Nordul Europei pentru a studia arta lui Ciurlionis și, după ce a studiat-o, a adus-o la Paris. A făcut același lucru cu avangarda rusă pe care a prezentat-o într-o expoziție memorabilă (*Paris-Moscou*), la Centrul Pompidou. Am avut prilejul să-o văd. Magnifică. Magnifică și tragică. La începutul secolului, rușii se pregăteau să dea marea lovitură în arta europeană. A venit însă revoluția și i-a decapitat pe artiștii aflați în avangarda spiritului, i-a risipit sau, mai rău, i-a silit să se adapteze metodei oficiale de creație, realismul socialist. Serge Fauchereau a urmărit cu atenție și, aş zice, cu un spirit cinstit și pătrunzător acest fenomen pe care l-au cunoscut, după 1945, toate culturile din Est...

Acest reputat eseist literar și critic de artă a fost câțiva ani comisar de expoziții pe lângă Consiliul European. Călătorește mult, însoțit întotdeauna de un carnet de note în buzunar. Scrie în orice condiții, în hotel, în tren sau în avion, și ceea ce scrie are substanță. Serge Fauchereau este un spirit viu



și, pot să spun, acum, după ce am citit mult din studiile lui, este un spirit profund. Mic de statură, mobil, foarte mobil, ordonat, acut și, ceea ce este mai rar la noi, latinii, om de cuvânt, eseistul se plimbă lejer prin mai multe culturi și nu se întoarce niciodată cu mâinile goale. Nu exclude din itinerarul lui culturile Estului, ceea ce este, iarăși, inedit pentru mentalitatea intelectualului occidental, puțin cam retrogradă, arogantă și șovină, între noi fie vorba. Serge Fauchereau și-a construit o etică a descoperirii și etica lui nu practică excluderea. Se duce, repet, în Lituania și se întoarce de acolo cu o carte despre un pictor și un poet necunoscut în Franța, Ciurlionis. Călătoarește anual în

Mexic și nu se întoarce, niciodată, cu mâna goală (*Les peintres révolutionnaires mexicains*, 1985). Îmi place lupta pe care o duce Serge Fauchereau de mult timp cu șovinismul cultural occidental (șovinism de mare cultură) încercând să demonstreze că arta n-are granițe și geniul, ca și Dumnezeu din *Cartea 24 de filosofi din secolul al XII-lea*, este „o sferă al cărei centru este pretutindeni, iar circumferința înnici o parte”... Gândire sănătoasă și productivă. Ea vine, mi se pare, în întâmpinarea Europei culturale de mâine...

Brâncuși este o pasiune veche și, îmi dau seama, este o pasiune neîncheiată pentru Serge Fauchereau. *Sur les pas de Brancus* (1995) arată că omul care a scris-o s-a încrucișat de zeci, sute de ori cu operele lui Brâncuși și cu mitul Brâncuși. Le-a căutat, el însuși, în mai multe rânduri, aşa cum se întâmplă totdeauna când este vorba de o logodnă spirituală pe viață. A mers în Oltenia, în America, n-a ratat, se înțelege, nici o expoziție importantă, citește sistematic ceea ce se scrie despre acest sculptor, ia note, dă judecăți de valoare. S-a angajat într-o partidă de vânătoare fără sfârșit. Cine este vânătorul și cine este vânătul? Este imprudent de răspuns...

Pe urmele lui Brâncuși nu-i o carte propriu-zis erudită, nu-i nici o confesiune liberă. Ea cuprinde un număr de 15 eseuri grupate în jurul unor opere capitale (*Sărutul*, *Pasarea măiastră*, *Coloana...*) sau a unor spații brâncușiene. De pildă, atelierul din Impasul Ronsin sau raporturile lui Brâncuși cu arta tradițională românească și cu arta primitivă. Mai este ceva de spus privitor la demersul analitic al lui Serge Fauchereau și anume că el, autorul, nu se exclude din discurs. Este totdeauna de față, vorbește de prietenii săi români, evocă circumstanțele în care scrie, în fine, introduce regia în spectacol. Un capitol este scris la Putna, altul la Moinești, Comana sau Chișinău. Nu abuzează, trebuie să precizez, de poziția lui auctorială și are suficientă ironie pentru a ieși din situațiile dificile, cum ar fi, de pildă, cearta dintre savanții brâncușologi într-o chestiune de amănunt. Attitudine critică bună, repet, atractivă și instructivă. Criticul nu trebuie să poarte totdeauna frac în textul său pentru

a fi stimat și crezut. Eseistul parizian se mișcă agil în narațiunea sa cu adidași în picioare și inevitabilă geantă burdușită de cărți și caiete pe umăr... Însă neobositul călător știe, deja, multe despre subiectul său. Nu-i un amator oarecare, deși în prefața volumului el se prezintă, ca atare, „amator și aproape îndrăgostit”. Amator nu-i deloc, îndrăgostit – da, dar un îndrăgostit gelos și exigent. Dovadă că nu primește ușor semnele de iubire pentru Brâncuși venite din alte direcții. Sau, mai exact, nu pe toate...

În esență, Serge Fauchereau se războiește cu un număr de prejudecăți care s-au adunat în jurul operei lui Brâncuși. De pildă, aceea despre artistul *folcloric* sau *folklorizant*, produs al artei meșteșugărești din Oltenia. Eseistul respinge și fantasma unui Brâncuși „înțelept din Carpați”, patriarch al spiritului oltenesc, susținută între alții de regretatul Ionel Jianu. Și are dreptate să facă. Brâncuși nu pornește, desigur, din neant, dar nu-i nici un artizan care n-a făcut decât să șlefuiască motivele folclorului românesc sau să-i imite stâlpii caselor oltenești. Este un mare artist, „cel mai mare sculptor din acest secol”, scrie Serge Fauchereau, un creator care are o gândire personală despre artă și are un stil original... Demonstrația este convingătoare.

O altă idee falsă pe care o doboară eseistul acesta penetrant și, la nevoie, vitriolant este relația pe care o stabilesc unii comentatori, cum ar fi americanul Sidney Geist, între opera lui Brâncuși și, „les histoires de fesses”. Mai pe înțelesul tuturor, este vorba de păcatele, imprudențele – nu știu cum să le zic mai bine – ale criticii biografice care explică, să zicem, *Sărutul* prin experiențele sexuale ale sculptorului. Cineva vorbește chiar de înclinațiile homosexuale ale lui Brâncuși. Eseistul ridiculizează aceste causalități și punе problema operei de artă pe veritabilul ei făgaș. Face această reparație estetică și morală în pagini alerte, scăpărătoare, cu o ironie subțire.

S-a înțeles din cele de până acum că *Pe urmele lui Brâncuși* este o relectură a operei și, în același timp, o lectură / relectură a criticii despre Brâncuși. Autorul corectează,

nuanțează, descoperă din când în când un unghi nou din care privește *Domnișoara Pogany* sau *Pasarea măiastră*. Sunt lucruri noi pentru cititorul occidental. Mă gândesc la motivul *păsării măiestre* pe care Serge Fauchereau îl urmărește în cultura română, de la *Colinde* la Lucian Blaga. Are dreptate, cred, și atunci când susține că, fără să fie un spirit religios, Brâncuși este mai aproape de înțelegerea sacrului și „de religiile fără Dumnezeu din Extremul Orient”... Adevărat. Mai rămâne de lămurit unde se oprește sacrul și metafizicul, inherent marii arte, și unde începe religiosul... O temă deschisă și în cazul lui Brâncuși.

Las deoparte alte scrieri semnate de Serge Fauchereau pentru a spune două cuvinte despre un eseu biografic (*Les Petites âges*, 2007) tradus și în limba română sub titlul *Tinerii din Mareuil* (2013). O carte specială, o carte, după mine, splendidă. O primă remarcă este că autorul nu se mai crede un model de existență și, în consecință, nu se propune ca model pentru generațiile viitoare. Biografia lui nu mai este sau nu-i pare celui ce o scrie un tot coherent, ci un amestec straniu de istorii și documente pe care acum, la bătrânețe (sau foarte aproape de ea), încearcă să le monteze și să le dea un sens într-un discurs, repet, însângerat de referințe și comentarii acide. Autobiograful Serge Fauchereau nu mai aspiră să reconstituie *totalitatea ființei* și să facă o *cronologie completă și ireproșabilă a vieții* (modelul clasic, modelul goethean), se mulțumește cu „fragmente dintr-un timp pierdut”.

Discurs post-postmodern transpus într-un gen care, prin confesiunea spirituală, începe cu Sfântul Augustin? N-ar fi o exagerare prea mare să-l numim astfel. Cu observația că discursul autobiografic al lui Serge Fauchereau ocolește cele trei caracteristici (*formalismul, solipsismul și nihilismul*) care, după Tzvetan Todorov, pun în primejdie, azi, literatura postmodernă și, de ce nu?, literatura post-postmodernă (inclusiv literatură de tip confesiv, non-fictional). Serge Fauchereau nu este nici solipsist, nici nihilist, nu scrie nici o narațiune care se povestește pe ea însăși. Scrie, într-un stil inteligențial, bine articulat, despre copilăria și adoles-



cența sa fără să le deteste și fără să facă, în acest timp, cu ochiul spre complexele freudiene. Își adoră, adevărat, mama, dar nu manifestă nici pe deosebire o atracție oedipiană pentru ea, spune, apoi, că tatăl său, militar, este deseori absent și comunicarea cu el din această pricină este dificilă, dar relațiile dintre părinte și copil nu au cauzalitate obscură, în fine, adolescentul Serge din Mareuil-sur-Lay este sentimental și orgolios, se îndrăgostește des, de la Pierrette trece la Lisette, apoi revine la Pierrette și, 50 de ani mai târziu, evocă aproape liric aceste amoruri juvenile. Ține, de la 12 ani, un jurnal intim din care citează acum în discursul autobiografic, scuzându-se dinainte de naivitățile, stângăciile lui. Nu are de ce, fragmentele sunt delicioase. Nu uită, vorbind despre sine, de avertismantul lui Montaigne, citat de toți hermeneuții literaturii subiective: „sot projet de se peindre”. Îl acceptă și merge mai departe. Descoperă *Le Parti pris des choses* și are o revelație: „o turnantă în viața mea”. Citește apoi sau mai înainte – ordinea nu este sigură – poezia lui Baudelaire. O întâlnire de destin, o descoperire capitală pentru spiritul juvenil.

Destinul lui este deja pecetluit: va deveni om de litere. Are un grup de prieteni („la fine bande”) din care face parte, evident, și Pierrette – Isolda acestei narăriuni sentimentale.

Doamnelor și Domnilor,

Serge Fauchereau este ceea ce am putea numi *un bun european*, ceea ce vrea să spună: un francez care nu suferă de nombrilism, nici de complexul preeminenței, aroganței pariziene. I-am urmărit conferințele, în ultimii ani, în cadrul seminarului *Penser l'Europe*. Crede în mod sincer că comunitatea europeană va exista dacă vor exista culturile naționale. Este un om care știe multe și știe să le scrie bine, memorabil. Cărțile lui despre *Théophile Hautier-contre-expertise*, despre *Cubisme, Expresionisme* și, mai ales, cele două tomuri despre *Avangarde* sunt fundamentale. Două generații de liceeni români au învățat despre poezia americană după eseul lui Serge Fauchereau. Sau despre Mondrian și Maléntch... Acordându-i titlul de *doctor honoris causa*, Universitatea din București îl onorează și se onorează.

București, 8 martie 2014

Serge FAUCHEREAU*

Le concept occidental d'avant-garde dans la littérature roumaine en particulier

Abstract

Examinând de aproape conceptul de avangardă, în decursul istoriei, se dovedește că acest concept este naiv și perimat. Avangarda începe cu romanticismul și se învârte în jurul ideilor de vechi și nou. La un moment dat se consideră avangardă tot ceea ce este modern, nou, dar această modernitate integrează, chiar fără să o vrea, tradiția. Avangardisme au fost romanticismul, simbolismul, parnasianismul, dadaismul, futurismul, suprarealismul, post-modernismul (în literatură), impresionismul, neo-impressionismul, cubismul (în pictură), dar până la urmă contează nu grupul care se declară avanguardist, ci personalitățile care dau tonul și depășesc spiritul veacului, reluând, paradoxal, elemente de tradiție. Privirea sintetică asupra fenomenelor de avangardă se centrează, mai ales, asupra personalităților culturii românești: Eminescu, Macedonski, Barbu, Bacovia, Arghezi, Marin Sorescu etc., toți «avangardiști», adică noi, la momentul apariției lor.

Cuvinte-cheie: avangarda europeană, avangarda românească, conceptul de modernism, politica și avangarda, vechimea avangardei europene.

Examining closer vanguard concept, during its history, the author demonstrates that this concept is naive and outdated. Vanguard begins with romanticism and it spins around the idea of old and new. At one time, we considered the vanguard everything is modern, new, but this modernity incorporates, without even wants to do, the tradition. Vanguards were Romanticism, Symbolism, Parnassianism, Dadaism, Futurism, Surrealism, Postmodernism (in the literature field), Impressionism, NeoImpressionism, Cubism (in painting branch), but, at last, is not important who is declaring to be vanguardist group, but the persons who starts a creative phenomenon, overpassing the spirit of theirs time and resuming, paradoxically, elements of the tradition. A synthetic view on the vanguard phenomena, focuses especially on the personalities of Romanian culture: Eminescu, Macedonski Barbu Bacovia Arghezi, Marin Sorescu etc all vanguardists, meaning "new", at the time of their appearance.

Keywords: European vanguard, Romanian vanguard, modernism concept, politics and vanguardism, the age of vanguardism

Avant de m'interroger devant vous sur ce concept occidental d'avant-garde dont on a usé et abusé depuis un siècle et plus, je dois m'expliquer sur la nécessité où je me suis vu de préciser *occidental*. À ma connaissance, en effet, les cultures d'Orient et d'Extrême Orient, ainsi que les non moins anciennes cultures africaines et australes ignorent complètement ce concept. Et n'en ont eu nul besoin pour assurer leur péren-

nité. Né en Europe, le concept a gagné les Amériques où il a fait florès – et, dans une certaine mesure, jusqu'au Japon lorsque celui-ci a voulu s'occidentaliser avec une culture *moderne* – encore un mot sur lequel je devrai m'arrêter parce qu'il est étroitement lié à l'idée d'avant-garde. Inscrite dans un espace limité, l'Occident, on verra que l'avant-garde est non moins inscrite dans le temps

* Scriitor, critic literar (Franța), e-mail: josette.rasle@laposte.fr.

Le mot *avant-garde* est très ancien puisque c'est un terme militaire qui apparaît déjà au XI^e siècle dans la *Chanson de Roland*. Les armées de terre et de mer désignent ainsi le contingent le plus avancé d'une troupe ou d'une flotte. Ce n'est qu'à la Renaissance que les arts et les lettres se verront dorénavant dans une époque *moderne* – encore un mot médiéval qui signifie nouveau, récent, par opposition à *antique*. Les implications offensives, combatives de l'avant-garde dépasseront le champ guerrier pour gagner les arts de l'époque moderne. A partir de 1547, Ronsard, Du Bellay et quelques autres poètes prennent le nom de La Brigade, dénomination jusque là strictement militaire et impliquant du même coup une attitude offensive contre ceux qui s'opposent à leurs idées. Ce sera flagrant dans *La défense et illustration de la langue française* que Du Bellay publie en 1549. Il y attaque ceux qui vénèrent l'Antiquité, moque « leurs flèches » et prodigue comme ultime conseil: « Pillez moi sans conscience les sacrés trésors de ce temple delphique (...) et ne craignez plus ce muet Apollon, ses faux oracles ni ses flèches. » Cette agressivité provoque des répliques des écrivains conservateurs, mais les jeunes gens finissent par s'imposer. Leur petit groupe prend alors le nom de La Pléiade et c'est leur chef, Ronsard, qui désigne les six autres membres officiels dont les noms varient selon les volontés du chef (Je parle de Ronsard au XVI^e siècle et non de Marinetti ou André Breton). La Pléiade est tout de même le premier prototype du mouvement d'avant-garde organisé.

Des écrivains ou des artistes qui voient leurs idées rejetées se regroupent tout naturellement pour faire front. C'est ce qui se produit à la fin du XVII^e siècle avec ce qui est connu comme « la Querelle des Anciens et des Modernes ». Contre Boileau, La Fontaine et La Bruyère convaincus que l'art des Anciens ne peut être égalé, Fontenelle publie *Digression sur les Anciens et les Modernes* et Charles Perrault *Parallèle des Anciens et des Modernes* en 1688. Ces deux ouvrages en faveur des créations du temps présent assurent que l'homme a avancé en

connaissance et en excellence, que Blaise Pascal est un savant supérieur à Platon et que le peintre Le Brun connaît mieux son art que Raphaël. C'était mélanger trop vite les arts et les lettres avec les sciences et les techniques. De très nombreux intellectuels de l'époque se mobilisent et la querelle dure vingt ans et plus. Les Modernes vont l'emporter, mais La Bruyère a bien compris le côté transitoire de toute nouveauté: « Nous qui sommes modernes, nous serons anciens dans quelques siècles. »

L'idée de progrès dans l'art et la science confondus se retrouve au siècle des Lumières, de Condorcet à Goethe, et au siècle suivant dans le positivisme des Auguste Comte. Dans son livre le plus moderne, *Les Misérables*, Victor Hugo insiste: « La vie générale du genre humain s'appelle le Progrès; le pas collectif du genre humain s'appelle le Progrès. » Hugo lui-même ne doutait pas être en progrès sur les écrivains des siècles précédents. On n'en est pas encore tout à fait au *modernisme* et à l'*avant-gardisme* tels que cela s'entend aujourd'hui mais l'illusion vient toujours de ce qu'on associe une avancée technique avec le progrès. Peindre avec ses doigts et de l'argile colorée ou avec des peintures à l'huile et un pinceau ou avec des couleurs synthétiques et un ordinateur ne représente que des changements, éventuellement des commodités. Dans *L'Etre historique*, Lucian Blaga l'a bien expliqué: « L'art ne 'progresse', tout au plus, que dans le sens de la virtuosité et de l'efficacité quantitative, ce qui, bien souvent, constitue plutôt une 'régression'. L'art authentique et l'excès de virtuosité s'excluent. » Et plus loin: « La technique est la vraie patrie du 'progrès' car c'est seulement avec elle qu'on réalise une augmentation continue quant à l'utilité, au rendement, à l'économie en matière d'effort et à l'élégance des solutions. Cependant, ce progrès éclatant, linéaire et continu ne doit pas nous tromper sur sa vraie signification car il reste à jamais enclos dans les limites de la simple matérialité. »

En rassemblant ses vers sous le titre *Poèmes antiques et modernes*, Alfred de Vigny, avant-gardiste de 1826, ne voulait pas dire



que certains de ses poèmes étaient plus modernes que d'autres, mais que leur sujet était pris tantôt à l'Antiquité mythologique et biblique, tantôt que celui-ci, un bal ou la bataille d'Aboukir, se situait à une époque moins lointaine. Ce n'est pas leur écriture, alors très moderne, qui les différenciait mais la date des événements sur lesquels ils se fondaient.

L'avant-gardisme type tel que nous l'avons connu depuis lors se caractérise par un petit nombre de traits: un manifeste aussi péremptoire que possible, un groupe militant plus ou moins constitué, quelques actions d'éclat contre le public traditionnel et des comportements hors du commun. A priori, ces ingrédients sont là dans la France de 1830 à la 'Bataille d'Hernani' qui a causé un célèbre scandale. Déjà, la longue *Préface de Cromwell* était une déclaration de guerre à la tradition classique; la pièce de Hugo sera l'occasion d'un affrontement, les troupes s'opposant aux traditionalistes étant organisées par Théophile Gautier aux longs cheveux et vêtu de rouge et Eugène Déveria et son escouade de peintres.

Bousculades, jurons, insultes, articles virulents. Le mot avant-garde n'est pas encore à la mode mais, avec ces jeunes romantiques, tout l'appareil offensif est là: les défenseurs du romantisme stratégiquement répartis à travers le théâtre, les signes de reconnaissance, le mot de passe (*Hierro*), les cris de ralliement (« A la guillotine les genoux »), les provocations de mauvais goût telles que les collations ostentatoires de saucisson à l'ail...

Baudelaire dépasse le romantisme lorsque, examinant le *Salon de 1846*, il exalte « la vie moderne » contre la bourgeoisie réactionnaire. « Il y a, écrit-il, un élément nouveau, qui est la beauté moderne. » *Nouveau, moderne*, les maîtres mots sont lâchés. Après Baudelaire, tout jeune écrivain devra, comme lui, plonger « au fond de l'*Inconnu* pour trouver du *nouveau*. » C'est une injonction dont ses héritiers vont se gargariser, et d'abord Rimbaud qui veut « arriver à l'inconnu » et précise: « Le poète définirait la quantité d'inconnu s'éveillant en son temps dans l'âme universelle: il donnerait plus – que la formule de sa pensée, que

la notation de *sa marche au Progrès !* (...) La poésie ne rythmera plus l'action; elle sera en avant. (...) Demandons aux poètes du nouveau – idées et formes » Ce qu'il résume dans *Une Saison en enfer*: « Il faut être absolument moderne. »

Avec Baudelaire, avec Rimbaud, comme avec Claude Monet et les impressionnistes, l'Antiquité, la rêverie romantique, les batailles héroïques étaient reléguées dans le passé au profit du quotidien et des traits réalistes qu'on ne trouvait ni dans Byron ni dans Chateaubriand. On montrera, comme l'Américain Whitman, « votre vie ou celle de n'importe qui, la boutique de chantier, le magasin ou l'usine, toutes ces scènes près de vous jour et nuit. » Certes, mais il faut saisir cela en *voyant* et non en documentariste.

Ceux qui voudront rassembler et codifier ces idées (surtout pas Mallarmé), les symbolistes sauront écarter leurs prédecesseurs romantiques ou parnassiens mais ils oublieront l'essentiel: être *voyant*. Ils s'en tiendront aux aspects techniques. Si médiocre qu'il soit, le manifeste du symbolisme de Jean Moréas modernise quelque peu le premier prototype de Du Bellay. Il observe que « chaque nouvelle phase évolutive de l'art correspond exactement à la décrépitude sénile, à l'inéluctable fin de l'école immédiatement antérieure » mais prend soin d'épargner certains aînés contemporains (Baudelaire, Mallarmé, Verlaine) dont il est tributaire; et de se donner toute une filiation plus ou moins ancienne, avec « certains poèmes d'Alfred de Vigny, jusques à Shakespeare, jusques aux mystiques, plus loin encore. » Dans leurs manifestes, le futurisme de Marinetti qui affirme que « le passé est nécessairement inférieur au futur » et le surréalisme de Breton ne procèderont pas autrement. Entre les deux se place Guillaume Apollinaire qui, comme beaucoup de grands créateurs, est moins une rupture qu'une articulation. Il ne craint pas le mot avant-garde et, mieux, se voit comme un prophète: « Les modernes sont des créateurs, des inventeurs et des prophètes. » Le poète, écrit-il dans *L'Esprit nouveau et les poètes*, est « isolé dans le monde

nouveau où il entre le premier ».

Le tournant du XX^e siècle jusqu'à la Grande Guerre va connaître des dizaines de manifestes et de mouvements vite avortés. Le nom de certains mouvements limités dans leur influence ne survit que parce que quelques créateurs de qualité y ont été associés (l'unanimité de Jules Romains, l'acméisme russe, le vorticisme anglais). Même en s'en tenant aux mouvements majeurs, un observateur neutre, le Libanais Ameen Rihani résumait non sans ironie en 1918: « L'Impressionnisme engendra le Post-Impressionnisme et son frère le Néo-impressionnisme, le Post-impressionnisme engendra le Divisionnisme, le Divisionnisme engendra le Fauvisme, le Fauvisme engendra les jumeaux Cubisme et Futurisme, le Cubisme engendra l'Orphisme... » Quant à *l'Esprit nouveau* annoncé par Apollinaire, il ne donnera guère en peinture qu'une trop sérieuse coda au cubisme, tandis qu'une revue éponyme se présentera comme 'le magazine des élites'. Cette annonce est peu sympathique, du moins est-elle sans illusion car on sait bien que toutes les revues d'avant-garde ne trouvent jamais qu'un petit nombre d'amateurs.

Je n'ai pas encore évoqué dada parce que dès son origine, en 1916, tout en admettant « rester dans le cadre européen des faiblesses », il a voulu se situer en dehors de la chaîne ininterrompue des *ismes*: « Nous en avons assez des académies cubistes et futuristes », et, tout net, « dada n'est pas moderne ». Tristan Tzara, le jeune Roumain qui écrivait cela n'avait encore aucune attaché personnelle avec les maîtres européens de l'avant-garde et n'avait à ménager personne. Son radicalisme venait surtout de ce qu'il avait compris le caractère éphémère et vain des *ismes*, lesquels finissent toujours en formules sans aucun progrès, d'où son insistance à répéter que « dada n'est pas moderne » et cette conclusion: « Le plus acceptable des systèmes est celui de n'en avoir par principe aucun. » Avec son dégoût existentiel dû à la guerre, ce nihilisme correspond à un coup de balai et non à une poursuite ou même une liquidation de l'art et de la littérature. Il est facile de comprendre pourquoi,

en 1922, Tzara ne pouvait s'associer au projet de Breton de fédérer les avant-gardes lors d'un 'Congrès pour la détermination des directives et la défense de l'esprit moderne'. Tzara n'avait que faire d'être moderne ou pas moderne, comme Brancusi qui spontanément l'approuvait. « On a tort, répond-il, de dire que le dadaïsme, le cubisme, le futurisme reposaient sur un fond commun. Ces deux dernières tendances étaient surtout basées sur une idée de perfectionnement technique ou intellectuel, tandis que le dadaïsme n'a jamais reposé sur aucune théorie et n'a été qu'une protestation. » Dada n'en aura pas moins un retentissement international pendant des années avant de se saborder. Au contraire, le futurisme et le surréalisme vont se survivre pendant des décennies, bien après leur époque vitale.

L'avant-gardisme est périmé. (Qui oserait se dire avant-gardiste aujourd'hui ?) On peut alors l'étudier, établir des bilans, des anthologies, disséquer les mouvements, évaluer leur impact et leur importance dans l'histoire générale de la culture. Ce travail systématique a commencé à des périodes variables selon les pays et selon les circonstances historiques plus ou moins favorables – après-guerre en France, notamment avec Maurice Nadeau, peu à peu vers la fin des années soixante en Roumanie, avec, par exemple Ion Pop, dans les années soixante-dix en Espagne, plus tard encore en Russie, etc.

L'idée d'avant-garde a donc émergé au temps du romantisme (ou plus exactement des romantismes), mouvement esthétique commun à différents domaines de l'art où Delacroix, Constable, Hugo, Chopin, Heine, Balzac, Mickiewicz se sentaient solidaires les uns des autres. Lorsque le symbolisme se présente sous forme de manifeste, il est clair que la théorie vient après la pratique des Verlaine et des Mallarmé qui, loin du grand public, n'avaient aucun besoin de théorie ou de manifeste. Les inventeurs, majeurs ou mineurs, sont souvent peu connus et réputés d'avant-gardisme à posteriori: Novalis, Lautréamont, Urmuz... Remarquons, entre parenthèses, un goût

répandu pour les auteurs de manifestes et d'écrits théoriques et une préférence pour les œuvres de peu de volume: Keats plutôt que Wordsworth, Rimbaud plutôt que Hugo, Novalis plutôt que Hoffmann, Urmuz plutôt qu'Arghezi... La théorie vient très souvent après la pratique, disais-je. Le symbolisme vient donc après Verlaine, Mallarmé, Villiers, Wagner et Gustave Moreau, au moment où meurt Laforgue. Le cubisme ne suscite aucune discussion avant 1912-1913, alors que depuis cinq ou six ans déjà, Picasso, Braque, Apollinaire, Max Jacob ont disloqué la perspective et la syntaxe. Le manifeste du surréalisme vient cinq ans après *Les Champs magnétiques*...

Les avant-gardes majeures – symbolisme, cubisme, futurisme, constructivisme, surréalisme – entraînent tous les arts, de façon internationale. Il existe également des avant-gardes plus localisées, dérivées de celles-ci auxquelles elles apportent une tonalité imprévue: symbolisme roumain, futurisme russe, cubisme tchèque, ultraïsme espagnol, vorticisme anglais, stridentisme mexicain, etc. Un Jorge Luis Borges, un Marcel Jancu traversent l'une ou l'autre des ces avant-gardes avant de reprendre des voies plus traditionnelles. Les phares du XX^e siècle, Picasso, Yeats, Eliot, Gide, Stravinsky ne s'associent que très brièvement à tel groupe, telle esthétique dont ils ne retiennent que ce qui leur convient, avec désinvolture. A côté de ceux-ci, il y a également nombre de grands indépendants qui n'ont besoin ni de manifeste ni de groupe autour d'eux – Proust, Kafka, Arghezi, Michaux, Faulkner, Cavafis, Brancusi, Balthus, Ives, Varèse... Cela n'exclut pas chez quelques-uns le besoin d'une cour d'amis – Joyce, Gertrude Stein, Marcel Duchamp. Les intégristes de l'avant-garde diront que Dante, Paolo Uccello, Shakespeare, El Greco, si en avance sur leur temps, ne sont pas d'avant-garde parce qu'ils ne sont ni grégaires, ni portés au prosélytisme; je crois surtout que c'est parce que le concept n'existe pas.

D'où qu'ils soient, les avant-gardistes sont, en effet, des grégaires qui, convaincus



d'être en avance sur la culture ambiante, sont volontiers dédaigneux de tout ce qui n'est pas proche de leurs idées. Pour autant, un groupe aux idées communes et un même programme – par exemple Diderot et les encyclopédistes, Emerson et les transcendentalistes américains ou les peintres de Barbizon – ne sont pas une avant-garde devant l'histoire parce qu'il leur manque cette faconde préremptoire qu'on a remarquée. L'avant-garde est avant tout une attitude, un comportement. Pour ne pas être dépassés ou pour être acceptés, certains avant-gardistes renoncent et retrouvent les traditions éprouvées: Borges finit par composer des sonnets, Tatline des bouquets de fleurs et Maxy des ouvriers au travail. Je ne jetterai ni la première ni la dernière pierre. Eugène Ionesco conclut avec humour: « Finalement, je suis pour le classicisme. C'est cela l'avant-garde. » Tout ce qui est inhabituel ou complexe paraît provocant. Marcel Proust est-il d'avant-garde ? Ion Barbu est-il d'avant-garde ? Devant le conformisme et la paresse d'esprit, Proust

est aussi déroutant que Beckett, et Bacovia autant que Barbu.

George Călinescu invitait à ne pas suivre trop docilement les classifications établies par les manuels scolaires. On découvre alors, écrit-il, «us ou moins romantique tandis que le romantisme allemand est assez largement classique. » En feuilletant aujourd'hui les anthologies de l'avant-garde roumaine, on constate que Fundoianu ou Ion Vinea nous sont aussi familièrement classiques que Jules Supervielle ou Eugenio Montale. Qu'il soit d'avant-garde ou non, l'écrivain de talent finit par être accepté, voire même fêté quand on s'est accoutumé à sa nouveauté.

Le cheval de bataille de l'avant-garde est l'image. Elle fonctionne même en-dehors du sens mais doit engendrer la surprise. Selon Apollinaire et Pierre Reverdy, être fulgurante est sa première qualité. Mais ce n'est probablement pas si simple. Il n'est pas besoin d'être religieux pour apprécier une image sans frénésie et pourtant puissante de Ion Pillat: « Devant les saints peints sur le mur,

le crépuscule s'agenouille. » Une image qui est un conglomérat trop consciemment ahurissant fonctionne mal: « 1928. Je rejoins Călinescu qui ne voit là que « turgescence verbale, faconde, sentimentalisme et métaphorisme » (*Principes d'esthétique*, 1939). La nouveauté, la surprise sont éphémères. Marcel Duchamp le savait bien et écrivait: « inel, mais, comme tout parfum, il s'évapore très vite (quelques semaines, quelques années maximum); ce qui reste est une noix séchée classée par les historiens dans le chapitre Histoire de l'art. »

Jusqu'ici, j'ai omis de rappeler que le mot avant-garde s'employait aussi en politique et que la plupart des avant-gardes ont voulu associer leurs idées esthétiques à des courants politiques. Même l'intellectuel qui parle en son propre nom sait qu'il exprime une opinion que d'autres partagent. Certaines indignations ont suscité des œuvres durables – certains tableaux de Goya ou de Delacroix, *La Désobéissance civile* de Thoreau ou *Les Châtiments* de Victor Hugo – mais il faut convenir que, de Voltaire à Sartre, beaucoup de textes engagés sont des exemples de courage plutôt que des chefs d'œuvre artistiques. Il existe des pages de Cioran et des livres entiers de Céline qui sont regrettables. Convenons que maints poèmes politiques de Claudel ou d'Eluard sont consternants, comme les pamphlets rageurs de peintres comme Wyndham Lewis ou Vlaminck.

Au temps du symbolisme la littérature flirtait avec l'anarchisme et la France comptait de brillants écrivains de combat comme Laurent Tailhade qui ne le cédait en rien au catholique militant Léon Bloy. Sans oublier Emile Zola. L'idée d'engagement social de l'art et la littérature qui existait depuis peu s'est alors largement répandue. Je cite Krleža: « Une thèse apparue au milieu du siècle dernier, soutenant que l'art est social et que la beauté a le devoir de remplir une fonction, prétend réorganiser des rapports vitaux à l'échelle internationale... J'estime qu'il est nécessaire de s'élever contre cette misérable interprétation des tendances sociales dans le domaine de la création littéraire et artistique... L'esthétique jacobine ne

diffère en rien de celle des jésuites. » S'estimant révolutionnaires, les avant-gardes sympathisent ou s'allient avec les partis extrémistes de droite ou de gauche. Le futurisme italien s'est lié au fascisme mais le futurisme russe a rejoint la révolution communiste. A droite le vorticisme d'Ezra Pound et Wyndham Lewis. A droite Eliot et Pessoa. A gauche l'expressionnisme allemand (avec de notables exceptions comme le poète Benn et le peintre Nolde). A gauche le constructivisme européen. Les surréalistes ont été plus fluctuants, tantôt attirés par le communisme, tantôt s'y opposant violemment. De leur côté, les hommes politiques, généralement conservateurs en matière d'art et de littérature, sont rapidement agacés par de pareils alliés mal adaptés à une discipline de parti. L'expression politique s'accorde mal des recherches formelles. C'était le drame d'un Maiakovski. Les déclarations politiques d'André Breton sont nécessairement d'une rhétorique aussi conventionnelle que celles de son ancien ami Aragon, la présente remarque n'impliquant aucun jugement sur l'opportunité de leurs engagements respectifs. La littérature engagée ou dissidente d'où qu'elle soit est souvent plus engagée et dissidente que littérature à proprement parler. Observons aussi que d'authentiques révolutionnaires de l'écriture et des formes sont restés prudemment du côté du pouvoir ou franchement réactionnaires – des écrivains comme Céline et Pound, des artistes comme Cézanne et Dalí.

Avec sa volonté d'être de plus en plus moderne (dans *moderne* il y a *mode*) l'avant-gardisme a fasciné la première moitié du XX^e siècle. Son dynamisme a servi certains créateurs (Victor Brauner, par exemple), mais d'autres seraient devenus ce qu'ils ont été sans cet élan. Cette fascination a fait naître des personnalités talentueuses qui sont des pots pourris d'influences. Jean Cocteau, par exemple, excessif jusqu'à la caricature, prompt à jouer les maîtres Jacques et à changer de cap au premier vent nouveau. Macedonski est aussi de ces écrivains doués et protéiformes, utile en son temps mais frisant parfois la parodie, faute

d'avoir perçu la différence entre la modernité de Baudelaire et la mode de Maurice Rollinat (dans son *Calvaire de feu*, par exemple). Macedonski a cependant les qualités de ses défauts: dans la tradition de Cantemir, il a compris qu'un pays replié sur lui-même va s'étioler, et qu'il est toujours intéressant de connaître les autres, non pour les imiter mais pour en tirer des informations ou des enseignements profitables.

Dans nos langues latines, le mot *culture* est riche en connotations. De même que la terre demande à être bêchée, retournée, enrichie pour être vivante et productive, la culture intellectuelle ne peut être statique, figée définitivement. Des changements y sont nécessaires qui ne sont ni un progrès ni un recul. Il y a notamment en Roumanie une riche tradition paysanne, mais tradition ne veut pas dire fixité, répétition servile. Il aurait été périlleux de s'en tenir à l'univers rustique de Ion Creanga, d'abord parce qu'il est inutile de tenter de refaire ce qu'un maître a fait parfaitement, ensuite parce que l'art et la littérature sont insérés dans l'histoire et que celle-ci change. Au lendemain de la Grande Guerre, la Roumanie s'industrialisait, les villes se développaient, les échanges avec l'étranger s'intensifiaient. Les futuristes, constructivistes et autres intégralistes avaient compris que le coin de campagne, si beau, si poétique soit-il, ne disparaîtrait heureusement pas, mais que d'autres domaines de la sensibilité s'ouvraient avec les nouveaux médias (radio, cinéma) et les nouveaux moyens de transport. Le nationalisme paysan de Nicolae Iorga ne pouvait recouvrir toute la complexité du pays, et son moralisme tombait dans l'intolérance réactionnaire. D'où les protestations des jeunes Brauner et Voronca et les rodomontades des revues *75HP* ou *Integral*. Plus que d'autres, les futuristes et futurisants ont fait du manifeste un genre à part, mais les manifestes n'ont d'intérêt que s'ils sont accompagnés d'œuvres neuves.

Par bonheur, les Voronca n'ont pas éliminé le village de Cosbuc, le village de Goga; ils lui ont assigné une date dans le temps culturel. Alors que le village s'éloignait dans une autre époque, Lucian Blaga,

dans son *Eloge du village roumain*, l'a redynamisé en montrant qu'il était intemporel et universel parce qu'en dehors d'une réalité propre, il était un petit cosmos mental et émotionnel inscrit dans la dimension du mythe. Loin de les écarter, cela justifie tous les Creanga, tous les Reymont, tous les Giono du monde.

Il n'y a pas d'incompatibilité entre l'avant-gardisme et l'art populaire traditionnel. L'accord se fait de puis longtemps en musique; point si loin de nous, songeons au Russe Stravinsky, à l'Américain Ives. Dans les expositions qu'en leur temps organisaient Franz Marc et Kandinsky, ou bien Larionov ou le Lituanien Čiurlionis, on pouvait voir à côté de leurs œuvres avant-gardistes des objets d'art populaire – des cuillères en bois sculptées, des broderies, des ex-voto... Le surréalisme des îles Canaries était imprégné de Folklore et les avant-gardes latino-américaines jamais éloignées de l'art indigène. Sans aller si loin, relisons Ion Vinea justifiant l'abstraction qu'on reprochait à l'avant-garde de 1924: «□a parmi les tapisseries paysannes est plus parlante qu'un long discours. De même que la poésie populaire, quand elle n'est pas corrigée et complétée par des collectionneurs est la plus dépourvue de sujet et de logique narrative, mais la mieux construite des poésies, celle qui a le plus d'atmosphère. »

En ce qui me concerne, j'ai commencé à m'intéresser au cubisme, au surréalisme quand j'avais quinze ans. Le surréalisme passait encore pour une avant-garde parce que ses promoteurs étaient encore en vie. Le mouvement avait pourtant trente ans d'âge, ce qui était déjà bien long pour une avant-garde. En ces premiers temps, je n'avais aucun sens de l'histoire et du caractère passé du passé, ce dont il m'a ensuite fallu tenir compte quand j'ai commencé à écrire. Breton, Aragon, Soupault qu'il m'arrivait de rencontrer, étaient assurément de grands écrivains mais d'une autre époque. Je ne pouvais l'ignorer en les lisant, je ne pouvais que les étudier rétrospectivement. En fait, ils étaient assez oubliés du public, et, dans les années soixante, il fallait ramener l'attention sur Tzara et Cummings, sur Arp et

Péret. Vers la fin de ces années-là paraissaient ici l'*Anthologie de la littérature roumaine d'avant-garde* de Saşa Pană et la première des méritoires études de Ion Pop. Ici, comme partout ailleurs, le danger aurait été de mettre Arghezi ou Blaga sur le même plan qu'Urmuz.

Depuis cette époque, les meilleurs avant-gardistes sont empléiadés, les meilleurs artistes dans les musées, leurs œuvres reconnues, répertoriées, étudiées; la partie provocante ne provoque plus; au mieux on sourit avec sympathie, au pire on décèle une odeur de vieillerie, comme dans un grenier. Le temps des avant-gardes est révolu, le mot désigne une période historique d'autrefois, une attitude, un peu de naïveté peut-être de se croire devant, en avance (« Avant quoi ? » plaisantait Ionesco). On sait à présent que, quels que soient les mérites des premiers, ils ne garantissent pas leur pérennité; ce qui compte, c'est d'être des meilleurs. L'étude des avant-gardes, tant dans leurs réussites que dans leurs illusions, ne manque pas d'intérêt, à condition de ne pas en faire des objets de dévotion, des exemples à suivre. Il importe surtout de comprendre qu'elles ne constituent pas un domaine en marge mais qu'elles sont intimement mêlées au mouvement général de la culture.

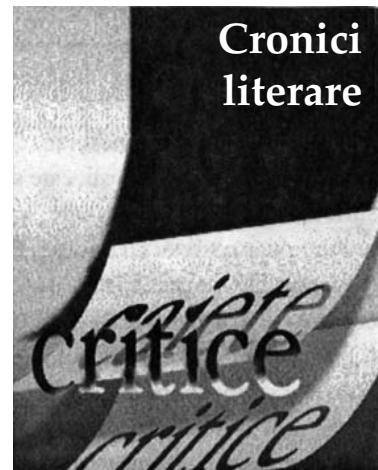
Croire qu'une avant-garde est plus avancée qu'une autre n'a plus cours. Cette idée de progrès, de progression empêchait en outre de comprendre qu'il n'y a pas de simultanéité entre une culture et une autre. Malgré la mondialisation imposée par les médias, ni les goûts ni les mouvements ne sont concomitants car chaque culture a son rythme propre, son histoire propre et ses préoccupations propres. Le romantisme français vient après le romantisme allemand et le romantisme anglais; cela ne signifie pas que Lamartine, Vigny, Hugo, Stendhal ne sont que des suiveurs. Eminescu s'affirme alors que les grands romantiques sont morts; son contemporain est Mallarmé mais le poète roumain n'avait que faire de ce symboliste loin de ce qu'il voulait faire. Les grands créateurs, Eminescu, Vélasquez, Goethe ou Debussy

n'ont pas besoin d'un mouvement pour les désigner; ils ne sont qu'eux-mêmes et c'est leur culture qui a besoin d'eux. Tout se passe comme si la culture, comme les individus, savait ce que le temps et le lieu requéraient. Entre tous les poètes européens qu'ils pourraient élire, voici qu'Eminescu, Rubén Darío, Ezra Pound, Goumiley se prennent d'un intérêt tout particulier pour Théophile Gautier que la France néglige un peu. Ils ne se trompent pas. Cela signifie seulement que, même si Gautier n'est pas un immense poète, il a des qualités particulières où ces écrivains voient matière à enrichir leur propre travail, quelque chose de plus subtil que les fameuses *influences* dont on nous rebat les oreilles. J'avoue être plus intéressé par les rencontres, les coïncidences et le *Zeitgeist* que par les influences réelles ou imaginaires, plus intéressé par l'altération des concepts passant d'une culture à une autre, les erreurs et les gauchissements riches en retombées originales. Tout cela se bouscule et transcende la chronologie et demande une réflexion approfondie, sans pour autant oblitérer l'importance du passé et de la tradition souterraine – N'oubliions pas Arghezi: « Les morts, eux aussi, s'accumulent en toi. »

Du temps où André Breton espérait rassembler les grands tendances novatrices en une vaste avant-garde, Tristan Tzara lui écrivait cette mise en garde: « La substitution des groupes aux personnalités est plus dangereuse que la réaction. » En tant que lecteur, je le crois aussi. Si je lis une page qui me bouleverse, il m'importe peu qu'elle soit d'avant-garde ou non: elle est de Gellu Naum ou de Marin Sorescu, création d'une personnalité particulière. Si je regarde un tableau qui me fascine, il n'est pas l'œuvre collective d'un mouvement: il est de Perahim ou de Țuculescu, un artiste précis, une sensibilité unique. L'avant-garde concerne une époque pleine d'intérêt mais appartenant à un passé où disparaissent peu à peu sa nouveauté et ses figures mineures. Aujourd'hui où l'on sait que les utiles ou menaçantes avancées de la science et de la technique ne constituent pas un progrès, le concept d'avant-garde paraît naïf ou absurde.

Lucian CHIŞU*

Eheu fugaces...



Abstract

*Intelectual de mare rafinament, critic literar și critic de artă cu o reputație mondială, Serge Fauchereau își evocă, în *Tinerii din Mareuil*, copilăria și adolescența, oferind cititorilor săi o vizuire proprie asupra genurilor confesive, biografia și memorialistica. Cartea este un elogiu adus orășelului Mareuil, în care autorul și-a petrecut prima parte a vieții – o existență aparent obișnuită – derulată printre oameni, locuri și întâmplări, în mijlocul unei colectivități căreia personalitatea sa în devenire îi datoră enorm. Volumul conține fascinante pagini autobiografice, întreținute de comentarii succinte privind artele (poezia, pictura, muzica, arta dansului), scrise într-un stil de o mare eleganță și sobrietate, cu pasaje memorabile. *Tinerii din Mareuil* ilustrează și unifică înzestrările multiple, deja anunțate, ale autorului, putând fi citit deopotrivă ca o carte despre tărâmul de vis al memoriei, ca un eseu despre rolul și sensurile artei pentru viață, dar și ca un roman care proiectează realitatea în zona de concurență cu literatura.*

Cuvinte-cheie: *Serge Fauchereau, memori, copilărie, adolescență, literatură, artă, eseu.*

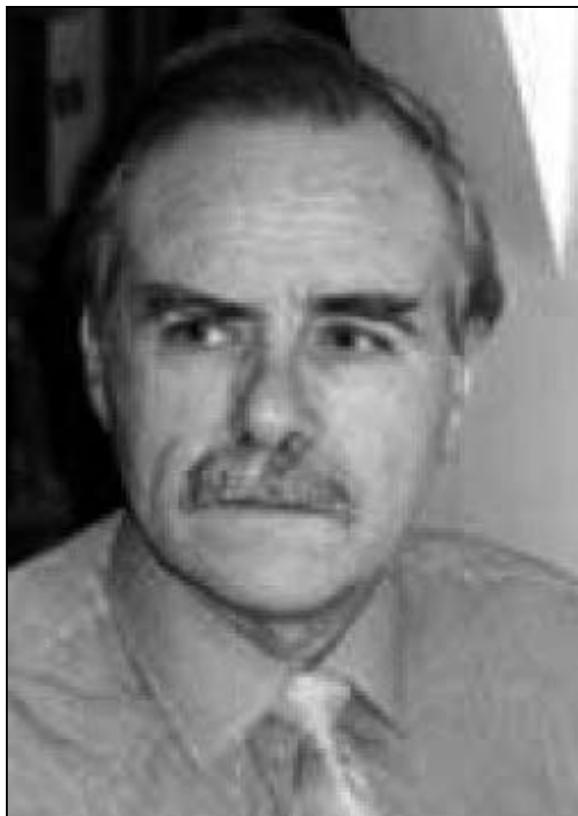
*Serge Fauchereau, an intellectual of high refinement, literary and art critic of worldwide reputation, evokes his childhood and youthful age in *Tinerii din Mareuil* (*The Young People of Mareuil*). In this text he offers his own vision regarding the confessions genres, namely the biography and memoirs. The book is an eulogium to the town of Mareuil, where the author spent the first part of his life – an apparently ordinary life – lived among people, places and happenings, and in the middle of a collective to whom his personality in the making owes enormously. The volume consists of fascinating autobiographical pages crossed by concise commentaries on arts (poetry, painting, music, the art of dancing), written in a style characterized by a great elegance and sobriety, with memorable excerpts. *Tinerii din Mareuil* (*The Young People of Mareuil*) illustrates and unifies the multiple talents of the author, presenting itself as a text that can be read both as a book on the dreamland of the memoir, as an essay on the role and meanings of art to the life, and as a novel that projects the reality in an area of competition with literature.*

Keywords: *Serge Fauchereau, memoirs, childhood, adolescence, literature, art, essay.*

În prefața cărții *Tinerii din Mareuil*, al cărei titlu în limba franceză, *Les Petits ages*, (traducerea a fost făcută de Cristina Balintă) ar fi fost greu de conotat semantic în românește, Eugen Simion îl prezintă pe autor insistând asupra faptului că Serge Fauchereau este un foarte apreciat eseist și critic de artă, specialist în avangarda europeană. Memorialistul cunoaște bine spațiul cultural românesc, s-a atașat de el,

fructificându-l prin studii despre Brâncuși, Urmuz și Tzara. Serge Fauchereau este un apropiat al poeziei lui Marin Sorescu și ne înțelege limba, de unde se poate trage concluzia că este un autentic ambasador al culturii românești. Argumentele acestea au stat, e de presupus, la originea inițiativei traducerii în limba română, despre ale cărei valori și reprezentanți se amintește adeseori în *Tinerii din Mareuil*.

* Cercetător științific, Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu” al, Academiei Române, e-mail: lucianchisu@gmail.com.



Volumul este, de la prima la ultima pagină, extrem de incitant, plăcerea textului fiind provocată, între altele, de posibilitatea utilizării mai multor grile de lectură, unite, toate, de fiorul lăuntric al unei confesiuni de o mare sinceritate, depănată pe firul epicomemorialistic. Dincolo de ceea ce reprezintă copilăria și adolescența în scrierile de acest tip, dincolo de caracterul lor universal valabil, care surprinde, cu toate simțurile ascuțite, mirajul începutului de lume și întemeierea în formatul ei existențial, evocarea lui Serge Fauchereau devine, pe întinse porțiuni, povestea mirabilă și unică, irepetabilă, despre felul cum aceste prime etape i-au înrâurit viața și aveau ulterior să-i conțureze personalitatea artistică și conștiința creatoare. Dacă acest lucru a fost posibil, el se datorează, aş spune, atât impregnării paginilor de iz memorialistic, cât și participării intelectualului ajuns la vîrstă părului grizonat în ipostaza de judecător lucid, parcimonios, al evoluției destinului său.

Ceea ce evită, din start, Serge Fauchereau este să lase firul destăinuirilor și buna lor relație cu o memorie fabulos pătrunsă de

amănunte, derulării molcome. Autorul se comportă ulyssé-ian, pune în surdină trecutul spre a nu se lăsa toropit de mrejele amintirii. Evoluția particulară, individuală a fiecărei ființe umane nu trebuie privită asemenei unui tratat de istorie, în care evenimentele pot fi ordonate – desigur cronologic – în funcție de importanța lor. Așa ceva n-ar ajuta la nimic, deși lucrările monografice din toate domeniile cunoașterii de tip umanist țin în mare respect criteriul de mai sus. Dimpotrivă, Serge Fauchereau își evocă primii ani din vîrstă, ai copilăriei și adolescenței, din perspectiva prezentului, al momentului din care personalitatea sa împlinită în sfera literaturii, a artelor frumoase – este, cum am mai spus, specialist în pictură, pasionat de avangardele literar-artistice, un apropiat al muzelor Eutherpe și Therpsihora – dă o replică propriilor amintiri. Pagină de pagină, memorialistul conștientizează faptul că ecurile conclusive de la vîrstă senectuții sunt prelungirile unor stimuli senzoriai care se întorc în timp, la începuturi. Eroul acestei cărți despre copilărie și adolescență, prefirate și prin vămile altor vîrste, este mica localitate Mareuil, de care copilăria lui Fauchereau se leagă printr-un păienjeniș de fire: familie, rude, prieteni, locuri de joacă, anii de școală, principii de educație, vîrstă tulburată de sentimente, aspirații și împliniri, care se succed acumulând odată cu înaintarea în durata timpului o inefabilă bogăție spirituală. Aflăm că Tânărul Fauchereau avea plăcerea nevinovată a lecturii, că era „tare la carte” și dornic să bea cu nesaț din paharul cunoașterii artelor. Fire iscădităre, Tânărul descoperă chiar și în întâmplări anodine, scurte fulgerări de conștiință. Pe măsură ce adolescentul se înțelepțește, formatul memoriilor prinde contur estetic, lasând comentatorului matur prilejul organizării textului în conformitate cu alte principii, enunțate de Taine și Freud. Între acești doi teoreticieni, unul al literaturii, celălalt al imaginarii ființei lăuntrice, cu întregul respect arătat rasei, mediului și timpului, Serge Fauchereau ocolește, cât poate, pe Freud, care instigă, în fond, la cleveteală. Din teama unor prea lesnioioase



decriptări, memorialistul se burzuluiește în mai multe rânduri la Freud.

Dar, las repede la o parte primul dintre nivelurile lecturii, pe care am fost ispitit să-l numesc taine-ian, și din care se desprind, autonom, conținutul copilăriei și adolescenței. Acesteia îi urmează cel de-al doilea, pe care Serge Fauchereau, fără a face caz, îl acoperă în discreția unui enunț despre manipulatorul Freud, spre a adăuga cărții o dimensiune cognitivă, definită în câteva situații drept anti-memorialistică. În acest plan al lecturii, intersecțiile amintirii cu mărturisirea refac dubletul trecut-prezent în aproape fiece pagină, memoriile își diversifică semnificațiile, iar tendința, inclusiv a autorului, este să ne ofere o variantă mult îmbogățită și totodată împrospătată a ei în sens invers, dinspre prezent spre trecut, rolul stereotipiilor trecând în planul de fundal. Odată cu relevarea atâtor amănunte venite dintr-o copilărie feerică, cu nimic mai presus ori mai prejos decât copilăria privită generic, Serge Fauchereau întrerupe șirul amintirilor, spre a face acele repetitive salturi evocative, readucând, printr-un adevărat

tunel al timpului, prezentul în confesiune. Sentimentul discontinuității, fragmentat de întâmplările existenței noastre care ocupă prim-planul ontologic și pun în umbră realitatea dureroasă a perpetuității și unicității timpului, a fost ades subiect de literatură. Am citit cândva – nu-mi amintesc numele autorului, dar asta nu mă împiedică să invoc exemplul – povestea cu iz sapiential a descoperirii de către eroul principal, într-un pod (de casă), a lucrurilor lăsate spre păstrare de generația anterioară. Important este că personajul descoperă „comorile” din pod. Acolo, eroul povestirii cu pricina găsește fiecare lucru împachetat cu grija, pus la loc sigur și însotit de câte o succintă explicație. Între altele, dă și peste un ghem format din capete de sfoară, lângă care stă scris: „Din aceste capete de sfoară nu se poate face nimic.” Parabola povestirii constă în faptul că, negând ...ghemul, întregul constituie, (ideea de continuitate, apanaj al timpului biologic), fragmentele, fie ele și existențiale, nu mai aveau nicio noimă. Cu alte cuvinte, dacă semnele nu sunt adecvat interpretate, trăite, rămân simple linii moarte.

Semnificația fragmentelor alcătuitoare ale „vârstelor mici” ține de faptul că Serge Fauchereau își interpretează trecutul dintr-o perspectivă întru totul contemporană cu personalitatea creată, în timp, a celui care își scrie amintirile. Lipsită de această latură, ea ar fi fost o carte de amintiri derulate conștiincios și ajutate de o memorie fidelă până la cele mai insignifiante amănunte. Ea ar fi prezentat interes în primul rând pentru cercul apropiatilor scriitorului – unul foarte bine conturat, cu personaje și întâmplări care aparțin copilăriei și adolescenței sale, petrecute în atmosfera locului și a anilor săi zece din secolul trecut.

Ceea ce trebuie adăugat acestor constatări se referă în continuare la siguranța mănuirii expresiei. Fauchereau este un stilist înăscut, fapt relevant chiar și în cazul unei traduceri, întrucât conservă aceste elemente în noul strat expresiv. Citind cartea sub această incidență estetică, vom constata că Mareuil este un loc din care pleacă și se întorc toate „drumurile” eroului. Acesta

cartografiază cu precizie elementele de topos intrate în memoria sa afectivă, pe măsura înaintării în vîrstă. Casa mătușii sale, cea a părinților, vechimea bastimentelor care se profilează pe itinerarul zilnic, clădirile școlii, cinematograful, cofetăriile ocupă un loc distinct, iar înaintea lor, ca importanță, trebuie plasat podul peste Lay, de unde copilul și apoi adolescentul avea priveliștea panoramică a întâmplărilor care aveau să aducă în existență să certitudini, noi personaje ori evenimente. În traseul biografic, școlii îi urmează liceul local, apoi colegiul american din apropiere de Mareuil, unde este primit pentru buna cunoaștere a limbii engleze, iar printre aceste peregrinări cu ghiozdan ar trebui amintită, ca o sete din verile toride, aceea după lecturi esențiale, vreau să spun nu o sete fiziologică, potolită cu apă, ci una spirituală, astămpărătă răcoritor de miresmele unor lecturi și audiiții și vizionări esențiale, din poezia franceză, din muzică sau din albumele de artă plastică. Până să devină unul din marii specialiști ai fenomenului literar-artistic avangardist, căruia i-a dedicat zeci de studii și pentru care a organizat, în calitate de curator, tot atâtea zeci de expoziții pe mapamond, copilul, elevul și, strânsi împreună, adolescentul Serge Fauchereau îi citea și își transcria în caiete pe Baudelaire, Nerval, Hugo, Apollinaire, James Joyce, scriitori atât de diferenți fiindcă aparțineau unor epoci foarte diferite și cărora le aprecia, în corpore, frumusețea redată inclusiv eufonic, a creațiilor acestora. Este cazul să amintesc încă un fapt biografic, greu de trecut cu vederea, din acest roman-eseu cu o structură memorialistică aparte, anume că, încă de la o vîrstă pe care sunt tentat să o consider mimetică, adolescentul-în-devenire avea un jurnal (în carte se vorbește despre zeci de caiete, din care unele rătăcite, dacă nu cumva chiar pierdute, în care își consemna lapidar întâmplările și impresiile din anumite zile). Văd în aceste însemnări disparate o auto-disciplinare, care își face simțită prezența în cuprinsul mai tuturor paginilor cărții, ca un fel de reținere în fața grabei sau entuziasmului fără frontiere în care ne petrecem copilăria. Adaug mai târziu, deși locul i-ar fi

fost mai în față, grupul de prieteni, statornicit de toate experiențele unei copilării comune, legate de sentimentul prieteniei și al onoarei, care se relevă de la o vîrstă fragedă. Numele, dar mai ales implicarea lor în existența lui Serge Fauchereau vor reveni ades în trama memorilor, putând fi citite, cum am mai spus, în registre multiple, fie ca o carte consacrată copilăriei, ca roman de aventuri sau ca unul erotic (al primelor iubiri și dezamăgiri în dragoste), ca reprezentare autentistă despre parcursul vieții în care evenimentele devin în cele din urmă amintiri aureolate de nostalgia după ceea ce, înaintașii numeau fuga ireparabilă a timpului. Avem, poate de aceea, tendința de a păstra în memorie numai evenimentele plăcute, de a le învăluiri chiar și pe cele mai penibile sau usturătoare în confiajul poleit al amintirilor. Aici, însă, totul este prezentat, repet, într-un stil care, departe de a fi grandilovent, se arată bine cumpănit, precis, autentic, ilustrând modul cum experiența scrisului, completată de aceea a meditației despre viață, dău cărții o turnură aparte.

Am sentimentul că *Tinerii din Mareuil* ar putea fi unul din răspunsurile potrivite la parabola mai înainte pomenită. Serge Fauchereau desface ghemul nu atât pentru a-l ... depăna, cât mai ales pentru a fixa pe canavaua amintirilor locul și semnificațiile prezentului, ca o textură nouă, întăritoare printre culorile palide ale trecutului. Sub presiunea lui Freud, memoriile autorului recompun imaginiile disparate ale tabloului secret, nebănuite, recognoscibile în lungi serii de trăiri similare, în care, de pildă, gustul primului sărut reverberează prin memoria simțurilor sale până la ultimul, generat de același sentiment copleșitor, al iubirii. La fel se petrec faptele cu alte și alte impresii venind din copilărie, încât pasiunea pentru artă, de la începutul adolescentei, îi provoacă anticipative descinderi în ambientul expozițiilor pe care autorul le-a vernisat peste ani. La fel de semnificative îmi par amănuntele întâlnirii cu marii artiști (poeti, romancieri, dramaturgi, pictori, sculptori, muzicieni), pe care, mai întâi, Fauchereau i-a citit, le-a văzut operele, le-a ascultat compozиțiile și după aceea i-a

caiete

critice

cunoscut bucurându-se de prietenia unora dintre ei. Deși notele de subiectivitate sunt asumate în substrat freudian, stilul nu-și pierde echilibrul intern, rămânând același, moderat de o reală sobrietate, cum stă bine unui profesionist al scrisului, care se arată a fi cunoșcător rafinat al fenomenologiei din care se înfiripă, ca un abur, existența. Cuvântul cheie al celui de-al doilea nivel de lectură, acesta este: sensul vieții, ideația pe care o dezvoltă ca vehicul de a înțelege și interpreta, dincolo de particularitățile discursului memorialistic, viața în înțelesurile ei superioare. Maniera prin care întâmplările cu început și sfârșit al unora dintre etapele de viață se transformă într-o imagine unitară, rezultat intern al îmbinării trecutului cu prezentul, spre a da culoare și conținut desenului din goblen, urmează, aş zice, nu formatul de existență, cât principii estetice. În mod indirect ele atrag atenția asupra unui fapt despre care memoriile lui Serge Fauchereau vorbesc: raportul dintre existență și întâmplare, fără a implica ceea ce ades căutăm să descoperim în scrierile confesive, anume preeminența destinului. Destinul, despre care uneori credem că ne-a marcat viața încă dinainte de naștere, destinul pe care ființa îl primește de la bun început în proprietate, plăcându-ne să spunem că era prefigurat, nu face parte din orizontul narativ al acestor destăinuirii. În schimb, în cartea sa, Serge Fauchereau dezvăluie un parcurs biografic întărit în existența sa, de locurile natale, dar și de opțiunile celui ce-și rememorează acum în fond cariera. Evoluția fiecărui dintre noi, deși atât de diferită prin natura opțiunilor, ne face, în cele din urmă, foarte asemănători. Nu mă complic în a invoca toate necunoscutele care ar putea fi reproșate unei atari diagonale trasate rapid, ci numai vreau să spun că dobândim, cu trecerea timpului, acea experiență a luării în posesie a sentimentului maturității și a unui fond comun – seturi de atitudini comportamentale și reacții la mediul socio-cultural – care facilitează și asocierea prin comunicare la realitățile înconjurătoare. Aceea care ne ține în contact prin judecăți continue, ne introduce în zonele de conștiență cu toate

instrumentele sensibile făcându-ne aparent tot atât de asemănători, pe cât de diferiți suntem în realitate. Ceea ce ține de sfera disociativă se referă, în fond, la experiența personală dobândită ca înțelegere sau judecată. Fiecare ființă umană este rezultatul educației primite, a lecturilor și acumuărilor la nivelul experienței personale, implicată lingvistic prin formele originare ale contactului ei cu lumea, cu formele culturale ale devenirii conștiinței acesteia, date de puterea ei de analiză. Suntem, cu alte cuvinte, pe cât de diferiți, în decizii, chiar în gusturi și culori, despărțindu-ne în straturi și formate sociale, cum suntem tot pe atât de comuni în gândire, ceea ce face ca, dincolo de diferențe, să comunicăm foarte bine, eficient, unii cu ceilalți. Sub acest aspect, instrucția, sau mai simplu spus educația și formația lui Serge Fauchereau, despre care aflăm amănunțit în *Tinerii din Mareuil*, arată și prefigurează statutul său de elită intelectuală, distanțarea de prietenii copilăriei și dobândirea acelei conștiințe artistice, în care cel mai demn de amintit este echilibrul, lipsa de emfază, sinceritatea timorată cu care își devoalează, la deplina maturitate, intimitatea unora dintre trăiri. Ofer un exemplu de trecere de la parfumul amintirilor în ternul existențial, arderea „colecției” de meșe ale iubitelor sale, într-un moment de rupere cu trecutul, absolut edificator: „Sentimentul unui sacrificiu, al unui holocaust a fost totuși atât de puternic, încât mă văd în mansardă, uitându-mă la cum se mistuie buclele, una după alta, carbonizându-se într-o scrumieră și emanând miros specific, într-adevăr mai puțin un parfum, cât emanația din atelierul unui potcovar”.

Așadar nu în ultimul rând, stilul scriitorului – îmi permit să afirm deși mă aflu în fața unei traduceri – evidențiază prin el însuși o atitudine superioară de înțelegere a existenței. *Tinerii din Mareuil*, este, cum spunea Eugen Simion, prefațatorul ediției românești, acela al unui memorialist dublat de un eseist și triplat de un veritabil roman-cier, fapt ce denotă că, în artă, spre deosebire de alte domenii, depășirile curajoase sunt binevenite și nu prezintă, atunci când aparțin unui profesionist, niciun pericol.

Paul CERNAT*

Publicistica lui Sebastian – către prima editare completă**

Abstract

Articolul comentează apariția unei importante ediții de opere a scriitorului interbelic Mihail Sebastian, cu accent asupra ultimelor două volume, reunind publicistica de tinerețe a acestuia. Dîncolo de evaluarea acestui segment nonfictional important, ca și a demersului editorial asociat ce va continua în anii următori prin publicarea de noi volume, în centrul demersului de față se află nevoia unei mai bune situații în epocă a scriitorului care, la șapte decenii de la dispariție, nu încetează să fascineze și să intrigue.

Cuvinte-cheie: *ediție critică, cultură interbelică, generație, publicistică, nonfictiune.*

This article comments a new and important critical edition of works belonging to Mihail Sebastian, the Romanian-Jewish interwar writer, emphasizing his last two volumes. We specifically discuss about the remarkable and controversial publicistic work written by the author in his youth. Beyond the analysis of this important non-fictional part of his work, as well as of the related editorial approach that will continue in the coming years by publication of new volumes, the focus of our study is to evaluate the whole personality of this writer who has not ceased to fascinate and to stimulate the intellectual debates of our times.

Keywords: *critical edition, interwar culture, generation, publishing, nonfiction.*

La un an după (re)editarea completă a prozei și dramaturgiei, apariția în colecția „Opere fundamentale” tip „Pleiade” de la Fundația Națională pentru Știință și Artă a primelor două volume ale publicisticii lui Mihail Sebastian reprezintă deja un eveniment. Eveniment, întrucât există în fine premisele unei relativ proxime editări a integralei celor peste 2500 de articole. Și pentru că aceste prime două volume, de peste 1300 de pagini fiecare (împreună cu notele, comentariile și indicele de nume), fac un pas mai departe decât reușise, în 1994, să realizeze regretata Cornelia Ștefănescu editând un prim și, din păcate, unic volum de

publicistică al scriitorului (intervalul 1926-1928), urmat de publicarea unor culegeri selective de articole mai vechi sau mai noi, după cea dintâi tipărită în 1962 de Vicu Mândra. Din motive lesne de înțeles, în timpul comunismului Sebastian a fost recuperat foarte selectiv. Ce era mai bun, dar și mai „periculos” din scrisul său a fost lăsat „pentru mai târziu”, relegat într-un fel de subconștient al istoriei literare. Iar recuperarea postdecembристă a avut loc lent și în trepte. Așa s-a întâmplat cu partea cea mai izbutită a prozei, în spățiu cu romanul etnic *De două mii de ani* și cu aventura reacțiilor pe care le-a generat din *Cum am devenit huligan*. Sau, în

* Universitatea din București, Facultatea de Litere, e-mail: cernatpaul@gmail.com.

** Mihail SEBASTIAN, *Opere, III-IV. Publicistică (1926-1929, 1930-1932)*, Ediție coordonată de Mihaela Constantinescu-Podocea, text ales și stabilit, note, comentarii și variante de Mihaela Constantinescu-Podocea, Oana Safta și Petruș Costea, Academia Română, Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, Colecția „Opere fundamentale”, București, 2013, 1310 p., 1354 p.

alt plan, cu subtila cazuistică erotică din *Femei*. Așa s-a întâmplat, apoi, cu extraordinarul *Jurnal*, scriere subiectivă și document existențial de prim ordin care, la prima apariție din 1996, l-a propulsat de pe „raftul doi” al literaturii române pe „raftul întâi” al ei, transformându-l în turnesol al dezbatelor publice despre „rinocerizarea” elitelor interbelice. Altfel controversat decât în anii '30, autorul *Jocului de-a vacanța* devinea, după cinci decenii de la moartea sa prematură și brutală, o personalitate de prim-plan și un revelator de mentalitate căzut, încă o dată, „la mijloc”, între tabere. Scriitorul sentimental, cu o „sensibilitate feminină”, era privit tot mai mult ca un combatant, e drept, solitar – și, în felul lui, exemplar, deși vulnerabil – în arena istoriei politice din anticamera Războiului și a totalitarismelor. Dar și ca un reper intelectual servind pentru legitimarea unora și altora. Ceva rămânea totuși în umbră: publicistica, îndeosebi cea politică. Cunoscută integral de foarte puțini, rămasă, în cea mai mare parte, în colecțiile de periodice ale epocii, ea avea să facă, la câțiva ani de la centenarul nașterii, obiectul unor „revelații negative” prin controversata carte polemică a Martei Petreu (*Diavolul și ucenicul său. Nae Ionescu-Mihail Sebastian*, 2010). Accentul cădea, acum, asupra „năismului” fascizant din perioada „celor șapte ani de-acasă” de la *Cuvântul*, în ideea că – iată! – nu doar „naționaliștii români” Cioran, Eliade & Co, incriminați pentru adeziunile lor radicale de procurorii ideologici ai Occidentului, ci și „evreul de la Dunărea Brăilei”, livrat ca model alternativ de atitudine democratică, a căzut în ispita ideologiei de extremă dreapta, ba chiar mai devreme decât alți congeneri, trezindu-se abia ca urmare a șocului provocat de antisemitismul profesorului. Un an mai târziu, autoarea clujeană avea să primească însă o replică fermă prin apariția volumului *Evreul improbabil. Mihail Sebastian, o monografie ideologică* de Mihai Iovănel. Morala: tot ce e refuzat se „întoarce” și se răzbună. Numai că istoria intelectuală și, în particular, istoria literară nu pot fi recuperate cu adevărat decât printr-o cunoaștere complexă și, implicit, prin editare, prin publicarea tutu-



ror „documentelor” disponibile. Altfel, riscăm să o ținem din revelație în revelație și, după caz, din indignare în indignare. Iar istoriografia noastră mai are multe, foarte multe de recuperat. Ne lipsesc și azi numeroase ediții de opere ale marilor sau mai micilor scriitori moderni. Nu avem, încă, o ediție cuprinzătoare a lui Petru Comarnescu. Editarea publicistică lui Mircea Eliade se află abia la început, și nu se știe cine o va putea duce mai departe după Mircea Handoca. Remarcabila editare, datorată lui Marin Diaconu, a tuturor scrierilor românești ale lui Cioran s-a soldat nu demult cu un scandal editorial, cu un proces în instanță intentat de Editura Humanitas. Tot la Humanitas, în anii '90, Marin Diaconu editase trei volume din publicistica de tinerețe a lui Noica – unde oare va mai putea continua, după conflictul apărut între timp? Dar tipărirea completă a publicisticii „tânărului Eugen Ionescu”? De realizarea unor ediții critice complete ale lui Camil Petrescu, E. Lovinescu sau, dificultate supremă, Mihail Sadoveanu, nu mai are rost să discutăm...

Obstacolele nu vin aici, din păcate, exclusiv dinspre drepturile de autor. Ele vin și dinspre dificultățile materiale, logistice și de personal cu care se confruntă ce a mai rămas din cercetarea literară românească, devenită, mai ales în ultimul deceniu, un fel de lux dispensabil, ignorat sau, mai rău, privit ca reziduu „localist” și neproductiv, într-o lume globală în care noțiuni gen „identitate națională” sau „patrimoniu cultural” par mai mult să încurce un stat periferizat ca al nostru, fără resurse disponibile și fără voință politică de a-și conserva și gestiona corespunzător identitatea, inclusiv prin literatură. În asemenea condiții, e aproape un miracol apariția, sub egida Academiei Române și a F.N.S.A., a peste 160 de volume de opere în ediții critice sau semicritice, din peste 50 de autori canonici. De fapt, „miracolul” nu înseamnă altceva decât ambiția constructivă a inițiatorului (Eugen Simion), alături de dăruirea și sacrificiile unor cercetători modest plătiți, suprasolicitați și rămași, pe an ce trece, tot mai puțini.

Prezența autorului *Accidentului* pe lista celor consacrați prin această colecție prestigioasă reprezintă un nou indiciu de canonizare critică a unei opere din care publicistica, definitorie în cel mai înalt grad, nu putea lipsi. Printr-un travaliu de bibliotecă îndeajuns de laborios, Mihaela Constantinescu-Podocea, împreună cu doi colaboratori mai tineri de la Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, Oana Safta și Petruș Costea, au reușit să reunească toate articolele pe care Sebastian le-a publicat, între 1926 și 1932 (inclusiv). Au fost, desigur, încorporate, cu aparat critic cu tot, texte publicate în ediția Corneliei Ștefănescu, cărora li s-au adăugat un număr de articole descoperite în diverse reviste evreiești și tipărite de Geo Șerban; ele, trebuie precizat, nu figurau în lista presupus completă a textelor lui Sebastian întocmită de Dorina Grăsoiu în finalul monografiei sale din 1986. Decisiv rămâne însă „grosul” noutăților, câteva sute la număr. Articolele au fost transcrise din publicațiile vremii, cu indicarea datei apariției și a rubricii care le-a găzduit. Cele preluate din *Cuvântul* au fost reproduse din ediția bucureșteană a ziaru-

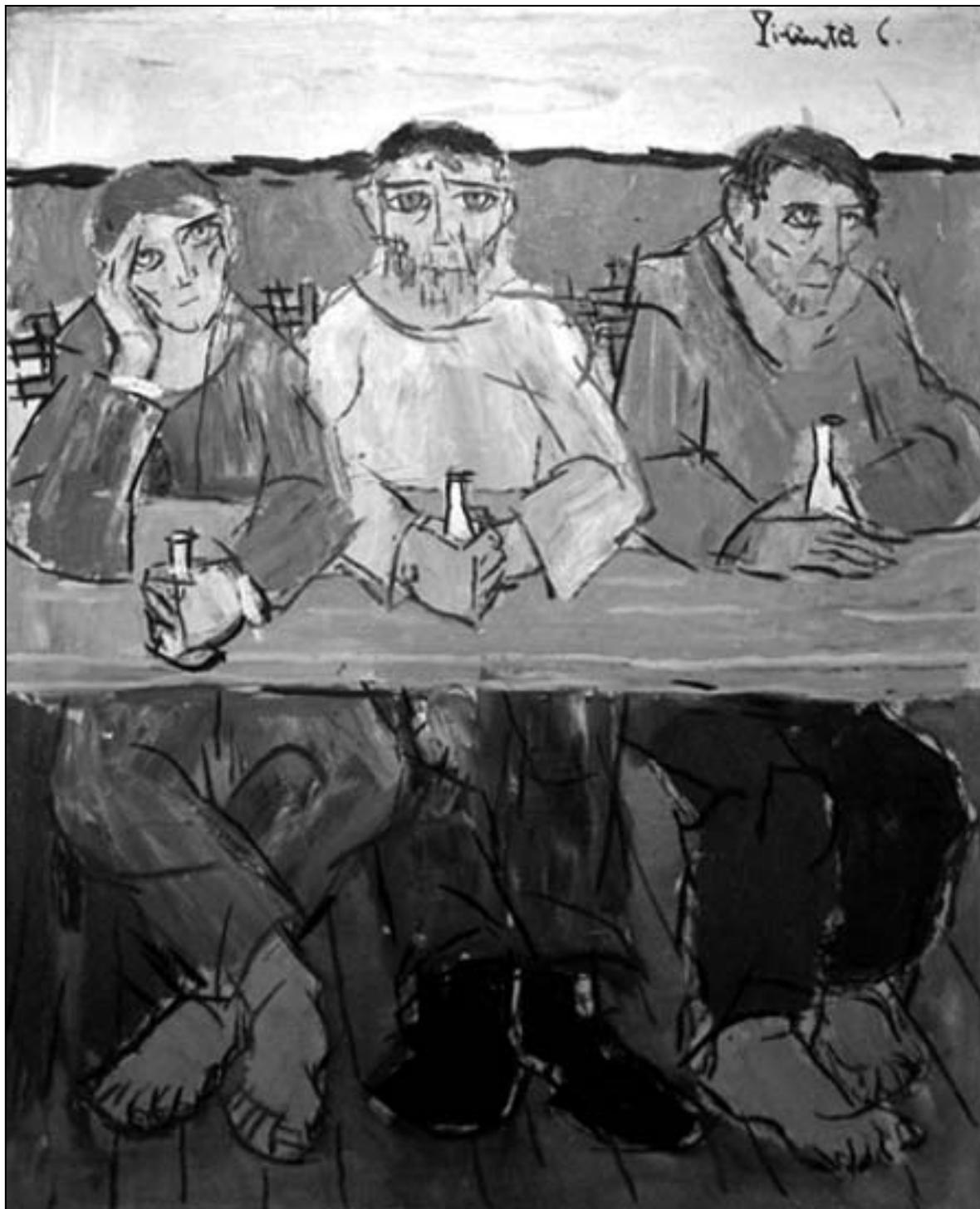
lui (eventualele diferențe față de ediția „de provincie” fiind indicate la *Note*), iar în cazul articolelor publicate de două ori a fost păstrată ultima versiune, cu stabilirea corespunzătoare a variantelor. E adevărat că notele din aparatul critic final se vădesc fie excesiv de frugale (majoritatea), fie suscepțibile de rezerve. Unele dintre ele, de pildă, nu fac decât să rezume articolele asociate, fără vreo valoare informațională adăugată (un exemplu la întâmplare: articolul *Păsările zboară spre Capri*, în care Sebastian elogia fascismul lui Mussolini, pentru că dictatorul italian interzise vânătoarea de păsări în Insula Capri emoționat de o lectură din Axel Munthe). În alte cazuri, cum ar fi *Modernism artistic și revoluție socială* (reproducere a conferinței susținute în aprilie 1932, în ciclul „Explicația timpului nostru” organizat de gruparea „Forum”, precursoră a „Criterion”-ului), nota finală ne indică doar faptul că, în *Diavolul și ucenicul său...*, Marta Petreu „consideră că aici Mihail Sebastian nu face decât să reia ideile lui Nae Ionescu” (urmează un lung citat ilustrativ – și atât). Or, lectura textului în cauză arată, cu claritate, că lucrurile stau de fapt cu totul altfel, autorul delimitându-se de ideile „revolutionare” și „colectiviste” ale magistrului. Redau, pentru edificare, doar un fragment din articolul lui Sebastian: „Cetitorul a băgat de seamă, sper, că perorația de mai sus nu-mi aparține. Am imaginat doar discursul pe care un revoluționar și un colectivist (termenii de altminteri sunt sinonimi astăzi) l-ar putea ține, dacă împotriva revoluției și a barbariei noi am invoca dreptul de a ne păstra și apăra anumite valori spirituale în care credem”. Ar fi meritat, poate, ca nota editorilor să facă necesare precizări. Nu le face. Nu ni se precizează nici faptul că articolul a mai fost tipărit, anterior, și în alte părți, bunăoară în antologia *Modernismul literar în date și texte* realizată acum câțiva ani de Gabriela Omăt. Dar acestea sunt, până la urmă, chestiuni secundare. Când operațiunea va fi dusă la bun sfârșit, „continentul ascuns” al publicisticii sebastianești va putea fi evaluat, pentru prima dată, la justele-i proporții, iar istoriografia literară postdecembристă și Institutul

ei pilot vor înregistra o nouă izbândă, de nivel comparabil, minus notele..., cu editarea completă a publicisticii lui G. Călinescu (din excelenta ediție coordonată de Nicolae Mecu), a lui Tudor Arghezi sau Ion Vinea.

Lectura integrală a articolelor adunate în cele două prime volume este un exercițiu revelator, înainte de orice, pentru unitatea interioară a unei activități gazetărești de excepție. Parcurgând aceste mii de pagini, realizăm o dată în plus, că Sebastian face parte din rândul autorilor care merită editați *in integrum*. Impresionantă atât prin întindere și diversitate, cât și prin maturitatea vădită dintru început de acest spirit mobil și precoce (majoritatea articolelor au fost publicate, să nu uităm, între 18 și 30 de ani din cei nici 38 de viață), articleria sa reprezintă, o operă de prim ordin, o eseistica subiectivă în priză directă, comparabilă doar cu jurnalul intim. Nu întâmplător, a fost ea însăși numită „jurnal” de unii editori sau comentatori (jurnal public, de epocă sau altcum). Literar și intelectual, nonfictiunea domină ficțiunea și dramaturgia scriitorului, poate cu excepția confesiunii etnice din *De două mii de ani* (asimilabilă jurnalului) și a secvențelor din *Cum am devenit huligan* (asimilabile publicisticii). E limpede: lui Sebastian îi stă mult mai bine „autentic” decât „cu masca” ficțiunii beletristice. De ce? Fiindcă, Sebastian *dixit* în articolul despre *Jurnalul Katherinei Mansfield*, „literatura, oricât ar fi de bună, simulează”. Inclusiv câteva din cele mai bune pagini ale *Accidentului* au „la bază” un „jurnal de schi” al autorului – practic, singurul fragment de jurnal intim publicat în timpul vietii, dacă lăsăm la o parte diferențele însemnări de atelier; unele dintre ele, consemnând redactarea romanului *Orașul cu salcâmi*, sunt reproducește chiar în volumul doi al prezentei ediții de *Opere*. În tot cazul, atât precocitatea, cât și productivitatea neobișnuită, manifestată în cele mai variate direcții și domenii, impun respect: cititor pasionat, cu reacții niciodată banale, dublat de un moralist prompt al evenimentelor zilei, Sebastian era capabil să scrie lejer câteva texte pe săptămână, fără a-și sacrifică nici viața mondenă, nici prezențele publice. Scris, propriu-zis,

cum trăia, chiar dacă se plângea că „elaborează greu”...

Există, în aceste două ample volume de publicistică, material suficient pentru mai multe volume distințe, decupate pe criterii tematice: unul ar putea conține exclusiv publicistică literară, cronică de carte, articole programatice și polemici; un altul - publicistica politică (de politică internă și externă); altul - articole despre școală și problemele învățământului; un volum ar putea fi ocupat cu articolele de fapt divers (comentarii mondene, sociale, reportaje, consemnări ale unor expoziții și.a.m.d.), eventual și de comentarii teatrale (ele se vor multiplica în anii care vin); în fine, un volum pasionant ar putea cuprinde articolele despre provincie și, cu deosebire, despre Brăila natală. Fiecare „eșantion” în parte merită comentat pe larg, iar ansamblul înseamnă mai mult decât diagrama unei sensibilități *in progress*. E o foaie de temperatură a unui timp și a unui segment de istorie intelectuală. Sigur, luate individual, multe articole par mai curând niște note fugace despre toate cele, risipite cu lejeritate și dezvoltură. Sau opiniile la cald, fără pretenții de analiză, cromchiuri reflexive cu aer de conversație agreabilă. Nu-i mai puțin adevărat însă că, o dată cu trecerea lunilor și anilor, textele capătă tot mai multă substanță, păstrând același inconfundabil stil Sebastian. Un stil de grătie sentimentală, „puțin sceptică, puțin obosită”, pe fondul unei modernități clasice în care sensibilitatea modelată la școala culturii franceze se lasă sedusă de fantasme anglo-saxone. Există, de la început, o dimensiune existențialistă, generaționistă marcată – cu diferențele de rigoare, ea se întâlnește cu cea din articolele și nonfictiunile autobiografice din epocă ale Tânărului Mircea Eliade. Iată o secvență din eseul – binecunoscut – al lui Sebastian despre corespondența dintre Jacques Rivière și Alain Fournier, doi scriitori afini ce prefigură reză, nu mult înaintea Primului Război Mondial, stilul dominant al anilor '20: „Este chiar adolescența noastră. Sunt preferințele noastre livrești, sunt preocupările noastre, sunt repulsiile noastre. Este drumul de la Verlaine și Laforgue, părăsiți nostalgie, la



Verlaine și Claudel. Este naivitatea unei vârste și bărbăția alteia. Este mai ales fărâmîțarea anilor noștri între neînțelegerea celor două veacuri streine, întâlnite la răscrucea războiului, este această grea dezamăgire, cuprinzând sensul tinereții noastre, cheia tuturor nelămuririlor care de cei bătrâni ne

despart, iar de noi însine ne fac neînțelesi” (*O carte a noastră*). Altminteri, „generaționismul”, ca și excesul de colegialitate amicală, poate fi făcut responsabil pentru multe dilatări juvenile ale unor comentarii de carte (v. ditirambii ridicăți gracilului *Itinerar sentimental*, volumul de versuri al lui

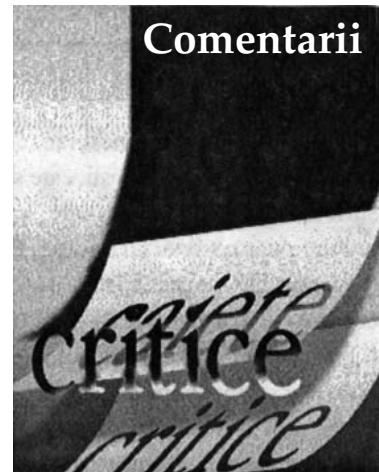


Perpessicius – brăilean, ce-i drept, și coleg la *Cuvântul*...). Dilatări, orice s-ar spune, deplasate când le citești alături de „raderi” ale unor volume mai de soi, precum *Ulise*-le lui Voronca. Dar... ale tinereții valuri. În definitiv, tocmai aerul de libertate extremă, de frivolitate sfidătoare și exuberanță imputuoasă al tinereții puse pe fapte mari este cel ce imprimă relief suplimentar acestor pagini vibrante de la sfârșitul „anilor nebuni”. Despre publicistica literară a primului Sebastian și, în particular, despre impenitentul polemist, adversar al autorităților critice de tot felul, abia de-acum încolo se va putea scrie cu toate textele pe masă; recenta apariție a volumului „la temă” semnat de Dana Pârvan-Jenaru reprezintă, în acest sens, un început. Cum tot un început îl constituie și demersul, deja semnalat, al Martei Petreu cu privire la publicistica politică. Se poate vedea, acum, cât e valabil din acuzele autoarei clujene și cât intră în zona mistificărilor sau răstălmăcirilor. Că Tânărul combatant era, ca și Nae Ionescu, ca și mare

parte a intelectualilor noștri publici dintre războaie, de stânga sau de dreapta, un adversar al Partidului Liberal, percepțut după lunga hegemonie a „vizirului” Ionel Brătianu ca partid-stat al politicianismului, corupției și abuzurilor, e indiscutabil; că stă, cu nuanțe, pe poziții conservator-elitiste, rezervate față de euro-democrația Ligii Națiunilor, e, de asemenea, evident. Nu avea suficiente motive? Că îl simpatiza, condiționat, pe Mussolini, ca și pe alți lideri antiburghezi de mâna forte (nu și pe Hitler), se poate vedea cu ochiul liber (desi Mussolini nu-și dăduse toată „arama pe față”, Constituția din 1923 era parțial inspirată din cea mussoliniană, democrația liberală își arăta limitele, criza mondială și șomajul intelectual făceau ravagii, iar mediul politic românesc era profund viciat). Dar trebuie să fii ori de rea-credință, ori captivul unor judecăți corect politice retro-post, ori neinformat în materie de istorie a epocii pentru a-i face un cap de acuzare din asta. Ca să nu mai vorbim de opiniile publicistului despre „burghezul” E. Lovinescu, despre „democrația locală” sau despre „discriminarea” studenților pe criterii de selecție elitară, judecate de Marta Petreu ca potențial fasciste. Redau, ca probă contrarie, doar un fragment „sceptic” dintr-o replică la adresa unui „radical” care, în urma unei conferințe, îl taxase pe Sebastian drept „burghez”: „...un bun escroc este preferabil unui mare vizionar. În orice caz, este mai omenesc. (...) E o lectie pe care am învățat-o greu – după nu știu câte războaie și revoluții –, dar pe care cel puțin o socoteam bine învățată. Ne-am înșelat. Căci iată-o uitată: iată noi procurori ce pornesc la vânătoare cu carabina idealului la umăr. Să ne pregătim confesiile sufletești ca pe niște declarații fiscale. E mai prudent”. („...*Si eu sunt burghez*”). Textul e din 1932. Nu sună, oare, asemănător cu *Genealogia fanatismului* din deschiderea *Tratatului de descompunere* prin care, în 1949, Cioran redebutea ca scriitor francez, despărțindu-se de febra tinereții? Si nu rămâne oare, și azi, atât de actual?

Caius Traian
DRAGOMIR*

Reîntoarcerea la teologie
Un manifest (III)
Presiunea trăirii



Abstract

Subsemnatul propriei condiții existențiale nu se poate baza doar pe trăirea empirică. Apare ca o nevoie absolută dedicarea trăirii unei credințe de natură să unească imanența și transcendența existenței umane.

Cuvinte-cheie: existență, imanență, transcendență, unitatea eului.

Every person that is under his own existential condition cannot rely only on the empirical approach on life. The dedication of one's own living to a creed able to unite the immanence and the transcendence of human existence emerges as an absolute need.

Keywords: existence, immanence, transcendence, unity of ego.

Am afirmat că nivelul înalt al credinței într-o ființă atotputernică, atotcreatoare, suport și principiu ordonator al întregului real, credința deci în Dumnezeu atinge un maximum sau este mereu în apropierea acestuia, în Statele Unite, între altele, sau poate, chiar, în primul rând datorită faptului că numărul cultelor – mă refer, în mod special la cele creștine, dar afirmația se poate extinde și asupra altor religii – este, acolo, foarte mare, efervescența discursului religios și, adesea, chiar dezbaterea asupra problemelor religioase este vie și, ca atare, fiecărui mod al trăirii întru respectul credinței, în cadrul unei sincere sau, cele puțin, dorite a fi astfel, aspirații morale își află o manieră de a trăi convingerea în puterea divină, compatibilă cu felul său de a fi, cu o anumită constelație particulară de calități și caracteristici umane. Iată o latură a conexiunii – și influenței reciproce – existență între activitatea teologică susținută și starea existențială a persoanei și comunității umane. Să încercăm a vedea însă lucrurile și dintr-o

perspectivă întrucâtva diferită, chiar dacă nu cu totul desprinsă de aceasta, deja prezentată.

Consecutiv Renașterii, în parte chiar suprapunându-se acesteia, se produce Reforma, începută în prima jumătate a secolului al XVI-lea, urmată, aşa cum este bine ştiut, de Contrareformă; au loc războaie religioase care secătuesc voința europeană de credință, aceasta tocmai prin excesul dogmatic al părților aflate în conflict ideatic sau, poate mai exact spus, ideologic, dogmatic. Credința are, prin natura ei, caracterul devoției proprii, iradiind în toate direcțiile apoi și, în nici un caz nu are legătură cu intoleranța. Atunci când Iisus vorbește despre credință superioară celei a descendenților lui Abraham și Iacob, proprie unor ofițeri și soldați romani, nu îi testează pe aceștia asupra tuturor perceptelor din care provineea propria sa participare la cult, care era chiar exprimarea în lume a îndreptării trimise în lume de Tatăl, prin Fiul său.

Revenind la istorie, parcurgem perioada

* Diplomat, fost ministru, fost ambasador al României în Franța, e-mail: ctdragomir@yahoo.com.

caiete

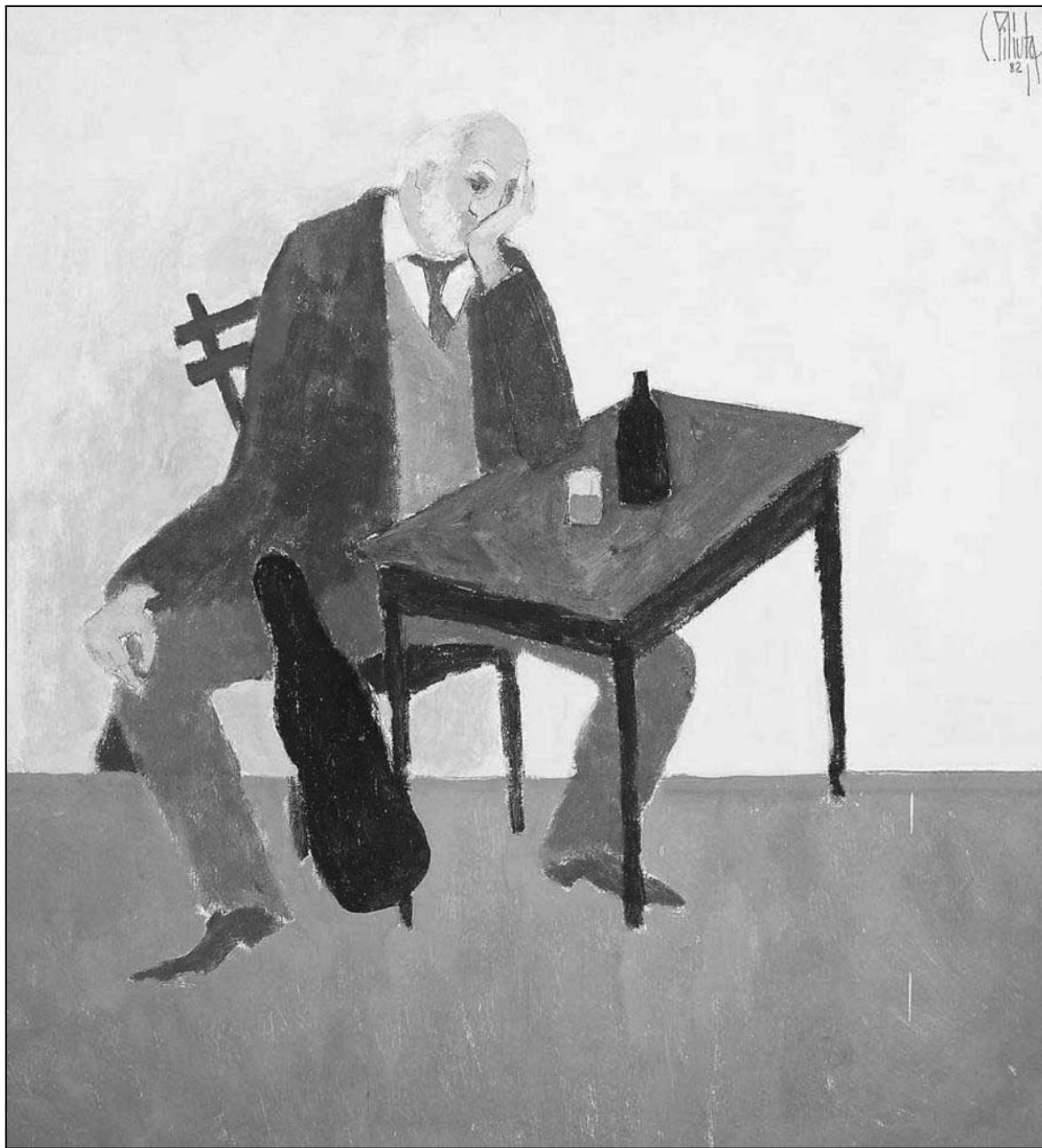
critice

modernității clasice, urmând Renașterii, Reformei și Contrareformei și constatăm, ulterior, apariția Iluminismului, în care orice referire majoră la teologie se face prin critica adusă acesteia. Iluminismul împlinește condiția paradoxală de a reprezenta un enorm progres în planul spiritualității umane, al conștiinței, al cunoașterii, dar încercând a disloca sufletul ființei umane din spațiul său de credință, din alcătuirea în sinea sa a unei imagini a lumii care nu are dreptul de a se reduce la universul „celor văzute”. Pentru teologii chemați de Constantin cel Mare în Conciliul de la Niceea, din 325, Dumnezeu, înainte de a fi Creatorul, este „Atoateiitorul” și, apoi, „Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute”. Anticipând, am putea spune că omului actual i se interzice, pe căi obscure și perverse, dar eficiente, în toată negativitatea lor, lumea celor cu adevărat nevăzute, reducându-se realitatea la cele văzute. Am putea spune că întreaga criză a existenței moderne vine din sufocarea spiritului, prin cele văzute, tot mai văzute, tot mai mult dezvoltate spre a fi expuse vederii, deci suprasaturării vederii, în detrimentul celor nevăzute, de care omul are o nevoie de natură constitutivă.

Să ne punem întrebarea cine a creat Iluminismul? Pare simplu de răspuns – el este rezultatul reflecțiilor și scrierilor enciclopediștilor Diderot, D'Alambert, Helvetius, dar, mai ales, ale lui Voltaire și Rousseau, în Anglia ele aparțineau lui Locke și Hume, în Germania, asociate Romantismului, ca și, ceva mai parțial, în Franța, lui Goethe, Kant, Schiller și foarte mulți alții. Evident, nu se poate contesta contribuția la dezvoltarea conștiinței umane a acestor oameni de geniu, dar acțiunea lor este o consecință și nu un factor motor primar în deschiderea unei epoci noi a istoriei, în care interesul pentru teologie se pierde în fața reflectiei pozitive, a rațiunii care operează asupra empiricului, asupra vizibilului. Să nu îl uităm însă pe Platon. Cunoașterea empirică este cu siguranță jenantă și încă luată ca bază a adevărului; abordarea dialectică și rațională a lumii conduce la demonstrarea inexistenței ființării, chiar

și prin raportare la ideile absolute. Aici Platon se oprește și își lasă cititorul să deducă singur ceea ce trebuie să deducă; doar într-un dialog, în „Fedru”, el se exprimă ferm: în spatele oricărei idei, ori incompatibilității ideilor, se află, ca factor genetic ontologic: Zeul. Cum se ajunge atunci, știute fiind aceste demonstrații, la iluminismul unui ateu (ca exemplu Helvetius, dar nu numai el)? Prin lipsa discursului teologic veșnic inovator, creativ – oricând, din circuitul uman o valoare dispare și ea este înlocuită prin valoarea contrară sau, mai grav, prin defectul opus respectivei valori. În secolul al XVIII-lea, Creștinismul, ca teologie, intra într-o severă pasivitate – Iluminismul ocupă terenul istoriei, atât pentru bine, cât și pentru rău. Iluminismul își încetează însă progresele ideatice, și creațoare deci. El oferă politicii, dreptului, istoriei instrumentele conceptuale necesare activității democratice și își încheie astfel acțiunea generatoare în plan spiritual. Lumea nu mai este aceea care a fost înainte – și lucrul acesta trebuie să se întâmple, dar producția de noutate a spiritului încetează. Pe un astfel de fond, apare opera teologică a lui Pierre Teilhard de Chardin și cea mult mai recentă, dar și mai discretă, a lui Benedict al XVI-lea. În acest cadru, reacția antireligioasă, anti-credință, anti-spirit adoptă trei forme: cea politică, în particular comunistă, care se consumă, din perspectiva timpului istoric, repede; cea științifică, care nu este decât o returnare a rațiunii de la corecta examinare a realului; și, în sfârșit, cea economisit-consumistă, a capitalului, care, într-adevăr destructurează gândirea orientată prin credință într-un plan autentic spiritual, și curajos mistic. Necesitățile umane sunt însă reflexul adevărurilor naturale – dacă omul resimte nevoia de existență ca spirit, înseamnă că el ia astfel în considerație o realitate; dacă el există în orizontul „celor nevăzute”, sau, după o altă exprimare, „în orizontul misterului”, înseamnă că ființarea mistică are drepturile ei de a fi.

Papa Ioan-Paul al II-lea spunea că „în Europa se trăiește ca și când Dumnezeu nu ar exista”, iar pentru aproape 80% din populațiile unor arii largi ale Occidentului,

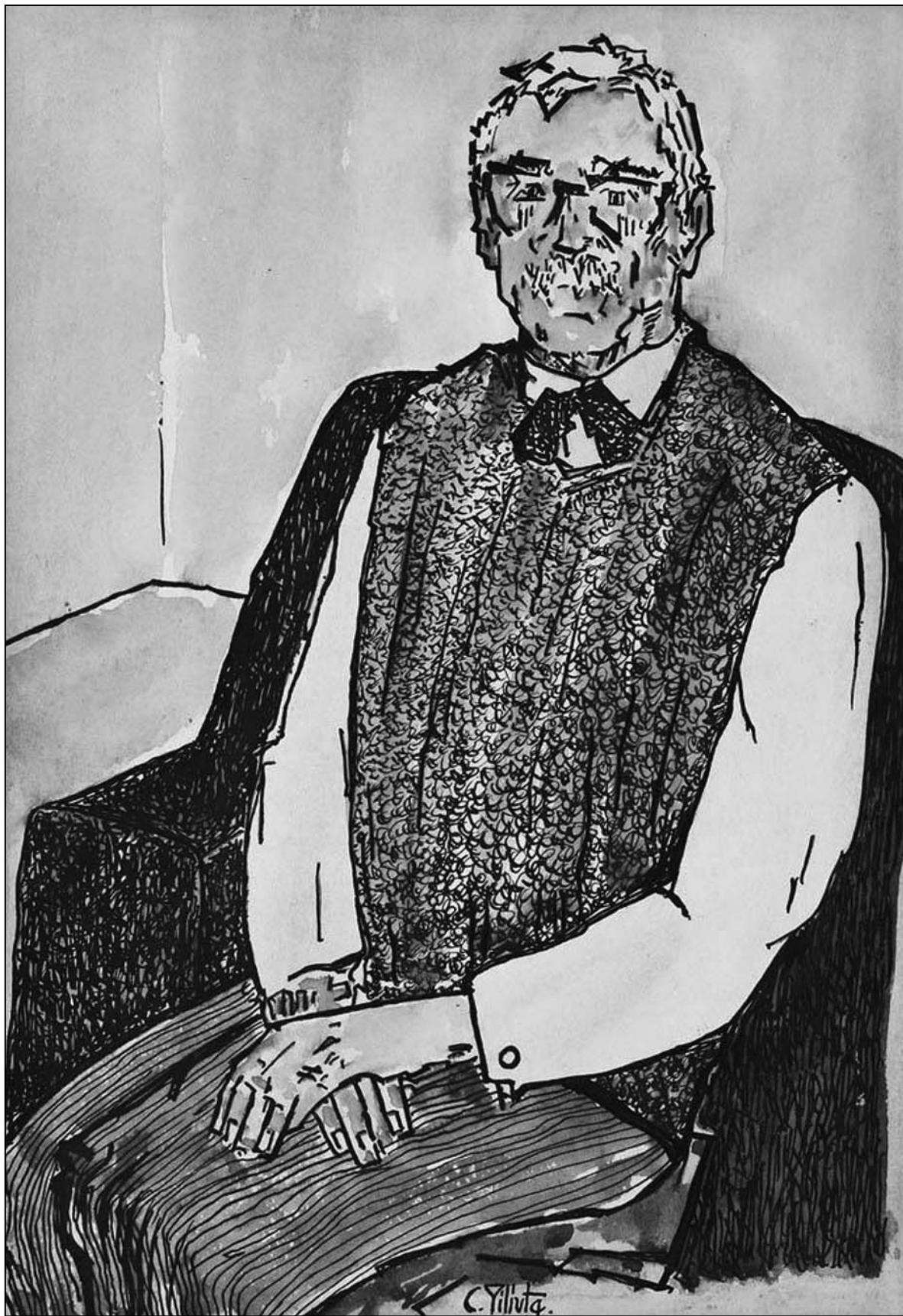


El este ca și inexistent, nefiind primit, nerecunoscându-i-se existența. Este acesta rezultatul invaziei în umanitate a economismului (infiltrarea marxistă în capitalism), ori a consumismului (hedonism autodistructiv ca orice hedonism)? În parte da, însă în cea mai mare măsură nu: necredința provine din pasivitatea gândirii aşezate în serviciul spiritului – spațiul existențial părăsit de spirit este capturat de materie.

Reactivarea teologiei este soluția existențială a prezentului și viitorului – ea trebuie

să se producă însă hartmannian, în planuri multiple; nu este vorba doar de o filozofie aridă, ci de înțelegerea lumii la toate nivelurile, asociind miracolul divin evoluționismului demonstrat, asociind prezența divină fiecărei din trăirile noastre, aducând experiența intimă, sau doar personală, a fiecărui dincolo de planul „celor văzute”, fără a-l părăsi pe acesta, până în planul „celor nevăzute”, atenția fiind prudentă și urmărind la ceea ce poate a se transforma din experiență în ispătire a misterului.

caiete
critice



Poietica grotescului

Abstract

Acest studiu este o încercare de definire a poieticii grotescului și de statuare epistemică a esteticii grotescului, luând ca punct de plecare logica polivalentă a lui Stephane Lupasco, care postulează contradicția ca fiind imanentă proceselor cognitive. Folosind diferite metode de cercetare bazate pe hermeneutică și procedee ale istoriei, criticii și semioticii, ne-am propus să validăm existența contradicției de la nivel axiologic și cognitiv în categoria estetică a grotescului. În definiția dată de noi grotescului, intră ca trăsături fundamentale contradicția, polimorfismul și excesul. Cele trei trăsături duc la descoperirea în identitatea grotescului a unor valori estetice contradictorii.

Cuvinte-cheie: definiția grotescului, logica polivalentă, Stephane Lupasco, contradicția epistemică, sistem axiologic, estetica grotescului.

This study is an attempt to define the poetics of grotesque and to state the aesthetics of grotesque on an epistemic point of view, taking as departure point the Stephane Lupasco polyvalent logics, who is postulating that the contradiction is an internal part of knowledge proces. Using different research methods founded on hermeneutics, semiotics, critics and literary history, we have as objective to validate the contradiction from axiologic level into aesthetic category of grotesque. Our definition related to grotesque contain as principal skills contradiction, polymorphism and excess. These three skills lead us to discover inside the identity of grotesque a lot of contradicting aesthetic values.

Keywords: grotesque definition, polyvalent logics, Stephane Lupasco, epistemic contradiction, axiological system, grotesque aesthetics.

1. Între traseul hermeneutic și identitatea estetică

E momentul sistematizării teoretice¹ a tuturor datelor folosite pe parcursul lucrării noastre și a sintezei integratoare cu privire la concepte, definiții, metode. Într-o primă etapă, ne-am întors la texte (critice, teoretice și literare), la o lectură minuțioasă și atentă a textelor, și am lăsat să vorbească de la sine analiza dezvăluirii semnificațiilor, însotind-o de explicații și comentarii. De altfel, se știe că unul din obiectivele metodei hermeneuti-

ce, cea pe care am adoptat-o de la început, este chiar prioritarea acordată textelor care constituie miza efortului hermeneutic. Afirmația că bine citite textele spun totul nu este un simplă butădă, este un adevăr esențial. Dacă hermeneutica este o teorie a interpretării, în relație de sinonimie cu exegеза, exegеза propriu-zisă este o hermeneutică aplicată pe texte, o *ars interpretandi*, extinsă de la scrierile biblice (Sfântul Augustin și patristica medievală) la literele profane, în fapt, la oricare scriere literară. Hermeneutica, ca teorie generală a interpretării, pune

* Academia de Studii Economice București, Catedra de Limbi Române și Comunicare în Afaceri, e-mail: alunitzacofan@gmail.com.

¹ Nu suntem singurali în această plasare a sintezei teoretice în ultimul capitol. Filosoful și teoreticianul Hippolyte Taine a procedat similar în lucrarea sa *Filosofia artei* (Meridiane, București, 1991). A se vedea partea a V-a și ultima din lucrarea „Despre ideal în artă” (p. 371-460)

caie_te

critice

în discuție, în mod necesar, ideea de sens și semnificație. Atât hermeneutica, cât și exegiza au ca obiectiv principal procesul înțelegerei ideii sau „obiectului” literar. Fiecare cuvânt are un singur sens, dar mai multe semnificații, iar metoda hermeneutică se naște ca urmare directă a polisemiei enunțurilor și textelor. În fond, urmărind fenomenologia grotescului în istorie, am făcut vizibile variabilitatea semnificațiilor în funcție de spiritul epocii traversate. Cercetarea noastră hermeneutică și-a propus să găsească sensul total, original, globalizator, care să cuprindă toate aceste semnificații într-un model teoretic și estetic. Scopul nostru este de a realiza o construcție teoretică („o poietică a grotescului”) în care să avem trăsături suprasegmentale sau arhetipale de identificare estetică dincolo de „mode și timp”. Am parcurs în cercuri concentrice, de la o perspectivă de ansamblu la analiza de amănunt a textului, de la viziunea istorică de ansamblu la analiza textelor, un drum sinuos, bazat pe o mișcare de "du-te-vino" care să ne permită construirea modelului și înțelegerea din interior a sistemului de elemente specifice. A înțelege pe „altul” (conștiință, epocă, text) transformă hermeneutica dintr-o simplă metodă de cercetare într-un act existențial. Este un plonjon în interiorul „altuia”, o experiență interioară, în care ființa hermeneutului-care-înțelege devine ființa-care-înțelege-pe-altul-prinsine printr-un act de empatie și identificare². Acest lucru înseamnă că între critic și ideea literară trebuie să existe afinități, corespondențe, o solidaritate profundă, fiindcă e evident că lipsa empatiei produce o opacitate în înțelegerea hermeneutică. Dovezile de critici opaci în înțelegerea textelor literare sunt prea numeroase pentru a fi citate aici. Se vede, aşadar, că hermeneutica intersectează critica literară. Operațiile hermeneutice încep să fie assimilate criticii literare, în egală măsură în care critica lite-

rară începe să aparțină în mod programatic hermeneuticii.

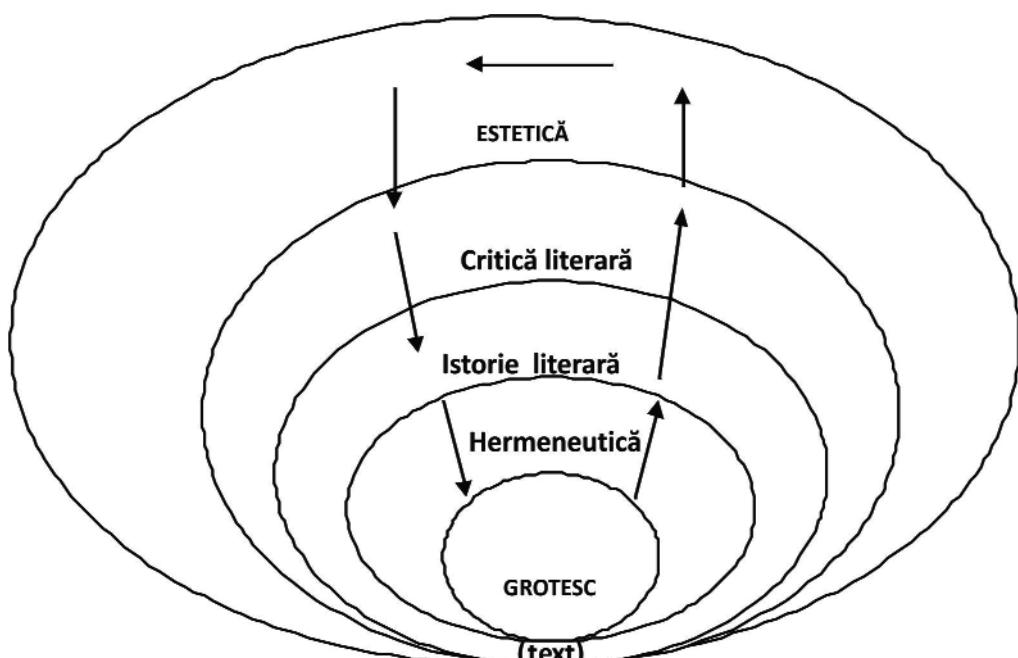
Traseul nostru hermeneutic a inclus, cum e și firesc, studierea raporturilor grotescului cu diferite fenomene și mișcări literare care l-au luat în considerare. Am întreprins, de asemenea, studierea fenomenologică a semnificațiilor grotescului în funcție și de conștiințele (critice, teoretice și artistice) în care el s-a reflectat. Semiotica ideii de grotesc ne-a condus, prin aproximări succesive, la definirea conceptului de grotesc și transformarea lui în categorie estetică. Am asociat, astfel, interpretării (activității hermeneutice) și alte obiective critice, care tin de sfera hermeneuticii și a criticii literare, precum descrierea, judecata și valorificarea. Interpretarea critică înseamnă, de fapt, o „parafrază” sau o „traducere” a concepției unui *auctor absconditus*, o căutare între sensul literal și sensul alegoric, între denotație și conotație. În fond, toată această căutare are ca obiectiv aflarea *adevărului conceptual*, a sensului original, profund, și a determinării cât mai precise a unei identități categoriale, respectiv a identității estetice a grotescului. Dar, oricât de precisi am putea fi, să amintim că o definiție nu poate fi niciodată definitivă, ci, vrând-nevrând, este întemeiată pe aproximări. Mai întâi, că există, inerent, o dificultate a depășirii polisimboliei și a ambiguității textelor. Aveam de ales între a construi o schemă de interpretare (metodă fundamentală a hermeneuticii tradiționale întemeiată de Fr. Schleiermacher n. 1768 - m. 1834) pe care să o aplicăm sistematic textelor supuse analizei. Este un principiu ordonator în materia variabilă a concepțiilor și viziunilor. În același timp, ne-am dat seama că un model inițial prestabilit echivalează cu un corset sau cu niște ochelari de cal care ne-ar fi îndemnat să vedem numai anumite nuanțe și semnificații, lăsând pe dinafără multe altele. Ne-am străduit să ordonăm aceste semnificații prin realizarea unei tip-

² Acest tip de hermeneutică se numește hermeneutică ontologică. Ea a fost inițiată de Heidegger și continuată de Hans Georg Gadamer. Aceasta din urmă a sesizat că sensul interpretării și al existenței se confundă, că granița dintre „eu” și „tu”, dintre „subiect” și „obiect” se șterge în procesul înțelegerei „celuilalt”. Vezi articolul lui Adrian Marino *Hermeneutica literară. Începuturi. (II)*, în vol. *Dintr-un dicționar de idei literare* (p. 48).

logii. Am fost conștient că „arhetipul” pe care-l căutam trebuie să aibă un nucleu invariabil de trăsături. De aceea, am procedat la inventarierea și delimitarea sensurilor existente, cu precizarea etapelor istorice prin care a trecut fiecare semnificație actualizată și importantă, în vederea stabilirii gradului de valabilitate a acceptărilor existente pentru fiecare perioadă. Pe măsură ce încercam să ne clarificăm propriile idei referitoare la grotesc, depășind pragul intuițiilor teoretice inițiale, se contura în subsidiar un sens global și totalizator al conceptului supus examinării. Într-un anume sens, ne-am dorit ca semantica de uz personal practicată în hermeneutica noastră printr-o explorare metodică, să se transforme într-o

semantică de uz colectiv. Cum preciza și René Wellek „critica înseamnă discriminare, judecată și ca atare aplică și implică criterii, concepte și deci o teorie estetică și în cele din urmă o filozofie, o concepție despre lume” (*Concepts of criticism*, 1963)³.

Determinarea identității grotescului se plasează, aşadar, la confluența mai multor discipline ale cunoașterii de la hermeneutică, critică literară, istorie literară și filozofia artei (estetica). Este o relație de interdisciplinaritate în cercuri concentrice de la obiectul literar⁴ spre viziunea de ansamblu care presupune o relație cu ontologia, cu existența. O schematizare a acestor confluențe în zone de influență și decodificare arată după cum urmează:



Asupra acestui model se cer făcute câteva observații. Există o mișcare circulară în interiorul stratificat al modelului hermeneutic al grotescului formată din două

direcții vectoriale. Prima pornește de la analiza semnificațiilor textului (fie că e vorba de un text teoretic ori critic, fie că e vorba de un text literar) și urcă spre structuri conceptua-

³ Citat de A. Marino în articolul *Critica și filosofia*, din volumul *Dintr-un dicționar de idei literare* (Cluj-Napoca, 2010), p. 11.

⁴ Dăm obiectului literar înțelesul pe care îl atribuie Mikel Dufrenne în *Fenomenologia experienței estetice* (1976): „în sens larg: este estetic orice obiect care este estetizat printr-o experiență estetică oarecare” (p. 24). Deși se pot face numeroase disocieri între opera de artă și obiectul estetic și deși opera de artă nu acoperă întregul câmp al obiectelor estetice (ea nefedinind decât un sector privilegiat și restrâns al lumii culturale, totuși considerăm că obiectul estetic este opera de artă percepută printr-o experiență estetică a sensibilului exprimat în ea..

le din ce în ce mai mari, globalizante. Ea corespunde de fapt *abstractizării inductive*, de la particular la general. Cea de a doua se raportează la *concretizarea deductivă* de la generalul concepției la particularul faptului analizat. Avem astfel mai multe perspective și metode specifice fiecărui domeniu asupra obiectului supus analizei, grotescul. Perspectiva hermeneutică procedează la o sondare a semnificațiilor în profunzimea textului. Pe ea se bazează și perspectiva istorică (a istoriei literare) prin care am urmărit evoluția, desfășurarea și fenomenologia ideii literare și a obiectului estetic, conținător al categoriei estetice a grotescului. Perspectiva criticii literare realizează o selecție și o judecare a semnificațiilor hermeneutice și istorice. Își, în cele din urmă, perspectiva integratoare a esteticii, considerată nu numai sub aspectul definirii globale a categoriei estetice observate, dar și a integrării într-o vizuire metafizică a tuturor celorlalte semnificații, date de palierile subsecvente menționate. Mai e necesar să adăugăm că, în funcție de tipul de text analizat (teoretic, critic sau estetic) așezat în centru, am determinat transformările succesive, temporale, în gândirea teoretică, estetică și critică a unei perioade istorice date. Am putut astfel să observăm variațiile și invariantele ideii de grotesc, bazate pe atitudini de acceptare sau de respingere a lui în domeniul artei și, deci, al esteticii.

Dar întregul proces hermeneutic al textului teoretic, critic și estetic, nu ar fi existat, să ar fi prăbușit ca un castel din cărți de joc, fără prezența priorității a grotescului în textul artistic, literar. Se admite neîndoialnic că sfera esteticului este mult mai largă decât sfera artisticului, iar artisticul este, în general, considerat ca o *sferă concentrată a esteticii*.

cului sau un *estetic specializat*, cel urmărit a fi atins în și prin operele de artă⁵. Categoriile estetice sunt, în sens larg, niște concentrate mentale de maximă generalitate reprezentate printr-un anumit tip de predicație care include, după unii⁶, toate adjectivele substantivate ale limbii. Este un adevăr elementar că, pentru a defini obiectul estetic, este nevoie de apelul la categoriile ontologiei generale (formă, substanță, materie, conținut, esență, necesitate, libertate etc.) și de toposul distinct pe care-l ocupă în zonele spiritului, fiind legat, în acest sens, de concepte precum fenomenalitate, raporturi de apariție, contemplație, aparență etc. Nevoia de a gândi categorial asupra experienței estetice și artistice nu poate fi îngădătită, deoarece rațiunea resimte înclinația constantă de a generaliza și a proiecta clasificări, conform capacitații sale analitice. Din punct de vedere filosofic poate fi considerat obiect tot ceea ce constituie pentru conștiință *un termen de referință* (exterior sau interior) și, prin urmare, *un termen de experiență trăită*. În aceeași ordine de idei, *obiectul estetic* este definit ca fiind acel obiect care, întâlnit în natură sau în artă, este capabil, prin intermediul caracterelor sale sensibile să provoace o *experiență specială* (ce constă într-o trăire emoțională, raționalizată de către conștiință) și un puternic sentiment de satisfacție și de plăcere dezinteresată. Așadar, categoria estetică reprezintă o experiență trăită, un sentiment sau o relație afectivă stârnită în creatorul și în contemplatorul operei de artă. De aceea, Mikel Dufrenne pune în relație categoriile estetice cu categoriile afectivității⁷ când descrie fenomenologia experienței estetice și încearcă să disocieze obiectul de artă de opera de artă.⁸ Creatorul operei de artă nu a avut, firește, în intenție produ-

5 Prezentăm, reformulate și parafrazate, câteva din ideile din carteau Vasile Morar, *Estetica – interpretări și texte*, Editura Universității din București, 2008 (444 pagini) sau e-books.unibuc.ro/filologie/morar/cuprins.htm.

6 Ne referim la Evangelos Moutsopoulos.

7 Pentru autorul *Fenomenologiei experienței estetice* (Ed. Meridiane, București, 1976), Mikel Dufrenne, există numai categorii apriorice ale intelectului în sensul kantian al termenului, ci și categorii apriorice ale afectivității. Reacțiile estetice specifice de tragic, sublim sau comic, n-ar fi posibile fără existența acestor cadre apriorice ale afectivității omenești.

8 Mikel Dufrenne, *Fenomenologia experienței estetice. Obiectul estetic*, vol. 1, Meridiane, București, 1976.

cerea anumitor efecte estetice de un anumit fel sau nu s-a gândit la fenomenele secundare ale concepției sale, e verosimil ca el să nu-și fi gândit opera în toate determinările sale ulterioare, deoarece acestea depind de o „mutație a valorilor estetice”, dependentă de influențele suferite de contemplator care aparține epocii creației respective sau nu. Însă, toate categoriile estetice sunt derivate, prin proiecție, pe fondul categorial al frumosului⁹. Între categoriile estetice, nu există o ierarhizare, e mai corect spus că nu sunt unele mai importante decât altele, dar se raportează unele la altele, definindu-se prin complementaritate sau prin opozitie. Poietica grotescului este fundamentată pe o perspectivă structurală de la observarea semnului spre relevarea semnificațiilor de profunzime, bazate ele însеле pe o retorică a exprimării stilistice, textuale. Dar ceea ce vrem să arătăm este că estetica grotescului se sprijină pe o poetică a opozitiilor, a contradictoriului, care relevă o depășire a logicii tradiționale, monovalente a afirmării¹⁰ (ori numai adevărat, ori numai fals) și o instaurare a unei logici în care coexistă, fără să se anuleze, relația contradictorie, pentru că adevărul și falsul (sub aspectul cunoașterii), binele și răul (sub aspect etic), frumosul și urâtul (sub aspect estetic) sunt părți ale unui tot existent, unificator, atât pentru ființarea reală, cât și pentru toposurile imaginației. Imaginația fiind deseori mai adevărată decât realul pur și, într-un anume sens, ea îl modelează și îl instaurează. Ceea ce înseamnă, în fond, acceptarea diversității, deci și a negației și a falsului ca părți constitutive ale realului. Dacă imaginația înseamnă haos și nebuние, atunci ea este, în realitate, mai aproape de adevărul cunoașterii și al realității, decât rațiunea și logica monovalentă, care ia în considerare numai afirmația (fără negație) și numai adevărul (fără falsitate). Cum spune Sf. Augustin pentru domeniul etic: „virtutes gentium splendida virtus

sunt”¹¹, arătând că ceea ce este considerat etic poate deveni non-etic (rău, imoral) și că cele două, afirmația și negația, eticul și non-eticul, frumosul și non-frumosul sunt amestecate într-o structură heterogenă, polivalentă de multe ori. Dar dacă negația, assimilată în logica clasică cu contradicția care anihilează sau exclude, este, în fond, o valoare a adevărului și a exprimării ființei (ori identitatei unui lucru, precum obiectul estetic), atunci contradicția face parte din natura existentului. Negația, după Lupasco, nu înseamnă contradicție, deoarece poate fi la fel de adevărată ca afirmația: „la négation s'est vue arrachée à l'égalité de valeur qu'elle partage avec l'affirmation au sein de l'expérience logique pure. (...) les constructions théoriques de la pensée humaine sont nées d'une fuite de la contradiction et du désir tenace de sa suppression rigoureuse par le monisme de l'une ou de l'autre des deux valeurs de l'expérience logique et surtout par celui qui signifie et implique l'affirmation”¹². El statusează o logică polivalentă care să înglobeze regula terțului exclus din logica tradițională. Bazat pe descoperirile fizicii cuantice, care înseamnă atomizarea realității și acceptarea opozitiilor ca părți constituente ale adevărului lumii, Lupasco încearcă să răstoarne percepția comună, apodictică, a adevărului și a falsului (ori..., ori...), construind o paradigmă dinamică non-excluzivă a celor două valori ale cunoașterii și logicii umane, Lupasco aduce argumente empirice, logice și epistemice pentru considerarea iraționalului, heterogenului și contradicției ca *celalătă parte* a lucrurilor din univers: „Lorsque donc telle métaphysique imposait à la logique, derrière la bivalence de son expérience logique, cette monovalence profonde, si profonde qu'on ne la supçonnera même plus, lorsque donc en présence de l'échec de l'apodictique rationnelle qui s'édifiait ainsi,

9 Este teoria lui Evangelos Moutsopoulos care exclude ierarhizarea dintre categoriile estetice.

10 A se vedea studiul lui Stephane Lupasco, *Valeurs logiques et contradictions*, din la *Revue Philosophique* nr. 1-3, tomul CXXXV ianuarie-martie, Paris, 1945, p. 9.

11 Citat de Lev Šestov în cartea *Noaptea din grădina Ghetsimani*, Polirom, Iași, 1995, p. 52.

12 Stephane Lupasco, *Valeurs logiques et contradictions*, p. 7.



telle ou telle autre métaphysique accordait, dès lors, à l'irrationnel et à l'hétérogène, c'est-à-dire à l'empirisme pur, la prééminence et édifiait ainsi, à son insu, une apodictique inverse de l'autre, ces élans spéculatifs métalogiques obéissaient à la tenace et inconsciente volonté de fuir et de supprimer rigoureusement la contradiction, toute trace de conflit intellectuel. Car ils sentaient qu'admettre les deux valeurs de l'expérience logique, que souscrire à la bivalence, c'était du même coup reconnaître la contradiction comme fondement irréductible du logique, en même temps que la trivalence et la polyvalence qu'elle engendre".¹³ Concepute ca dinamisme antagonice, aceste valori logice acționează una asupra celeilalte într-o complexă relație de actualizare și virtualizare. Când acționează una, în calitate de operator, asupra celeilalte, operatorul, ea devine manifestă (actuală), în timp ce cealaltă se retrage în virtualitate, dar o virtualitate care nu înseamnă dispariție, ci o prezență surdă:

„Les valeurs logiques ne sont donc pas des entités statiques et faites une fois pour toutes; elles se présentent comme des données susceptibles de développement, qui se développent, comme des processus, des activités, des opérations, des énergies. De plus elles agissent l'une sur l'autre; elles semblent même n'avoir d'autre action concevable que celle qui s'adresse de l'une à l'autre, qui s'effectue de l'une contre l'autre. Si bien que, lorsque l'une se développe, évolue, l'autre doit, par là même, involuer, pour ainsi dire, ou se virtualiser. Les données ou les valeurs logiques possèdent donc les propriétés de l'actualisation et de la virtualisation. Ce sont des dynamismes, et des dynamismes antagonistes, opérateurs et opérés.”¹⁴ De fapt, conceptul de dinamism exprimă o actualizare simultană și absolută a două valori (sau mai multe). În consecință, identitatea unui obiect sau a unui concept, în cazul nostru a unei categorii estetice, poate să nu fie statică, ea este „un dynamisme et un dynamisme contradictoire du dynamisme de la diversité qui est donc plutôt une diversification, de même que l'identité est plutôt une identification”.¹⁵ Există, astfel, un adevăr rațional (sau un adevăr al identității) și un adevăr irațional sau al falsului (un adevăr al non-identității), cel din urmă fondat pe contradicția celor două tipuri de adevăruri. Într-adevăr, ce oximoron perturbator pentru logica tradițională, apodictică: „la vérité d'un faux”¹⁶! Acceptarea diversității (ori a heterogeneității) ca principiu structurant al unei identități pare să ducă la spulberarea ei, aşa cum acceptarea iraționalului într-o demonstrație rațională pare să o anuleze din cauza contradicției ivite între ele. În realitate, contradicția care pare să le separe definitiv, le unește într-un fel straniu. În acest sens, Lupasco afirmă că: „l'identité et la diversité, le rationnel et l'irrationnel sont liés l'un à l'autre par la contradiction et constituent les deux articulations, les deux fonctions de la

13 Stephane Lupasco, *Ibidem*, p. 10.

14 Stephane Lupasco, *Ibidem*, p. 10 - 11.

15 *Idem*, *Ibidem*, p. 11.

16 *Idem*, *Ibidem*, p. 12.

choose logique”¹⁷. Idei pe care le vom reține, deoarece ne sunt utile în postularea identității grotescului bazată pe exprimarea contradicțiilor (de structură, estetice, ontologice) și pe un dinamism al heterogeneității.

Decodificarea semnificațiilor în contextul lor istoric ne-a dezvăluit un *Weltanschaung* specific, o ființare specifică a grotescului în arta literară, în ciuda disipării lui în multiplele viziuni istorice, artistice și teoretice. Trăirea estetică a grotescului implică contradicția, angoasa, spaimă, scârba și nihilismul față de o realitate dată. De aceea, el se găsește în cele mai multe scrierii critice și satirice de la Apuleius și Aristofan, trecând prin Rabelais și Dante, până la Alfred Jarry și Eugen Ionescu. El reprezintă o ieșire din realitate, o extaziere dintr-o lume pe dos, o utopie a distrugerii și desființării ordinii reale, dar și o revenire la realitatea incriminată, prin întuirea sarcastică a răului cu indexul acuzator. Grotescul râcăie comoditățile și prejudecățile de gândire, este un element care perturbă ordinea (tradicională, socială, istorică) existentă. El relevă hidosul și oribilul (un urât excesiv) din existență și-și propune să râdă de ele, chiar dacă asta înseamnă suferință și durere. Râsul grotescului frizează, prin împunsături dureroase, satanicul, morbidul, coprologicul, absurdul. De aici decurge râsul scrâșnit, râsu-plânsu' și umorul negru al grotescului. Claritatea clasică nu este un cuvânt de ordine pentru grotesc. Iar grotescul poate fi orice altceva, dar numai apodică – nu. El arată că amestecul, eterogenul, polimorfismul sunt mai adevărate în reprezentările lor ambigui, iraționale și înfricoșătoare decât simplitatea ordonată a formelor. În felul acesta, în grotesc, se reunesc vizibilul și invizibilul, realitatea și visul, urâtul existenței și figurile coșmarești ale imaginăției. În lumea reală contradicțiile se anulează logic, în lumea grotescului ele coexistă ilogic, menținând tensiunile și sfâșierea

internă dintre ele. Grotescul vrea să surprindă, în fond, diversitatea lumii, unind realul cu imaginarul într-o coexistență contradictorie, posibilă și chiar verosimilă. Grotescul este o categorie a diversității și a non-apodicticului.

2. Poietica și definirea grotescului

Pentru postularea unei definiții globale, cuprinzătoare, a grotescului, este necesar să-i fixăm acele trăsături fundamentale, care îl fac recognoscibil. Pentru că acesta este și scopul lucrării noastre, ajunsă la final. Interogația lansată la începutul studiului nostru, a fost tocmai aceasta: să ne clarificăm ce este grotescul, pe care îl regăseam asociat contextual cu numeroși alți termeni. În fond, cum spune și Nae Ionescu „definiția este numele sau semnul după care recunoșc un obiect oarecare”¹⁸. Definirea grotescului, având anumite trăsături distincte, înseamnă conceptualizarea lui. Dar conceptul este bazat pe aproximății, care, totuși, nu sunt false, deoarece ne permite să privim realitatea într-o manieră relativă și nu absolută: „conceptul construiește cu o aproximăție anumită o permanență în cursere, în devenirea universală. Această permanență este întotdeauna cu aproximăție, nu este falsă. Atunci, conceptul nu falsifică realitatea, ci ne îngăduie să privim în această realitate cu aproximăție”¹⁹. Cu toate că există și posibilitatea de a defini un obiect prin excluziune, spunând ceea ce nu este el și folosindu-ne de principiul contradicției, noi vom recurge la procesul de definire clasică prin afirmare, la aşa numita definiție pozitivă, bazată pe principiul identității²⁰. Tot traseul hermeneutic, desfășurat sinusoidal de-a lungul studiului nostru, concură spre clarificarea trăsăturilor lui estetice fundamentale într-o definiție sintetizatoare, care să includă, pe cât posibil, cât mai multe din

17 *Idem, Ibidem*, p. 12.

18 Curs de logică, Humanitas, București, 1993, p. 215.

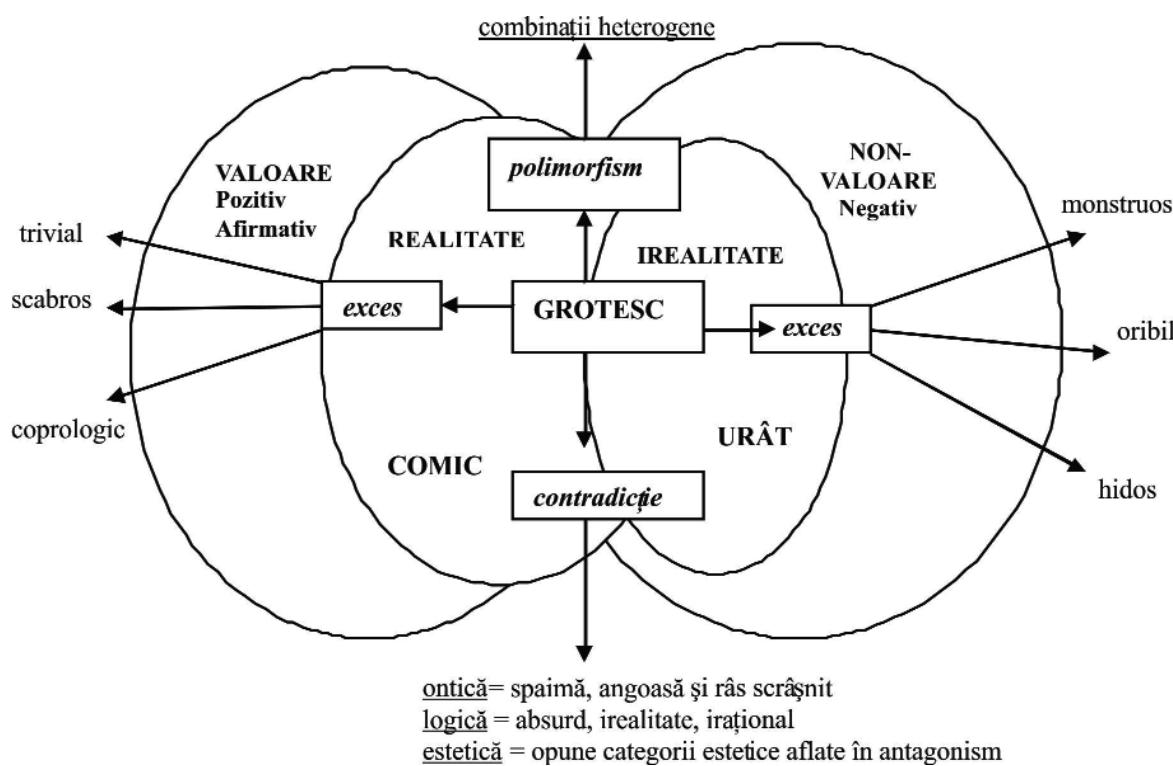
19 Nae Ionescu, Curs de logică, p. 236.

20 Disocierile acestea între definiția pozitivă și definiția negativă (sau prin excludere) sunt făcute de Nae Ionescu în Curs de logică, 1993, p. 219.

semnificațiile dobândite în istorie.

Grotescul este o categorie estetică a ambiguității și contradicției care, subsumată esteticii comicului extrem (prin care satirizează realitatea) și urâtelui nemăsurat (prin care se concrețează la irealitate), actualizează antinomii estetice și are ca trăsături structurale polimorfismul,

excesul și contradicția (ontică, logică și estetică); el provoacă, în planul receptării emoționale sau al experienței estetice, spaimă, angoasă, râs dureros și frică în fața formelor hibride ale realității și în fața formelor absurde ale irealității. Într-o reprezentare schematică a acestei definiții, avem următoarele corelații:



Ambiguitatea funciară a grotescului ține de contradicțiile pe care le dezvoltă la nivel estetic, logic și metafizic. Proiectat pe fundalul comicului și urâtelui extrem, el se formează din întâlnirea valorilor estetice antinomice: gingeșul și trivialul, solemnul și trivialul, gravitatea și bufonescul, sublimul și oribilul, tragicul și hidosul, grațiosul și coprologicul etc. Lista s-ar putea lungi cu oricare din valorile estetice extreme, care mizează pe axa pozitiv – negativ, frumos – urât, valoare – non-valoare, dar este esențial să subliniem că aceste stridente antinomii reliefiază structura estetică a grotescului. După cum am arătat mai sus în analiza logicii polivalente a lui Lupasco, categoria grotescului include contradicția. Acea contradicție care însemna, în logica tradițională,

eliminarea celei de-a treia valori, a terțului exclus. Grotescul operează o destructurare a logicii tradiționale (care pretindea că obiectele, conceptele și noțiunile sunt ori numai adevărate, ori numai false) și introduce coexistența adevăratului și falsului într-o altă identitate, nouă, a sa proprie. Acest lucru îl apropie de absurd, de irațional și ireal. Desigur, se naște întrebarea dacă absurdul și grotescul se pot confunda sau suprapune, având în vedere corelația stabilită. Este absurd, de pildă, să aștepți fără sfârșit o judecată în fața unei uși închise, dar dacă în locul d-lui K. ar fi fost un gândac (gândacul din *Metamorfoza*) așteptând aceeași judecată, atunci avem de-a face cu imixtiunea grotescului. Este absurd să joci canastă în timp ce clădirea poștei pe care

trebuie să o aperi este atacată de tunurile naziștilor, dar este grotesc să intră în biserică, loc sacru, și să observi „stropitoarea” lui Isus din statui și icoane.²¹ Este un destin absurd să devii de Tânăr un cadavru viu, mâncat pe dinăuntru de morbul lui Pott, dar sunt grotești scenele de iubire dintre „manechinele” bolnave înfășurate în bandaje. În exemplele date, absurdul se întâmplă, ține într-un fel de realitate, în timp ce grotescul este o marcă a imposibilului, ținând de „epifania” irealității în real și de stridentele percepției estetice. Absurdul este implicat în ordinea existenței obișnuite; grotescul sparge această ordine, o distrugе, o metamorfozează. Absurdul are valențe tragicе; grotescul subminează tragicul, ridiculizându-l. Absurdul ține de regimul manifestărilor posibile, absurdul se leagă de imposibil și de vizuirea observatorului sau a celui care scrie. Absurdul provoacă în contemplator stupoare, un fel de blocaj al rațiunii (în fața absurdului se ivește mereu săcăitoare întrebarea pentru a înțelege rațional: „cum de s-a putut întâmpla asta?”), iar grotescul provoacă reacții de angoasă, de spaimă, de râs strident, subiacent al satirei.

Experiența estetică a grotescului exprimă spaimă și angoasă în fața figurilor monstruoase și coșmarești ale irealității (fantaziei și visului), dar și în fața durerii și a distorsionării ordinii normale din realitatea obișnuită. Iar omul se apără de ele, încercând să le stăpânească prin râsul său schimonosit și scrâșnit, macabru sau sinistru. Este o frică existențială de moarte, de urât, de suferință și de distrugere (a valorilor și idealurilor), dar și de ele omul poate râde chinuit. Umorul negru din râsul grotesc nu înseamnă numai o încercare de a controla frica, ci de a realiza o breșă dintr-o situație ce pare fără ieșire, o dilemă, printr-o transmutație de la întunecat (mortal, fatal, macabru, sinistru) la luminos, de la non-valori la valoare.

Între cele trei trăsături structurale ale grotescului, polimorfismul, excesul (nemăsuratul) și contradicția, există clare legături

ce le fac să se îmbine într-o poetică specifică. Ele constituie miezul, nucleul invariant, al grotescului și se regăsesc din plin în toate epocile istorice, deși poate accentul este pus diferit, marcând preeminența uneia față de celelalte două. Polimorfismul reprezintă cel mai bine imaginarul grotesc prin amestecul de forme disparate de proveniență diferite și coabitări stranii de regnuri (mineral, vegetal, animalier, humanoid). Oriunde întâlnim aceste combinații ciudate, însăspăimântătoare și rizibile, de la figurile mitologice grecesti (satiri, sileni, polifemi) și *Măgarul de aur* al lui Appuleius ori *Viespile* (unde un câine este acuzat că a furat niște brânză) lui Aristofan, la bestiarele medievale, figurile coșmarești ale lui Rabelais și Dante, și la reprezentările fantastice ale romanticilor, până la personajul patafizic al lui *Ubu roi* și straniile păpuși mecano- și zoomorfe ale lui Urmuz, atunci nu ne putem îndoia de prezența grotescului. Amestecul de forme (hibridizarea, heterogenitatea) poate să însemne o hipertrofie a figurii (un prea mult, un exces de forme, precum portrete legumicole ale lui Arcimboldo) sau, pur și simplu, o simplificare de două elemente diferite, precum reprezentările mecano-zoo-morfe ale lui Urmuz. Acest polimorfism care își are treapta cea mai de jos într-o bivalentă, o relație contradictorie între două forme, o deformare a unor identități (estetice, teoretice) până la el clar delimitate, se manifestă și în genurile literare. Este ceea ce am încercat să accentuăm prin opoziția dintre forma speciei literare și conținutul (discrepant și socant) al ei. Așa cum elegiile, ca formă clasă a dramei interioare, sufletești, și al evo cărilor melancolice și întristate, pot exprima, în epoca modernă, un conținut contradictoriu, rizibil, bufonesc și, într-un cuvânt, grotesc. Tema gravă a elegiilor este tratată prin mijloace ale derizorii, ale non-valorizării, așa cum am arătat la capitolul despre Eugen Ionescu. Pozitiv ca temă și negativ în conținut, elegia grotească impune stridente tipice modernității angoasei, existențialismului și grotescului.

21 Ne referim la scene din romanul *Toba de tinichea* a lui Günter Grass (Polirom, 2012), capitolele *Poșta poloneză* și *Nici o minune*.

Excesul, o șarjare violentă, o îngroșare critică și satirică a unor caracteristici și valori, leagă grotescul de comic și urât, de satiră și pamflet. Excesul dezlimitează sau sparge granițele dintre valorile estetice. Într-un anume sens, această a doua trăsătură a grotescului se manifestă în principiul vaselor comunicante. Pe de o parte, în arta caricaturii, punct de pornire pentru grotesc, este înlocuită forma deja șarjată cu o formă *excesiv de șarjată* de sorginte diferită față de ansamblu; pe de altă parte, se vede aici cum urâțul ajunge să fie hidos, cum caricatura devine grotească.

Astfel, caricaturile politice și măștile șarjate violent ale lui Honoré Daumier, în care capul poate lua formă de pară, iar gura pe aceea de rât de porc, sunt, fără nici o îndoială, grotești. În acest fel excesul se leagă de polimorfism în structura grotescului. Mai aflăm încă un procedeu al excesului în acele punți de legătură între valori extreme de la vulgar la sublim, de la trivial la grațios, într-un cuvânt de la stilul poetic înalt la stilul comicului grosier, brutal. Aceste tipuri de excese și coabitări stilistice sunt vizibile în creațiile manierismului din secolul al XVI-lea (în poezia eufuistă și gongoristă) și în operele avangardiste (anumite poeme suprarealiste, precum *Les Mamelles de Tirésias*, *Poemul invectivă* a lui Geo Bogza) ale secolului al XX-lea.

O disociere operatorie, teoretică, făcută pe parcursul studiului nostru a fost aceea între grotescul popular și grotescul cult. Noi am analizat numai grotescul din textele literare ale autorilor cunoscuți și doar am menționat existența unui grotesc popular în primul capitol. Dar ce înseamnă mai exact acest grotesc popular? Ilustrările de care avem nevoie sunt nenumărate, dar din poveștile și basmele românești am ales doar trei exemple. Primul exemplu aparține culegătorului Petre Ispirescu în basmul românesc *Aleodor împărat*, unde apare un personaj hibrid, jumătate de om pe jumătate de iepure șchiop.

Al doilea exemplu este luat din basmele culese de I. G. Sbiera, cu titlul *Iapa cea de trei zile lungă*, unde prin hiperbolizare se fixează o imagine grotească a unui animal

domestic, ce amestecă planul temporal cu cel spațial. Al treilea îi privește pe „rabelasienii” Buzilă și Setilă și pe nu mai puțin monstruosul Păsări-Lăți-Lungilă din *Povestea lui Harap Alb*.

O altă problemă care s-a ivit a fost aceea de a identifica modalitățile retorice de exprimare a grotescului în text sau în discurs. Figurile stilistice ale poieticii grotescului inventariate de noi și regăsite în text fac parte din trei mari categorii: metaplasme (figuri formale), metasememe (figuri ale sensului) și metalogisme (figuri de gândire). Ele cuprind toate palierele textului de la elementul minimal fonetic la cele suprasegmentale, de gândire, de logică. În prima categorie (a metapasmelor) intră: *asimilările lexicale bazate pe asemănări fonetice* (referentul obișnuit al semnificatului este înlocuit cu un altul, fără a fi vorba de o metaforizare, ci doar de o substituție pentru a crea confuzie sau a recrea într-o lume pe dos, cum întâlnim la Arghezi: „couilles” = „cui”); *metateza* (ca fenomen fonetic: deplasarea unor consoane în interiorul cuvântului sau schimbarea locului unui cuvânt într-o propoziție cu efect comic, ex.: „De la beat cărciumă viu, merg pe gard de drum mă ţiu”); *parecheza* (asocieri formale de cuvinte pe principiul asemănării fonetice, ele fiind în relație de paronimie, ca la Eugen Ionescu). În a doua categorie, a metasememelor, sunt cuprinse următoarele figuri ale stilisticii: *hiperbola* (mizează pe excesul reprezentărilor, micșorări sau măriri cu intenții satirice); *oximoronul* (asocieriile antitetice, contradictorii „soare negru”, „paradis infernal”); *enumerația heterogenă* (unitatea ei lexicală este spartă, hibridizată, prin apariția unui conglomerat de termeni referențiali neomogeni, din sfere lexicale diferite; la Eugen Ionescu: „Cred în Dumnezeu, în morală, în salată”).

A treia categorie a metalogismelor cuprinde: *silogismul desubstanțializat* (raționament corect formal, dar gol de conținut), *antiteza* (opozitia unor elemente ireconciliabile; ea devine o *drama oppositorum*); *chiasmul* (repetarea încrucișată a două funcții gramaticale); *antimetateza* (repetarea inversă

a unei sintagme, propoziții sau fraze cu modificarea funcțiilor gramaticale și deci a înțelesului: „poezia se face critică și critica poezie” – T. Arghezi) și *imprecația* (sau blestemul care implică folosirea unui limbaj dur, cu selecții lexicale din nivelurile joase ale limbii – trivial, scatologic, injurios, argotic). Toate acestea le-am analizat la locul cuvenit în lucrarea noastră.

Există un grotesc și în literatura română postbelică? Fără îndoială că da. Destule exemple ar putea fi aduse atât din discursul artistic, cât și din discursul critic și teoretic,

dar am depășit granițele prezentului studiu.²² Cercetarea noastră rămâne deschisă, o *obra abierta*. Prin ea am încercat să fixăm valențele unei categorii estetice extrem de prolifice, într-o lume în care începe să dominească haosul în locul valorilor, iar imaginarul își expulzează cu intenții corective monștrii asupra realității.

Cele nespuse lasă, de obicei, loc reflecției și interpretării, iar nouă nu ne-a mai rămas decât să încheiem într-o poetică tonalitate argheziană: „O carte este ca lumina lunii rămasă pe pietre, după ce luna a dispărut”.²³

Bibliografie

- Arghezi, Tudor, *Pamflete*, Minerva, București, 1979 ; *Scieri* (ediția definitivă) volumele 19 (1968), 20 (1969), 23 – 26 (1972 – 1975), 31 (1981), EPL, București
- Brumaru, Emil, vol. *Opere I, Julien Ospitalierul*, Polirom, Buc., 2009
- Cristea, Valeriu, *După-amiaza de sîmbătă*, CR, București, 2006
- Dufrene, Mikel, *Fenomenologia experienței estetice. Obiectul estetic*. Vol. 1, (p. 8 – 325) Ed. Meridiane, București, 1976
- Lupasco, Stephane, *Valeurs logiques et contradictions*, la *Revue Philosophique* n. 1 à 3, tome CXXXC janvier-mars, Paris, 1945
- Marino, Adrian, *Dintr-un dicționar de idei literare* (ediție și text îngrijit de Florina Ilis și Rodica Frențiu) (p. 6 – 74: art. *Critica și filozofia*, *Critică și semnificație*, *Hermeneutică literară. Începuturi I, II, III, IV, Pentru o hermeneutică românească*), Argonaut, Cluj-Napoca, 2010
- Morar, Vasile, *Estetica - interpretări și texte*, (din partea I-a, capitolele: I. *Statutul esteticii*, III. *Categoriile estetice*, VII. *Comicul*, VIII. *Conceptul de formă și din partea a II-a, capitolele I. Intuiția estetică și II. Valoarea estetică și teoria empatiei*), în format pdf., București, 2003 (<http://ebooks.unibuc.ro/filologie/morar/cuprins.htm>)
- Moutsopoulos, Evangelos, *Categoriile estetice*, introducere la o axiologie a obiectului estetic, (prefață de Const. Noica), Univers, București, 1976 ;
- Nae, Ionescu, *Curs de logică*, Ed. Humanitas, București, 1993 ;
- Neagu, Fănuș, *Partida de pocher*, EE, 1995
- Grass, Günter, *Toba de tinichea* (trad. în românește de Nora Iuga), Ed. Polirom, București, 2012
- Simion, Eugen, *Scriitori români de azi*, vol. 2, CR, 1976
- Ţestov, Lev, *Începuturi și sfârșituri*, Institutul European, Iași, 1993

²² Valeriu Cristea, în falsul său roman (în fapt, textul aparține mai mult memorilor și scrierilor autobiografice) *După-amiaza de sîmbătă* (CR, Buc., 2006), mărturisește într-un loc despre moartea unei femei: „m-a șocat comportamentulizar, sinistru, grotesc, al cadavrului care (după cum mi s-a relatat) s-a dovedit cam zgomotos, bolborosind și scuturîndu-se de convulsii cauzate de un fel de rîgîit mecanic” (p. 100). Eugen Simion, comentând opera lui Arghezi, face câteva interesante însemnări despre „viziunea grandios grotescă a negației”, „o impresie extraordinară de sublim în abjecție și degradare”, „la Arghezi (lumea) proliferează într-un grotesc enorm, patetic” (*Scriitori români de azi*, vol. 2, CR, 1976, p. 35). Fănuș Neagu are o înclinație specială pentru expresia grotescă, rezultată din asociere poetică și scabroasă a termenilor, stil înalt și stil jos: „luna ca un sex de lipoveancă Tânără”, „buricul e ochiul curu-lui” (*Partida de pocher*, EE, 1995, p. 115). Emil Brumaru este „urmuzian” în tabletele sale în proză, unele având chiar un titlu pe măsură „Dulapul îndrăgostit” sau în poeme precum „Cîntec naiv”: M-ai înșelat c-o portocală!/ Și tu și ea în pielea goală....” (vol. *Opere I, Julien Ospitalierul*, Polirom, Buc., 2009, p. 380)

²³ T. Arghezi, *Belferii cu unu și patru picioare*, în vol. *Pamflete*, 1979, p. 155



Jaime GIL ALUJA*

L'Islam est-il soluble dans l'Europe? Quelques réflexions depuis une perspective Espagnole

Abstract

Conceptul de bază din acest discurs este cel de solubilitate a unei culturi în alta. În esență, printr-o prezentare sintetică a evoluției islamismului și a influențelor științei islamică (matematică, astronomie, filosofie) asupra evoluției culturale a Europei, autorul încearcă să arate cum este posibilă conviețuirea a două culturi atât de diferite. Solubilitatea nu înseamnă că una dintre culturi este absorbită de cealaltă, ci că se pot prelua în mod reciproc influențe pozitive și constructive pentru cunoașterea și conviețuirea lor reciprocă.

Cuvinte-cheie: conceptul de solubilitate culturală, islamismul, creștinismul, cultura Europei.

The basic concept of this speech is the solubility of one culture to another. In essence, through a summary of the evolution of Islam and Islamic influences of its science (mathematics, astronomy, philosophy) on the cultural evolution of Europe, the author tries to show how is possible the coexistence of two cultures so different in fact. Solubility does not mean that one culture is absorbed by the other, but that can take mutually positive and constructive influences for theirs mutual knowledge and coexistence.

Keywords: concept of cultural solubility, Islam, Christianity, culture of Europe.

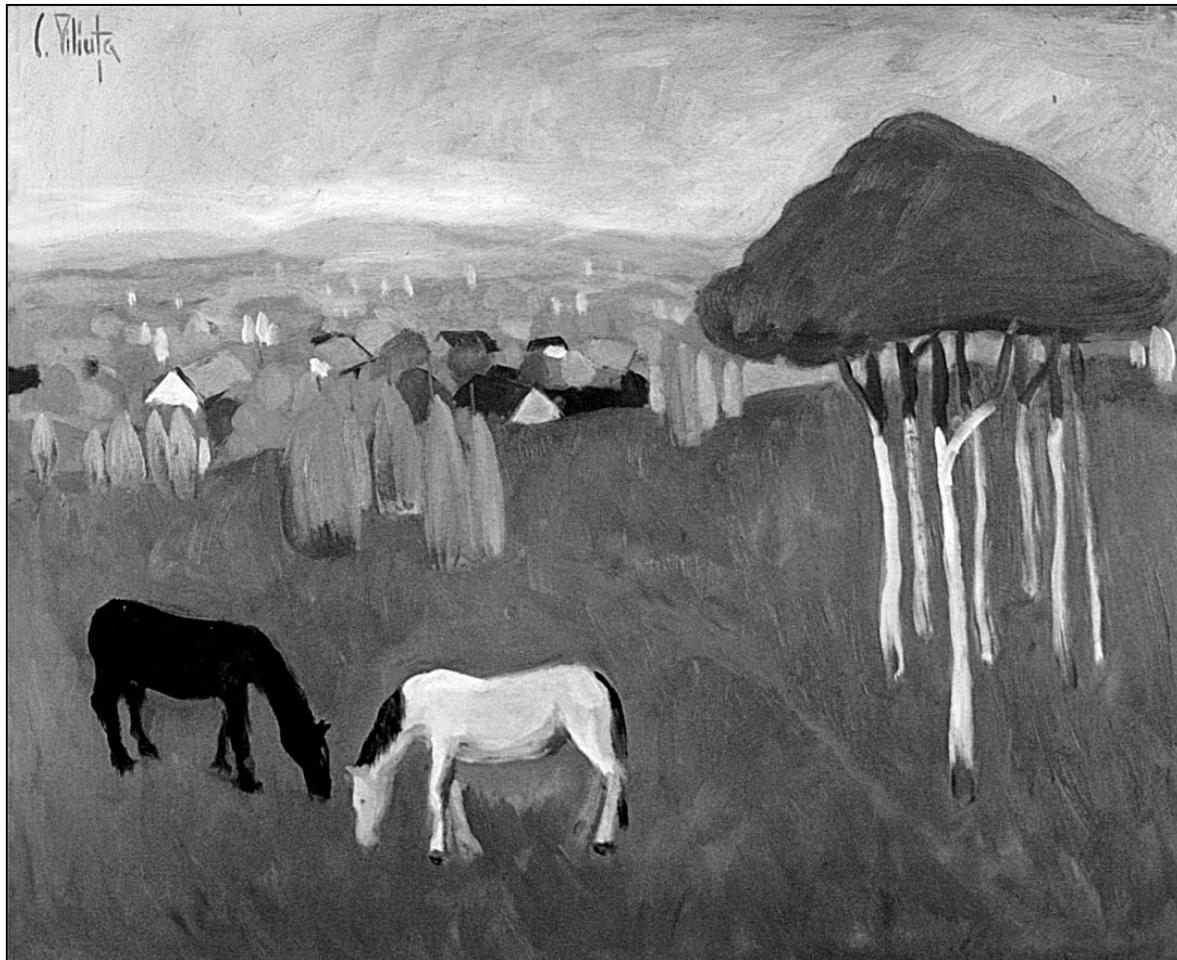
Une simple réflexion à propos de la question importante de la solubilité de l'Islam en Europe met en évidence que la réponse n'est pas, ni ne peut être unitaire, étant donné que les populations qui composent notre Continent sont hétérogènes tout comme leur histoire, et leur situation géographique.

Il est évident que le sédiment de culture cumulé au cours des nombreux mouvements migratoires successifs, parfois belliqueux, parfois pacifiques au long des siècles dans les diverses zones qui forment le continent européen n'ont pas abouti à une neutralité sur la pensée, sur la manière d'agir et sur l'avenir de ces groupes sociaux. Par contre, leur influence est devenue fondamentale. Et cela est spécialement significatif

dans le cas de l'Espagne, où, pendant presque sept siècles, s'est produite la domination musulmane totale ou partielle donnant lieu à une nouvelle vie, à de nouvelles règles, à de nouvelles habitudes, tout cela venu de terres lointaines. Ces groupes s'installèrent, s'adaptèrent et se développèrent, pour établir un des pôles de plus grande splendeur du monde connu à cette époque. Un bref résumé historique va nous mener à souligner la solubilité réciproque de deux cultures bien distinctes.

En effet, moins d'un siècle après la mort de Mahomet en 632 et de la chute d'Alexandrie en 640, les anciennes tribus nomades d'Arabie, unifiées par le prophète, ont conquis d'immenses territoires qui s'étendent de l'Inde à l'Espagne, comprenant

* Academician, Doctor Honoris Causa, doctor în Științe Economice - Universitatea din Barcelona și profesor de Finanțe și Economie la aceeași universitate.



l'Afrique du Nord et l'Italie du Sud, en s'installant, ainsi, sur les deux rives de la Méditerranée. Cet immense empire a d'abord Damas (Syrie) comme capitale, mais il se scindera ensuite au VIIIe siècle en deux royaumes indépendants: celui d'Orient et celui d'Occident¹.

Les premiers nomades découvrent une culture supérieure à la leur et rapidement ils assimilent les conceptions intellectuelles développées aux siècles précédents. L'intégration a une telle force qu'elle fait apparaître la semence de ce que sera l'activité scientifique méditerranéenne. On conçoit, ainsi, une **science musulmane**² qui va du

VIIe siècle au XIIIe siècle. Cordoue, capitale de l'Occident, est le centre de la connaissance musulmane-andalouse. Bagdad est la merveilleuse capitale d'Orient. En 1236 la première est prise par le roi de Castille Ferdinand III et la deuxième tombe en 1258 sous les coups des Mongols. Même ainsi la science musulmane restera encore brillante au cours du XIVe siècle: du côté de l'Occident sous la lumière du royaume de Grenade et en Orient dans l'empire des Mamelouks d'Égypte.

Certaines cités musulmanes deviennent de vrais foyers de la connaissance scientifique. Tout au long de ces siècles le savoir

1 Ce paragraphe dédié à la civilisation arabe est tiré de A. Dahan-Dalmedics et J. Peiffer: *Une histoire des mathématiques*. Ed. Du Seuil. Paris 1986, pag. 19-24.

2 Quand on parle de science musulmane il s'agit des œuvres écrites dans la langue arabe devenue la langue internationale des lettres et des sciences, comme il est de nos jours avec la langue anglaise. La grande différence est que la langue arabe possède une grande richesse et elle est capable de nuances subtiles.

méditerranéen est patrimoine musulman et son modèle de connaissance comprend la philosophie, la mathématique, l'astronomie, la physique et la médecine, sans oublier les aspects historiques, géographiques ou poétiques.

La structure de la pensée scientifique musulmane est un héritage du système d'Aristote plus ou moins modifié et des grands maîtres de l'école d'Alexandrie: Euclides en mathématiques, Ptolémée en astronomie et Galien en médecine. Mais les musulmans savent aussi assimiler les apports indiens sur tout ce qui concerne la numération décimale de position avec l'usage du zéro, important aspect popularisé par les traités de Al-Khwarazmi (800 avant J.C.- 847 après J.C.). L'importance de la contribution des mathématiques dans le domaine de l'algèbre n'est donc pas étrange avec les noms prestigieux, entre autres, d'**Al-Karaji** (fin Xe siècle – première moitié du XIe siècle), d'**Al-Khayyam** (1048-1131), et d'**Al-Kashi** (décédé en 1429).

L'emploi scientifique de la mathématique dans le domaine de l'expérimentation fait son apparition, en particulier en mécanique, et surtout en astronomie. Le plus grand physicien de l'époque médiévale, **Ibn Al-Alaytham**, dit aussi **Alhazen** (965-1039) rédige son «Traité d'optique» (*Kitab al-manazir*), combinant la géométrie et la physique. Ses travaux auront une influence déterminante jusqu'au XVIIe siècle.

Voici ce que l'on peut considérer comme une longue «période de mutuelle solubilité», qui s'est assombrie, ensuite, à cause de la difficulté d'assimiler cet héritage par l'Occident médiéval chrétien, qui mettra plusieurs siècles à le faire et à atteindre le même niveau, même si le monde chrétien-musulman fut capable de transmettre aux nouvelles générations européennes le dépôt de science et de culture accumulé.

La connaissance tomba donc dans un abîme et il a fallu plusieurs siècles pour atteindre le niveau scientifique obtenu par le monde chrétien-musulman. En effet, grâce à ce riche héritage, l'Europe du XVe, XVIe et du XVIIe siècle voit naître des grands génies de la science tels que Léonard da Vinci

(1452-1519), Nicolas Copernic (1473-1543), Giordano Bruno (1548-1600), Galileo Galilei (1564-1642), Johann Kepler (1571-1630), René Descartes (1596- 1650) et un des plus grands génies de tous les temps: Isaac Newton (1642-1727), qui avec sa conception géométrique, changea la perception duale de l'univers par un code de lois valables pour toutes sortes de manifestations.

Or, bien qu'on ait considéré comme une étape obscure le développement scientifique de la culture occidentale pendant la splendeur de la **civilisation musulmane**, (surtout après les lumières, presque aveuglantes, des joyaux qui ornaient la pensée grecque), au cours des siècles XI et XII, comme conséquence de l'interaction des juifs dans la Méditerranée, s'incorporent dans le **monde chrétien** d'intéressantes activités scientifiques et on commence à faire opérations arithmétiques, comme cela se faisait pendant la civilisation musulmane. C'est l'éveil encore timide de l'Europe traditionnelle.

Dans cet intervalle de temps, l'Italie du Sud occupe une situation de privilège, car la culture latine autochtone s'enchaîne avec les vestiges qui déteignent sur la longue occupation byzantine, assaisonnée des apports musulmans à partir de la Sicile voisine qu'ils occupent. Il s'agit, en définitive, des premières filtrations de la science musulmane en Occident, à une époque pendant laquelle l'Eglise, par ses monastères, devient le premier foyer culturel de l'Occident chrétien. Le latin devient le véhicule de communication des érudits, avant de devenir la langue scientifique de l'Europe.

Jusqu'en 1100, la pensée chrétienne va vers des aspects mystiques et dogmatiques, bannissant de son domaine d'études les phénomènes de la nature. Et ce n'est qu'à partir de cette date qu'une certaine évolution commence, en essayant de chercher l'explication des choses par leurs causes naturelles. L'attention que les scholastiques prêtaient à l'étude du **Trivium** (logique, grammaire, rhétorique) ouvre le chemin, peu à peu, à l'intérêt pour la **quadrivium** (arithmétique, géométrique, astronomie, musique). Malgré cela, le niveau scienti-

fique atteint est très modeste, si on le compare avec haut niveau de la science grecque et musulmane. En tout cas, il n'y a aucun doute qu'au XI-ième siècle le principal protagoniste scientifique fut le Sud de l'Europe qui a canalisé et distribué la science dans le reste du Continent.

L'accès de l'Europe aux connaissances scientifiques les plus avancées se fait en traduisant les ouvrages de l'arabe. Deux centres dominent: la Sicile et l'Espagne. Dans la première de ces zones de la Méditerranée, comme ce qui se passa dans l'Italie Méridionale au XIème siècle, un centre où les diverses influences de la science dominante, trouvant un bouillon de culture favorable, se consolide. En Espagne, des centres culturels se forment, où on peut étudier les sources de la science grecque et musulmane. Parmi les scientifiques renommés, il faut citer Ibn Rushd, connu comme **Averroës** (1126-1198) (philosophe, médecin et astronome), et le juif cordouan, **Maimonides** (1135-1204) (talmudiste, philosophe, médecin, pharmacologue et astronome). **Gérard de Cremona** fut un traducteur renommé (Cremona 1114-Toledo 1187) qui apporte une œuvre décisive pour le développement de la science médiévale, par la traduction des grands classiques grecs à partir des versions arabes. La gigantesque silhouette de **Ramon Llull** (1235-1315) donne une importance vitale au développement scientifique avec son œuvre «Ars Magna» qui va influencer le travail de recherche au long de nombreuses années. Sa sagesse s'inspira pendant une période de quatre ou cinq ans des enseignements du savoir musulman.

Le XIIIème siècle est remarquable pour le flux de la **science musulmane vers le monde chrétien**. L'Empereur Frédéric III de Sicile (1194-1250) dont on connaît une importante correspondance avec le monde oriental dans des aspects tels que: la philosophie, l'astronomie, la géométrie et l'optique, en est une preuve.

Ce que nous venons de rappeler constitue, à notre avis un premier exemple significatif non seulement de la capacité d'adaptation musulmane à un environnement

chrétien, mais aussi que la rencontre de ces deux cultures peut engendrer de nouvelles lumières pour la connaissance, pour le savoir.

Un autre épisode ne conduit malheureusement pas à ces mêmes conclusions. Nous faisons allusion à ce qu'il se passa quatre siècles plus tard, aux XIXème et XXème siècles, lorsque le colonialisme européen fit le partage de la tarte d'Afrique comme si les légitimes propriétaires, les Africains, n'existaient pas. Pis, encore, ils ne furent reconnus que comme serviteurs, domestiques et même esclaves au service de l'exploitation du continent que leur appartenait.

La Grande Bretagne et la France, avec l'aide moindre de la Belgique, du Portugal et de l'Espagne et plus tard de l'Allemagne et de l'Italie, consumèrent cette appropriation colonialiste sans la moindre pudeur et avec un acharnement plus propre d'oiseaux de proie que d'êtres qui se vantaient d'être civilisés. Un exemple révélateur fut le cas honteux du Congo. Et cependant, face à un tel méfait, l'Afrique noire n'a pas consolidé une conscience commune de cet abus, parallèle à celle qui a abouti dans l'Islam.

Nous croyons que cela est dû parce que le monde islamique, bien qu'en manque d'une politique préconçue, possédait et possède en échange une indiscutable conscience de sa propre identité et de sa valeur.

Comme l'explique le libanais Amin Malouf, une grande partie de musulmans vivent encore dans la conscience de leur nette supériorité technologique, militaire, économique, mathématique, astronomique et culturelle. Et, en effet, il est vrai que cette supériorité a été très nette depuis le Xème jusqu'au XIIIème siècle dans tout le monde connu. Mais il semble que les musulmans se refusent à assumer qu'ils furent vaincus par la chrétienté à partir du XVème siècle.

Pour cela, la conscience de cette défaite n'a pas pu être l'ornement qui est toujours nécessaire pour éperonner leur amour propre, leur initiative et leur créativité.

Au contraire, les musulmans nièrent et beaucoup nient encore cette évidence et se réfugièrent dans le château de leur amour

propre et plus leur retard matériel par rapport à l'Occident était évident, plus ils se complaisaient dans le souvenir de leur passé glorieux. Même le musulman le moins cultivé sait aujourd'hui que son peuple détient une civilisation extraordinaire, et ni les plus riches ni les plus puissants n'oseront jamais revendiquer cette position d'hégémonie qu'ils croyaient à eux encore aujourd'hui. Ils ne veulent pas admettre que la civilisation chrétienne ait pu surpasser la nation des nations qu'est le monde musulman. Et pour que quelques petits groupes maintiennent leur position, ils amplifient et sortent du contexte n'importe quelle manifestation contraire à l'Islam, aussi insignifiante soit-elle. Bien sûr, dans certains cas, la raison ne leur manque pas mais: faut-il interdire, pour éviter des réactions violentes, les faits ou les expressions que les fidèles d'une religion peuvent considérer offensives? En ultime instance, le débat est centré sur les limites de la liberté, la plupart du temps de la liberté d'expression.

Au cours de l'Assemblée Générale de l'ONU qui célébra sa réunion annuelle la semaine dernière, Mohamed Morsi expliqua pourquoi il s'opposait à la liberté d'expression lorsque celle-ci s'utilisait pour offenser une religion ou une culture.

La veille de son allocution le mardi 25 septembre 2012, Barack Obama avait défendu la liberté d'expression comme une valeur inviolable de son pays, consacrée par ses lois. Cette liberté, dit-il, «inclus la liberté de blasphémer et d'offenser nos valeurs les plus sacrées», et même de dénigrer le président.

«Egypte respecte la liberté d'expression», dit le Président Mohamed Morsi. «Une liberté d'expression qui n'incite personne à la haine, qui ne s'attaque à aucune religion ou culture spéciale. Une liberté d'expression qui fait face à l'extrémisme et à la violence. Non une liberté d'expression qui approfondit l'ignorance et le mépris envers les autres». Le président égyptien demanda avec insistance à l'Assemblée Générale et au Conseil de Sécurité de l'ONU «d'aborder ce phénomène, qui commence à avoir des implications qui touchent



clairement la paix et la sûreté internationales».

Mohamed Morsi, qui procède des Frères Musulmans, s'est efforcé de tranquilliser ceux qui craignent que l'arrivée au pouvoir de l'islamisme dérive en une théocratie. «Nous avons entamé plusieurs pas sur le chemin qui nous mènera à l'établissement de l'état moderne auquel aspirent tous les égyptiens», dit-il, «un état qui syntonise avec le présent, basé sur l'Etat de droit, la démocratie et le respect des droits de l'homme, et qui ne compromette pas les valeurs ancrées dans les âmes de tous les égyptiens. Un état qui cherche la justice, la vérité, la liberté, la dignité et la justice sociale».

Mais, en définitive, les musulmans dans leur ensemble ne sont pas les seuls vaincus par la modernité. Si pendant mille cinq cents ans, l'Islam et la chrétienté ont lutté pour vaincre et convaincre l'autre, qui était son plus grand ennemi, actuellement nous croyons que ce n'est plus ainsi. Le paradoxe, aujourd'hui est qu'en Europe, les deux ont perdu. Le christianisme est à peine un ferment culturel sans pouvoir temporaire incapable de résister au laïcisme, qui est en train de devenir, lamentablement, l'authentique régime «spirituel» de l'Occident.

Deux questions fondamentales se posent:

1. Pourquoi la foi de Rome a-t-elle perdu la bataille des âmes et par contre l'Islam - qui l'a perdue en son moment par les armes- n'a-t-il pas renoncé à les dominer à travers la politique?
2. Pourquoi l'Islam continue-t-il à vouloir contrôler les gouvernements et décider des destins des hommes sur la terre, alors que Rome ne peut plus qu'à peine revendiquer le royaume des cieux?

Laissez-moi présenter les deux causes qui avaient déjà ouvert un chemin lors de l'épopée de Christophe Colomb: la **raison**, et, avec elle, l'**illustration** qui, afin d'essayer d'expliquer le monde, ont fini par définir l'homme comme un tout, avec un corps et une âme, en définitive, à la personne politique.

Il s'agit d'une raison qui unit toutes les personnes, mais dont chacun est seul maître: la **liberté**. Une liberté qui conduit au progrès, qui en son moment mena à la révolution industrielle et avec celle-ci à la supériorité technologique définitive de l'Occident, sur, à notre avis, la soumission mal comprise de l'Islam.

Nous avons jusqu'à présent exploré les racines de nos identités, explorons maintenant la possibilité de les voir croître ensemble et d'échanger aussi le meilleur d'elles-mêmes. A mesure que le nombre de musulmans qui vivent en Occident croît, la question: que signifie être un musulman occidental? prend plus d'importance pour tous.

Tandis que les médias se centrent sur un Islam radical, ce qui existe réellement est une révolution silencieuse, que Tariq Ramadan annonce brillamment, qui s'étend aux communautés islamiques en Occident: les musulmans cherchent activement des formes de vivre en harmonie avec leur foi dans un contexte occidental.

Des musulmans français, anglais, allemands, espagnols, italiens,... Tous adaptent leur religion à la culture européenne, sans cesser d'être fidèles aux principes de l'Islam. Ces musulmans ont démontré qu'une relecture des sources islamiques était possible, en les interprétant dans un contexte occidental, en démontrant une

nouvelle universalité des principes islamiques qui peut ouvrir la porte à l'intégration dans les sociétés occidentales.

Des millions de musulmans européens ont déjà mis en relief que l'idée selon laquelle l'Islam doit se définir en opposition à l'Occident est fausse. Ils dénoncent aussi avec leur comportement de citoyen exemplaire que la lecture de l'islam qui nous pousse à la confrontation, au racisme, à l'exclusion et à la misère, est fausse.

En réalité, ni dans le Coran ni dans tout le «corpus» religieux qui en émane, il n'existe pas une, je répète pas une, contradiction entre la convivence pacifique de la culture occidentale et la pratique de la foi de Mahomet. Et encore, la pratique sincère et dévote de la foi de Mahomet mène, sans aucune déviation, les musulmans qui vivent en Europe, au devoir d'être un bon citoyen européen. Parce que les notions de Dar-el-Islam (la demeure de l'Islam) et de Dar-al-Harb (la demeure de la guerre) -concepts utilisés communément dans la Shari'a- en réalité n'existent dans aucun texte proprement sacré du Coran et de la Sunnah (vie du prophète Mahoma). Et ce sont ces notions tirées par les cheveux qui ont provoqué une dérive absurde de mullahs extrémistes qui ont très souvent confondu nos opinions publiques.

La Sharia signifie donc pour les musulmans européens uniquement et seulement respecter le cadre légal et constitutionnel du pays d'où ils sont citoyens. Exactement comme ce que signifie le catéchisme ou l'évangile entier pour les chrétiens européens modernes de toutes les églises. Une éducation musulmane est donc possible, un dialogue interreligieux entre musulmans et laïcs et athées occidentaux non seulement est possible: il est très souhaitable. Parce que de ce dialogue surgira une spiritualité plus profonde pour le mahométan fidèle, mais aussi une réflexion occidentale plus profonde sur son consumisme propre et son techno-matérialisme étourdi.

Les sentiments de communauté, famille, solidarité et collaboration islamiques ont beaucoup en commun avec la «fraternité» européenne. Et ils peuvent se complémen-

ter: les européens peuvent apprendre de la spiritualité exigeante de l'Islam qui touche toutes les dimensions de la vie. Dans ce dialogue, les musulmans pourront comprendre leur foi, non comme un livre aux règles rigides, mais comme un compagnon inséparable avec qui on peut converser constamment, parce que, comme Tariq Ramadan soutient, «la plupart des versets du Coran et des traditions du Prophète ne sont pas si strictes et convainquants. Je crois que toutes les religions doivent se replier vers l'intérieur pour trouver leur vrai but. L'Islam est une relation directe entre le moi et la recherche d'Allah».

Et je me demande: Et qu'est-ce que c'est que la recherche d'Allah si ce n'est la recherche de la vérité? Ne sommes-nous pas tous -chrétiens, musulmans et européens tous- engagés en elle? L'Islam

tout comme la raison, est un espace intérieur et en même temps universel: une nécessité de la condition humaine. C'est notre dimension spirituelle irréfutable. Et à la question, si souvent répétée, si l'Islam est soluble en Europe, je dois répondre que non, heureusement non. L'Islam n'est pas soluble en Europe, parce qu'aujourd'hui il est aussi européen que le plus romain des catholiques ou comme le fut Calvin. Il n'existe donc pas de «altérité» pour les musulmans parmi les européens, plus de ce que les «provocateurs de rancunes» veulent pour arriver à fondamenter leur pouvoir dans une division que ni le Prophète ni le plus élémentaire des raisonnements européens ne permettent d'héberger.

Nous sommes donc tous solubles dans notre Europe émergée de la raison et de l'esprit.

Bibliographie

- Aristóte: *Obras. Lógica. De la expresión o interpretación*. Ed. Aguilar Barcelona 1977. Bergson, H.: «Le possible et le réel», en *Oeuvres*, PUF, Edition du Centenaire, Paris, 1970. Boisard, Michel A.: «L'humanisme de l'Islam». Albin Michel, Paris. Bruno, G.: «De la causa». *Opera Italiane, quinto diálogo*. I. Bari 1907. D'après I. Leclerc: *The Nature of Physical Existence*. George Allen and Urwin Ltd. Londres 1972.
- Charf, Abdelmajid: «L'Islam entre le message et l'histoire». Albin Michel. Paris, 2004. Chebel, Malek: «Manifeste pour un islam des lumières». Hachette, Paris, 2004. Clausius, R.: Ann. Phys., CXXV, 1865. Corbin, Henry: «Histoire de la philosophie islamique». Folio, Paris, 1989. Dahan-Dalmedics, A. et Peiffer, J.: «Une histoire des mathématiques». Ed. Du Seuil, Paris 1986. Djait, Hicham: «Muhammad le Prophète». Tome 1: «révélation et prophétie», Ed. Fayard, Paris, 2007 et Tome 2: «La prédication de Muhammad à la Mecque», Fayard, Paris, 2008.
- Du Pasquier, Roger: «Découverte de l'Islam». Ed. Seuil, Paris, 1984 Gil-Aluja, J.: «Lances y desaventuras del Nuevo paradigma de la teoría de la decisión». Proceedings del III Congreso de la Sociedad Internacional de Gestión y Economía Fuzzy. Buenos Aires, 10-13 noviembre 1996. James, W.: «The Dilemma of Determinism», en *The Will to Believe*, Dover, Nueva York, 1956. Masson, Denise: «Le Coran». Folio, Paris, 1992. Mervin Poche, Sabrina: «Histoire de l'Islam: Fondements et doctrines». Fammarion, Paris, 2000. Nouv. éd. Prigogine, I.: *La fin des certitudes*. Traduction espagnole titré «El fin de las certidumbres». Ed. Taurus. Buenos Aires 1997. Popper, K.: *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*. Ed. Hermann. Paris 1984. Rogan, Eugene: «Los árabes. Del Imperio Otomano a la actualidad». Ed Crítica. Barcelona, 2010. Saint-Prot, Charles: «Islam: l'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation». Le Rocher, Paris, 2008. Tausche, Arno et Karoun, Hichem: «Les musulmans: un cauchemar ou une force pour l'Europe?». L'Harmattan, 2011.

L'Islam est-il soluble dans l'Europe?

Abstract

Realizând o cronologie a istoriei islamismului în Europa, autorul atinge toate etapele importante ale relației dintre islamism și creștinism, începând cu perioada timpurie a Evului Mediu, a cruciaadelor, dar și a încercărilor Imperiului Otoman de a cuceri Europa. El susține, pe bună dreptate, că ar trebui încercat să se eliminate conflictele religioase și să fie găsite modalități legale de a reglementa acest lucru. Eforturile trebuie îndreptate spre armonie, colaborare și nu spre confruntări violente.

Cuvinte-cheie: *islamism, creștinism, noua Europă, istoria islamismului, reglementări legale*.

Realizing a timeline of the history of Islam in Europe, the author touches all the important stages of the relationship between Islam and Christianity, from the early Middle Ages, the Crusades and the Ottoman Empire attempts to conquer Europe. He argues, rightly, that we should try to eliminate religious conflicts, and to be found legal ways to regulate this. Efforts should be directed towards harmony, cooperation and not violent confrontations.

Keywords: *Islam, Cristianity, new Europe, Islam history, legal regulations*.

L'humanité a subi une évolution, ainsi que des transformations et des mutations essentielles au cours des derniers siècles. Le monde change et les rapports entre les hommes sont de plus en plus d'une grande complexité. En même temps, on est confronté à toute une série de problèmes qui, prenant en considération les relations humaines de plus en plus étroites, les corrélations qui existent et qui se produisent, s'imposent d'être soumis à des règles acceptées afin d'éviter des dangereuses crises et conséquences.

Dès sa constitution, l'Islam représenta une présence active non seulement par la croyance qu'il propagea et qui fut et est assumé par une partie importante des peuples, mais surtout par sa puissance d'expansion idéologique et politique. Le chris-

tianisme gagna un puissant concurrent. D'abord les Arabes et ensuite depuis le XIVe siècle l'Empire ottoman ont représenté l'Islam offensif, ayant une terrible force d'expansion. Toutefois, l'Europe chrétienne a résisté. A Poitiers l'offensive arabe en Europe a connu en 718 ses limites, Constantinople a aussi réussi à faire face aux attaques arabes, ensuite l'offensive ottomane au coeur de l'Europe a connu également ses limites deux fois devant Vienne, en 1529 et surtout en 1683. De la défensive chrétienne on allait passer à l'offensive. Ce furent d'abord les Croisades, ensuite l'expansion coloniale. Inaugurée auparavant par les Portugais et les Espagnols, dès le XVIIIe siècle, pendant le Siècle des Lumières et surtout au XIXe siècle, l'ère des colonisations a battu son plein. Les pays

* Vicepreședinte al Academiei Române, istoric, președinte de onoare al Secției de Științe Istorice și Arheologie, e-mail: danberindei@acad.ro



atlantiques de l'Europe soumirent les pays de la zone de l'Islam en Afrique et Asie.

Quant au continent européen on passa aussi de la résistance à l'offensive. Au centre et au sud-est de continent les empires chrétiens d'Autriche et de Russie ont entrepris après 1683 leur oeuvre de conquête au détriment de l'Empire ottoman et les tzars conquirent progressivement l'espace asiatique de leur empire, inclusivement des zones musulmanes. Des territoires chrétiens occupés et intégrés dans les possessions des sultans furent perdus progressivement par ceux-ci. Il est évident que le réveil national des peuples de la zone sud-est européennes a aussi contribué au processus de libération qui allait connaître son apogée lors de la crise orientale de 1875-1878 et du Congrès et

du traité de Berlin. Les guerres balkaniques d'avant la première guerre mondiale, il y a un siècle, ont ensuite parachevé ce changement géopolitique.

A première vue, l'Europe paraît maintenant un continent intégralement chrétien. Toutefois, la domination ottomane exercée pendant un demi-millénaire sur une partie du continent, ainsi que le colonialisme ont eu des conséquences quant à sa population. Dans la zone où l'Empire ottoman avait exercé son autorité se maintinrent des minorités musulmanes au sein des Etats nationaux chrétiens constituées ou reconstitués, une population massive islamique étant constatée seulement en Albanie, le dernier pays formé pendant cette étape sur la carte de la péninsule balkanique.

Des colonies arrivèrent dans les métropoles temporairement, mais aussi définitivement des sujets musulmans. Toutefois, on ne peut pas constater qu'un taux réduit de population islamique en Europe au début du XXe siècle. Les choses allaient changer progressivement au cours du XXe siècle et surtout après la seconde guerre mondiale. Ce fut aussi l'effet de la décolonisation, exprimant le désir d'une partie de la population colonisée qui s'était intégrée dans la métropole, mais aussi celui d'une action des pays colonisateurs visant à maintenir au moins partiellement les anciens liens coloniaux et cela aussi par l'intégration dans la métropole d'une partie de la population colonisée. Mais en ce qui concerne la zone du nord de l'Afrique on doit tenir compte également du caractère complémentaire de l'économie du sud de l'Europe et du nord du continent africain, expliqué sur le plan géopolitique et aussi en tant que conséquence d'une existence imbriquée millénaire, mais surtout pendant l'ère coloniale.

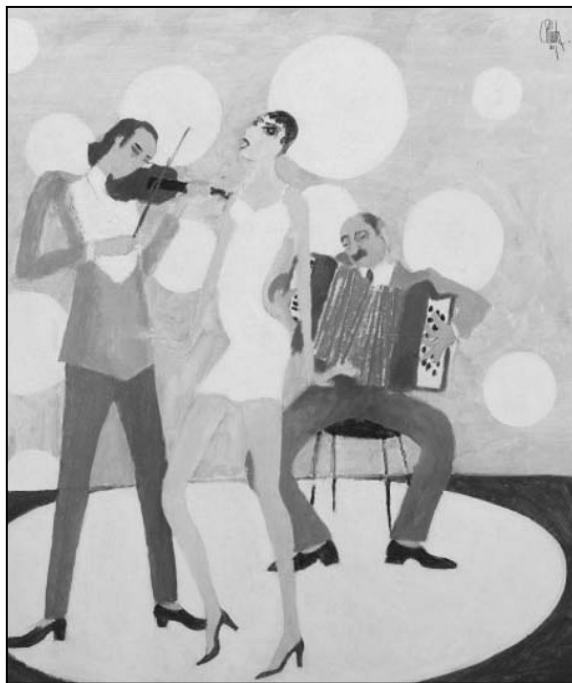
La décolonisation a eu aussi des conséquences. Mais ce qui provoqua des mutations essentielles fut d'abord le rythme d'accroissement de la population mondiale et évidemment celui de la zone de l'Islam et ensuite des nouveaux rapports entre les peuples et les pays qui imposèrent sur le plan mondial, au moins apparemment, des relations égalitaires et égalisatrices. La croissance de la population de la planète du XVIIIe siècle en partant de moins d'un milliard d'hommes à une population du globe de nos jours de sept milliards et cela seulement au cours de trois siècles, processus qui se déroule en avant impétueusement, pose des problèmes extrêmement inquiétants. En même temps, le caractère apparemment égalitaire des rapports propagés par la globalisation constitue une autre source d'inquiétude.

L'humanité ne s'est pas adapté jusqu'à ce moment à la nouvelle situation et surtout aux perspectives inquiétantes de l'avenir et même d'un relativement proche avenir ! La situation impose le plus rapidement possible des accords internationaux qui assurent non seulement le développement, mais

en premier lieu l'existence de la planète dans son ensemble. En prenant en considération les problèmes qui se posent, cette entente internationale est impérieusement nécessaire. Les intérêts de certaines puissances et les actions qu'elles envisagent imposent des accords qui soient agréés à l'échelon mondial.

Les problèmes de la croyance et surtout les rapports entre les adeptes de différentes croyances s'imposent parmi les problèmes qui doivent être solutionnés avec priorité. Une conférence internationale des représentants des différents cultes devraient débattre et fixer les règles de comportement à cet égard qui soient ensuite ratifiés par les gouvernements. L'élimination des conflits religieux et les méthodes par lesquelles ceux-ci puissent être freinés, limités et même interdits, devraient représenter un objectif prioritaire. Les croyances ont un terrain commun, des similitudes, même des objectifs proches et surtout les religions monothéistes devraient exploiter ce terrain et le considérer favorable à l'entente et au rapprochement et non aux conflits. Les provocations, l'alimentation des divergences, devraient être unanimement condamnés et interdites. Mais, au fond, il s'agit du système d'éducation et de la tolérance réciproque à l'échelon mondial. Une entente internationale pourrait réaliser ce climat où les attaques aux croyances soient interdites, mais cela se basant sur un processus d'éducation très sérieux et surtout généralisé, universel.

Un autre problème se pose encore. Les adeptes des confessions chrétiennes, surtout celles dominantes – catholique et orthodoxe – se comportent en majorité d'une manière légère, tolérante, parfois même indifférente à cet égard, tandis que les musulmans accordent à la religion et à leurs obligations en tant que croyants une place prioritaire dans leur existence journalière, ce qui confère à leur croyance une plus grande force. Il est clair que la solution ne doit pas être le passage à une atmosphère de croisade chrétienne, mais celle de la diffusion et de la généralisation de la tolérance.



Par ailleurs, l'accent devrait être mis en général d'une manière plus ferme en ce qui concerne l'enseignement non seulement sur le savoir, mais sur l'éducation et à cet égard on devrait inculquer à l'échelon mondial la tolérance religieuse en tant qu'un objectif prioritaire. C'est l'une des clés du problème des rapports entre la chrétienté et l'Islam. La loi devrait sanctionner toute action négative à l'égard d'une croyance religieuse et affirmer la tolérance en tant qu'une axiome de l'existence humaine.

La question si l'Islam est soluble dans l'Europe devrait être envisagé au niveau mondial, celui de la solubilité réciproque dans le monde des idéologies et des croyances dans un climat généralisé de tolérance unanimement accepté et défendu. La question est celle si les hommes politiques de notre époque seraient capables de réaliser cet accord vital pour l'existence de la planète ? En tout cas, le problème ne peut être envisagé qu'en assurant une parfaite égalité de jugement et en cherchant de trouver un terrain d'entente commun. On ne peut parler ni de supériorité, ni de force, mais seulement d'un desideratum sincère de rapprochement et d'entente.

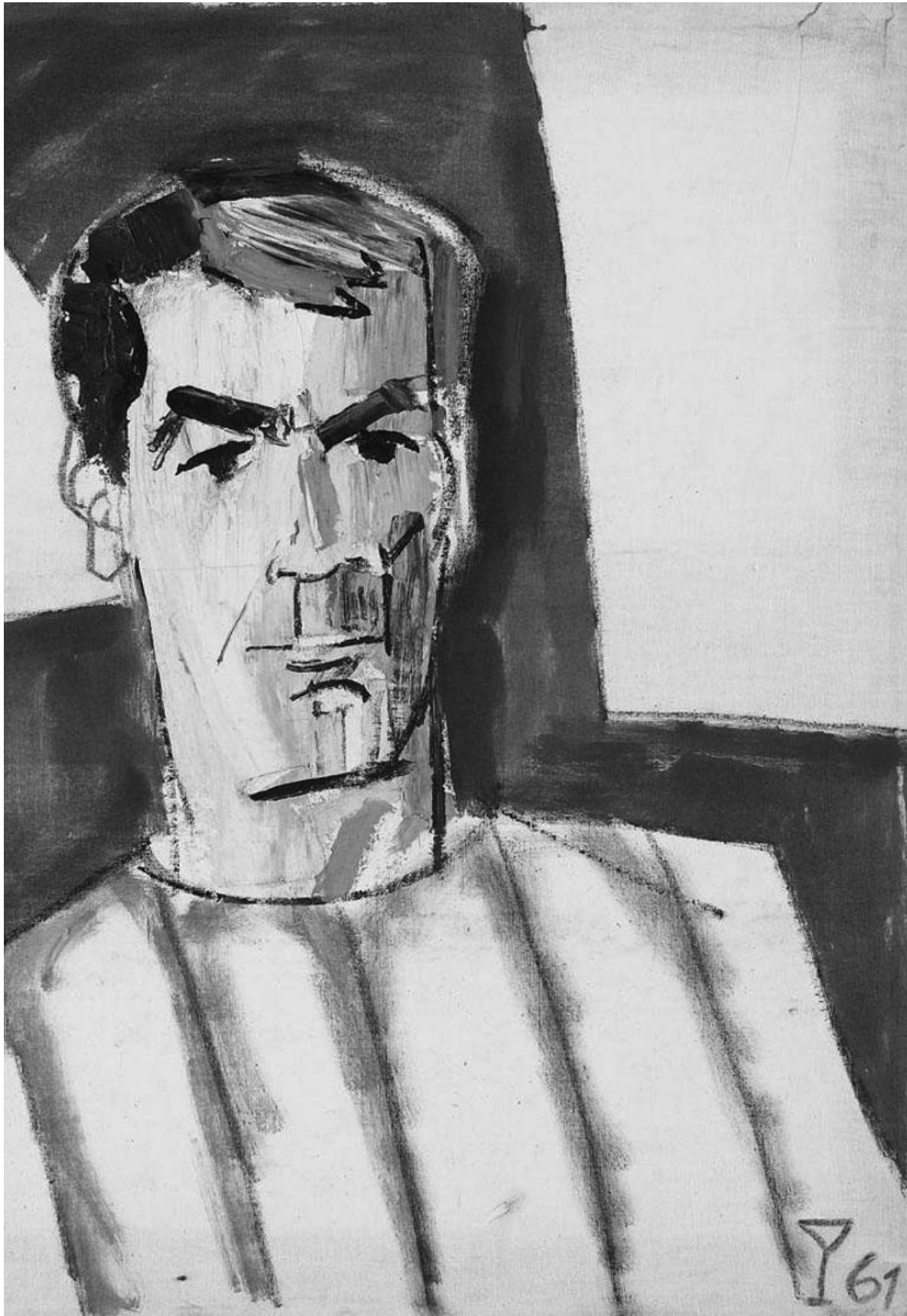
Le respect réciproque, la bonne foi, le désir de paix et l'aspiration à une coexis-

ce peuvent offrir le cadre nécessaire à la réalisation d'un climat utile à l'humanité dans son ensemble. On peut ajouter qu'un accord réalisé dans ce domaine peut offrir des perspectives aussi dans d'autres. L'élimination des discriminations, des freins, des jugements inégaux auraient en tant que conséquence l'installation d'un climat d'entente non propice aux conflits.

Evidemment, ce qui peut être réalisé concernant le christianisme et l'Islam s'impose d'être généralisé au niveau de la chrétienté dans son ensemble. De bonne foi, avec un désir commun d'accord, on devrait travailler afin d'éliminer les divergences, les désaccords et les différences et pour arriver au rapprochement et même parfois à l'unité. Certains problèmes sont entretenus artificiellement, existant même des tendances au sein de certains dirigeants des cultes à créer et à entretenir des différences et d'entretenir la séparation. Il s'impose que des ponts soient édifiés et que des efforts constants existent afin que les rapprochements soient réalisés.

L'humanité se trouve dans une étape très compliquée de son existence, où les corrélations se sont accentués, mais en même temps on n'est pas arrivé au règlement des rapports interhumains et ceux des peuples et encore moins à un régime de tolérance idéologique réciproque. Le rythme impétueux du progrès est encore loin d'avoir un correspondant dans l'évolution et l'équilibre de l'existence de l'humanité dans son ensemble. Chaque jour surgissent des provocations et des problèmes et l'humanité ne se montre pas toujours capable à les résoudre. C'est évidemment aussi une question de mentalité. On se trouve dans une phase de l'existence de notre planète qui impose un comportement différent par rapport au passé. Les risques sont majeurs et la gravité des provocations auxquelles on doit faire face nous impose des changements de comportement essentiels. Parmi ceux-ci, les rapports d'entre la chrétienté et l'Islam sont d'une importance essentielle. Avec sagesse et équilibre, les deux parties concernées doivent s'efforcer de trouver un solide terrain d'entente à leur bénéfice réciproque.

caiete
critice



Victor MORARU*

La migration, source de soucis

Abstract

Subiectul conferinței de față este cel al migrației și al felului cum este ea percepută de mass-media. Și mai importantă este chestiunea integrării imigranților în lumea europeană. Rolul mass-mediei în promovarea alterităților migrante este, fără nici o îndoială, cel mai însemnat în integrarea europeană, în simplul fapt al găsirii unui loc de muncă și al assimilării culturii locale a pieței de muncă din partea imigranților. Dar, în majoritatea timpului, mass-media nu rezolvă nici o mică parte din problemele migrației, ci le cultivă, crescând și frica față de alteritatea migrantă a populației autohtone.

Cuvinte-cheie: migrația europeană, locuri de muncă, integrarea europeană, piața muncii, assimilarea culturii locale.

The theme of this conference is the migration and how it is perceived by the media. Even more important is the issue of integration of immigrants in the European world. The role of media in promoting immigrant otherness, is, without a doubt, the most significant in the European integration, the mere fact of finding a job and of the assimilation of local culture of the labor market by the immigrants. But, most of the time, the media does not solve any small part of migration issues, but it cultivate that, increasing the fear face to migrant otherness of the indigenous population.

Keywords: European migration, jobs of the migrants, European integration, labor market, assimilation of local culture.

*Cher Mr Le Président,
Chers collègues,*

Il ne fait aucun doute que le problème formulé dans légende de notre colloque se configurerait vraiment, et ça a été souligné, par tous les intervenants, comme une question extrêmement actuelle, et correspond parfaitement à l'esprit de PENSER L'EUROPE, c'est-à-dire d'essayer de prévoir ce que peut succéder et quelles pourraient être les solutions possibles pour les situations envisagées.

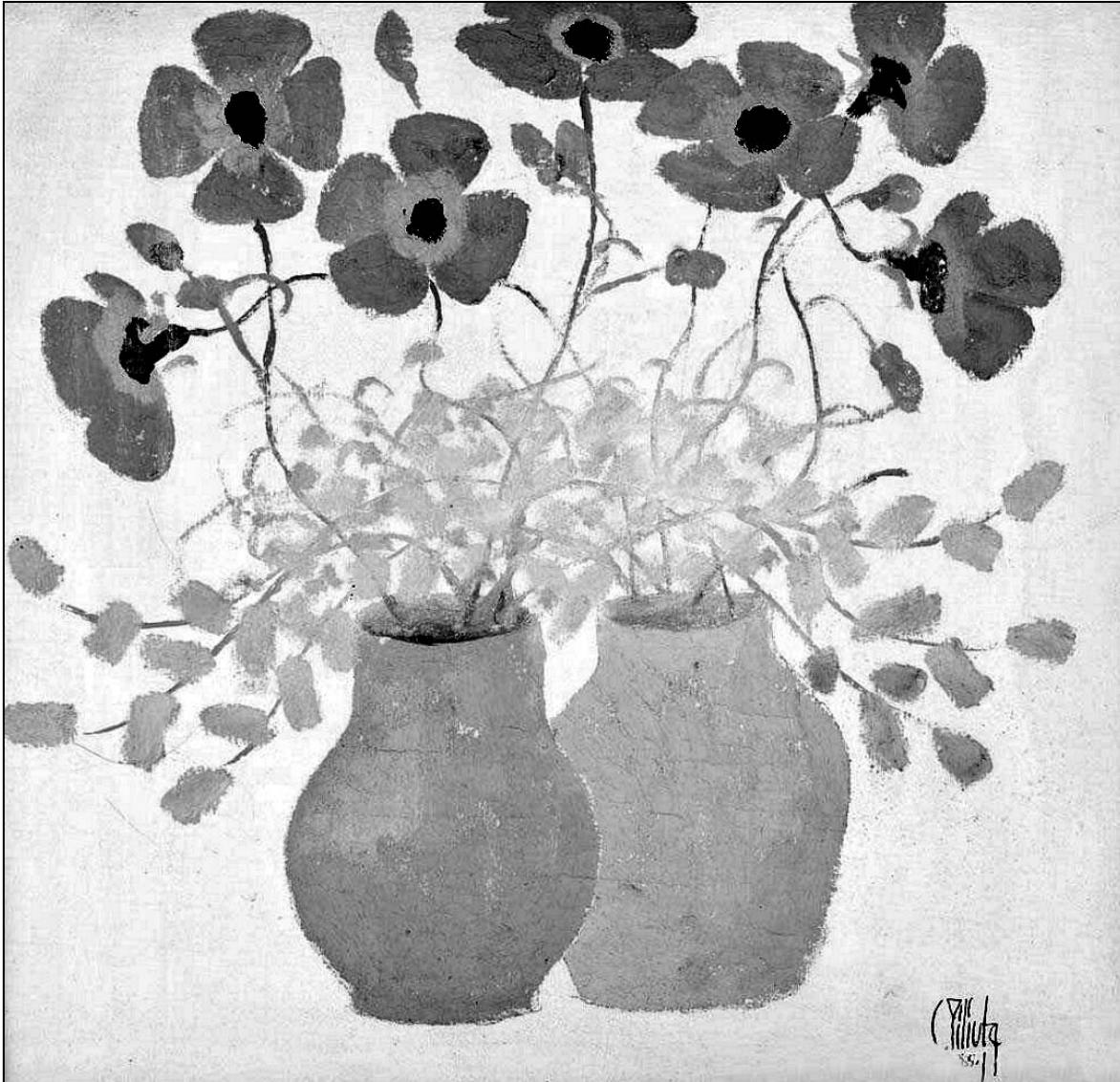
Dans ce contexte, après avoir réfléchi sur la problématique proposée, j'ai choisi de parler aujourd'hui sur le sujet de la migra-

tion et sur le fait comme elle est perçue par les médias.

Je suis très content que le problème de la migration, en tant que défi sérieux de notre temps, ait été mis en évidence par l'académicien Eugen Simion. Donc, la migration, représente une vraie source de soucis pour les gouvernements et les savants, pratiquement du monde entier. Et, bien sûr, la République de Moldavie et la Roumanie ne font pas exception.

A titre d'observation préliminaire, il faut noter que je représente ici l'Académie des Sciences de Moldavie, l'Institut de Sciences Politiques, entraîné pleinement dans l'ana-

* Prof. univ., director al Institutului de Integrarea Europeană și Științe Politice al Academiei de Științe a Republicii Moldova, e-mail: prof.moraru@gmail.com



lyse des problèmes sociopolitiques du pays. A ce moment, sans oublier les problèmes politiques majeurs d'existence de la République de Moldavie, impliquée dans tout genre de pressions, la migration représente un grand problème pour le pays, où, conformément à certaines données statistiques, un tiers de la population se trouve en dehors du pays.

Et nous sommes obligés de nous prononcer pour – il est évident – ne pas arrêter la migration – fait qui n'est ni possible, ni nécessaire, mais penser aux solutions pertinentes pour optimiser ce processus, pour valoriser les opportunités qu'il nous offre – ce qui, selon moi, est obligatoire.

Dans la perspective de contribuer à élucider ce phénomène, nous, à Chisinau, nous avons récemment inauguré une collection de livres, „Migration – problèmes et opportunités” – quatre publications de cette série sont déjà éditées, les autres ouvrages sont en processus d'élaboration.

En général, la migration, d'une part, et l'évolution dynamique des médias, d'autre part, sont les phénomènes les plus marquants et dues à un développement spectaculaire, caractérisées par une ampleur extraordinaire.

Même dans ce contexte, quand nous parlons des droits des hommes et les valeurs du monde européen, on peut facilement

observer que ces problèmes convergent aux les problèmes de la migration.

C'est pourquoi je trouve absolument justifié de consacrer mon intervention dans le cadre de ce colloque au problème de migration, exposant un noeud intégral de problèmes. Et on doit souligner qu'il n'est pas possible de l'interpréter d'une manière univoque.

Récentes statistiques ne cessent de mettre en évidence les dimensions planétaires de ce phénomène, avec les profondes conséquences d'ordre social, économique, et, parfois, politique. Il est suffisant de mentionner qu'une personne de vivant sur la planète est migrant, et si on suppose la possibilité de réunir dans un lieu les migrants, leur ensemble peut constituer le cinquième – sixième pays dans le monde rapporté au nombre de la population.

Les flux migratoires montrent des proportions, qualifiées comme des vagues qu'il est impossible d'arrêter. Dans la vision des auteurs notoires, comme il est, par exemple, Umberto Eco, le Tiers Monde se trouve aux portes de l'Europe et il va nous pénétrer même si l'Europe n'en est pas d'accord. L'écrivain italien se résigne en face de ces réalités, en constatant: „il n'existe aucune possibilité d'arrêter cette grande migration. Il faut, pratiquement, se préparer à vivre une nouvelle époque de la culture afro-européenne". Et, selon nous, on peut préciser qu'asiatique-européenne, ou dans notre cas, déterminé par les circonstances connues – est - européenne – ou européenne-occidentale.

De nombreux débats entourent aujourd'hui la question de l'intégration des immigrés dans les sociétés occidentales. Les flux d'immigrés de plus en plus importants en provenance des pays de l'Est amènent certains observateurs à souligner les clivages sociaux, culturels ou religieux qui en découlent. Les préoccupations relatives à un affaiblissement éventuel de la cohésion sociale et à une perte d'identité nationale occupent le premier plan de l'actualité médiatisée. Ces débats ont parfois tendance à reléguer au second plan un problème persistant et important, celui de la situation désavanta-

geuse à laquelle sont confrontés un bon nombre d'immigrés sur le marché du travail. En fait, la migration c'est presque toujours un drame. Drame familial, drame économique, social, même politique. Il est important toujours de le gérer d'une manière adéquate.

Dans le cas où les traits essentiels de la migration sont complexes, il faut tenir compte de nombreux facteurs qui l'influencent et caractérisent son état actuel:

- a) la mondialisation qui annule les distances, en facilitant la mobilité de la population à partir de n'importe quel endroit dans n'importe quelle partie du monde;
- b) la régionalisation de la migration: l'orientation de la mobilité des originaires d'Amérique Latine vers les États-Unis, de ceux de l'Europe de l'Est et de l'Afrique du Nord en Union Européenne, les flux migratoires intenses en Asie etc.;
- c) l'accélération quantitative: à l'échelle mondiale ont été enregistrés 75 millions de migrants en 1965, 120 millions - en 1990, 175 millions - en 2000, plus de 200 millions dans la première décennie du XXIe siècle;
- d) l'approfondissement des implications politiques, économiques et sociales des processus migratoires;
- e) l'internationalisation croissante de l'activité économique et financière;
- f) une véritable symbiose entre la migration et la recherche d'un emploi: la migration est déterminée de plus en plus par la recherche d'un emploi comme une tendance toujours plus fortifiée;
- g) l'augmentation de la composante féminine de la migration;
- h) la manifestation évidente de la migration illégale;
- i) la consolidation des éléments de la migration circulaire;
- j) l'augmentation du nombre de cas d'intégration réussie des migrants;
- k) la multitude des causes de la migration, y compris l'exode forcé de la population dû à la pauvreté, aux guerres, aux conflits ethniques, etc.;

- l) la diversification des motifs pour émigrer;
- m) les proportions significatives de „la fuite des cerveaux” etc.

Parmi les gouvernements des divers pays d'accueil des migrants, il est assez répandu l'approche judicieux vers la migration. Le ministre italien de l'intérieur, par exemple, a exprimé l'opinion que les craintes du public au sujet de la migration sont en grande partie le résultat d'erreurs qui ont permis le phénomène migratoire incontrôlé, en ajoutant que des importants efforts devraient être faits pour sensibiliser le public à comprendre que les travailleurs étrangers sont nécessaires, compte tenu du fait que la baisse de la natalité en Europe rend l'importation de la force de travail actuelle et représente une composante essentielle du processus de développement du pays et de maintenance d'un certain niveau de vie.

En fait, la crainte d'une énorme vague de migrants économiques n'est pas fondée. Cependant, il est clair qu'un si grand processus, comme celui de la migration devrait être expliqué, réglementé et optimisé. Dans ce contexte, un facteur comme les médias-communication ne devrait pas être négligé. Ils ont un rôle très important dans un univers socio-politique et économique qui subit des changements, un rôle d'instrument de médiation sociale et d'intégration. Il convient de souligner l'importance des médias dans l'affermissement des valeurs des peuples, dans le développement de la société. Les moyens de communication de masse, en tant que lieu pour la rencontre des diverses cultures, assurent la viabilité du dialogue, en participant à l'extension du marché libre des idées et en soutenant les principes de l'intégration. À partir de nombreux exemples, puisés dans l'actualité récente, le monitoring des médias aide à comprendre les mécanismes de l'action médiatique et les particularités de l'activité des institutions des médias en abordant la question de la migration. Les médias contribuent à l'adaptation du migrant dans un environnement étranger, elles offrent la possibilité de réaliser la chance de l'intégra-

tion. Il faut remarquer aussi que les réalités sociales actuelles exigent un traitement approfondi et conscientieux, même que le phénomène de la migration n'est guère simple. Tout d'abord, les médias sont des véhicules de la communication interculturelle.

L'approche de la migration du point de vue interculturel implique le développement des stratégies et des formules journalistiques spéciales, une telle sensibilisation du public qui est axée sur les questions d'ordre interculturel dans la société. Le message proposé par les médias, respectivement, porte sur la présentation des réalités diverses, sur la mise en évidence de l'expérience des personnes dans des situations interculturelles, sur la promotion d'une véritable correspondance entre les cultures en insistant sur la transmission de la „charge culturelle” nationale et l'acceptation de l'altérité.

On peut utiliser cela - et déjà dans la pratique ancrée dans les médias - des études de cas, la publication des extraits d'œuvres littéraires, des textes informatifs sur les questions de civilisation, des présentations des résultats des sondages sociologiques, la divulgation des aspects culturels, la comparaison des cultures (il a été noté que le cadre interculturel implique principalement des représentations contrastées), etc. Les chances des médias en couvrant divers aspects de l'éthique interculturelle et la promotion de l'inter-culturalité sont assez grandes. La présence de l'individu dans un environnement culturellement diversifié est tout aussi passionnante et génératrice de la nouveauté, étant tellement séduisante en tant que sujet de presse. Les conflits peuvent présenter la même attraction dans la communication interculturelle.

La migration stimule l'interaction des gens de différentes ethnies, races, langues et cultures. Grâce à cette communication, déterminée par le processus de migration, les gens enrichissent leur connaissance des pays et des peuples, différents par rapport à ceux auxquels ils appartiennent, ils acquièrent des compétences linguistiques et professionnelles.



En tout cas, l'extension de la migration implique pour les médias et pour les politiciens la nécessité d'appliquer une observation attentive de la mobilité de la population et de la participation active en vue d'orienter cette mobilité dans une direction adéquate, raisonnable et surtout d'atténuer ses conséquences fâcheuses. Cela est dû, notamment, au fait que les médias sont pour les lecteurs, les auditeurs et les téléspectateurs, les internautes, une source essentielle pour obtenir des informations sur ce secteur de la vie sociale et économique qui incarne la migration. Selon les données des enquêtes sociologiques, une partie importante de l'auditoire des médias - de 17,5% à 19,1% - connaît seulement grâce aux pages de la presse, aux émissions de la radio ou de la télévision les détails sur le

pays d'accueil.

Si l'on accepte, comme une des définitions possibles et concises, que „communiquer” signifie „mettre en évidence les éléments communs”, les valences interculturelles offrent les opportunités d'accroître et révéler des éléments communs, de mettre en évidence les similitudes et les différences, pour surmonter les obstacles qui peuvent empêcher à reconnaître et à mieux comprendre un environnement étranger et les „autres”, afin d'enrichir le spirituel et finalement de procéder à une appréciation et à une pleine ouverture.

Il y a certainement des limites et des blocages des médias dans le contexte de la diversité interculturelle. Les pages de la presse, de la radio et de la télévision attestent, souvent, la perception confuse de ces

problèmes, montrant la connaissance insuffisante des situations réelles.

D'où le traitement superficiel des sujets en question. Les médias exploitent, en plusieurs reprises, le régime des clichés, des stéréotypes obsolètes, et les journalistes au lieu de renverser ces stéréotypes, ou de les régler, arrivent à les entretenir et perpétuer.

En fait, le dilemme sur le moyen de „révéler l'essence du phénomène” ou de „regarder l'élément spectaculaire” est résolu en faveur de la seconde option. Donc, parler des vrais problèmes de la migration dans les médias signifie souvent parler du „fait divers”. Pendant qu'il y a le besoin d'analyse, de journalisme d'investigation. Il faut identifier les problèmes, clarifier leur taille et leur poids réel, mettre au clair les questions principales, allant même jusqu'à suggérer des réponses pratiques. Il est nécessaire, au lieu de lancer des thèses alarmistes, donner une estimation, plus ou moins précise, des situations quotidiennes. L'analyse s'impose. Les réflexions des journalistes qui traitent des questions sur la migration relèvent souvent de réelles difficultés dans l'interprétation des problèmes.

La pratique journalistique montre que les médias focalisent leur attention quasi exclusivement sur les migrants irréguliers (les „clandestins” ou ceux qui ne sont pas en règle avec leur permis de séjour), sur leurs comportements illégaux (entrée illicite dans le pays ou des comportements délictueux) et se contentent le plus souvent d'informer en résumé sur les faits divers sans approfondir le sujet par des analyses ou des enquêtes.

Il faut aussi souligner, selon les opinions des experts, qu'en fournissant une information orientée surtout vers les clandestins, les couches des plus pauvres de l'émigration ou vers la conduite déviant, les médias présentent, dans de nombreuses publications, les situations marquées par la dégradation, ce qui contribue à faire éclater la connotation négative du phénomène de la migration.

Les études effectuées constatent que la presse occidentale n'offre pas des témoignages des personnes arrivées dans le pays

d'accueil à la recherche d'un emploi, elle ne s'occupe que de manière très restreinte de leurs problèmes, presque jamais de leur culture, de leur contexte de vie ou de leurs aspirations. Les problèmes d'intégration et d'accueil – vus du point de vue de la personne d'origine étrangère – ne sont presque jamais traités. Si la figure du migrant est présentée de manière favorable, c'est parce qu'il s'agit d'un individu correspondant aux besoins de l'économie nationale et aux intérêts du pays d'accueil. La parole d'ordre qui devrait accompagner les „histoires des migrants” c'est tout d'abord „la dignité humaine” quelles que soient les circonstances dans lesquelles cela se produit.

Les relations entre les autochtones et les migrants, les problèmes de cohabitation et d'interaction, d'accueil et d'inclusion, de l'intégration entre les cultures ne sont pas considérés comme importants, intéressants pour les lecteurs, ne pouvant pas assurer des „titres attractifs”. Même la discussion sur la valeur économique des migrants, sur le besoin de l'économie nationale sur la main d'oeuvre étrangère est rarement présente dans les médias. En tout cas, on entrevoit la préférence des médias pour la promotion d'une attitude critique vis-à-vis de la migration, sans proposer des solutions raisonnables, sans suggérer des modalités capables à contribuer à surmonter des situations difficiles.

Depuis l'entrée de la Roumanie dans l'Union Européenne, des centaines de milliers de Roumains ont émigré vers l'Europe de l'Ouest. Les flux migratoires en provenance de la République de Moldavie ont aussi un impact majeur sur le nombre total de la population et sur la structure socio-économique. La migration se transforme en un processus constant d'ordre politique, socio-économique et culturel, restant l'une des principales causes de l'évolution des pays en général. Donc, il est tout à fait évident que les processus migratoires et leurs conséquences sont un facteur extrêmement important pour l'évaluation des perspectives de développement de la société.

Jeana MORĂRESCU*

Mircea Radu Iacoban: „Looser” la Teatrul „Tudor Vianu” din Giurgiu



Abstract

O piesă care vorbește despre insuccesul profesional și despre eșecul interior, despre iluzie, despre urmărirea falselor idealuri în societatea de tranziție spre capitalism din România de azi.

Cuvinte-cheie: teatru, tranziție, comedie, M. R. Iacoban.

Une pièce qui parle de l`insuccès professionnel et de l`échec intérieur, de l`illusion, de la poursuite de faux idéaux dans la société de transition vers le capitalisme de la Roumanie d`aujourd`hui.

Mots-cléfs: théâtre, transition, comédie, M. R. Iacoban.

LOOSER. Cuvântul englez, adoptat prin contagiunea lingvistică a contemporaneității noastre și în oralitatea românească – ar însemna, în românește, *falit*. În engleză el suportă, se pare, și o nuanță în plus. În orice caz, de această nuanță în plus s-a bucurat (și s-a încărcat) și piesa lui Mircea Radu Iacoban, ce și-l ia ca titlu. Nuanța aceasta capătă un sens *destinal* (adică, de *falit predestinat*). Ceea ce va angaja filonul dramatic al textului cu acest titlu, ceva mai adânc decât aspectologia de suprafață socio-economica a unei faze istorice care întâmplător e chiar faza prezentului nostru pregnant și ... românesc. Un prezent ce nu se poate sustrage unui unghi de „filmare” critic. În piesa lui Mircea Radu Iacoban „beciul” în adâncul căruia coboară cu durere ironia și sarcasmul e unul al țesuturilor ascunse și fragile ale ființei umane.

Ne aflăm în fața avatarurilor sociale ale unor aventurări hazardate către ... „profit”. Profitul: obsesia flagelantă a epocii. Alienanta obsesie ce își pune amprenta, la nivel

„macro” pe țară – , dar nu mai puțin la nivel aparent „micro” pe ființa vie, a individului. „Acțiunea” din *Looser* se petrece de fapt, pe scenele ascunse, oculte, ale acestei *ființe vii*. Tematica *ratării* – care în dramaturgia interbelică ținea în principal intelectualul inadaptabil, revine, iată, în dramaturgia românească, cu o plajă de extindere ce nu mai ține seama de clasele sociale, ea putând fi la fel de generalizată în straturi diverse, ca și recoltarea triumfală a *învingătorilor*. Acest sens *destinal* al ratării, specific naivilor iluzionabili – pe care-l incumbă englezescă vocabulă *looser*, e exploatat de M.R. Iacoban cu un umor amar, cu un subsidiar nu doar grav – , ci și eminamente tulburător și dureros prin prăbușirea tuturor speranțelor – mari și mici – și auto - investirea ființei însăși în opțiuni de viață eronate, prost și grăbit cântărite.

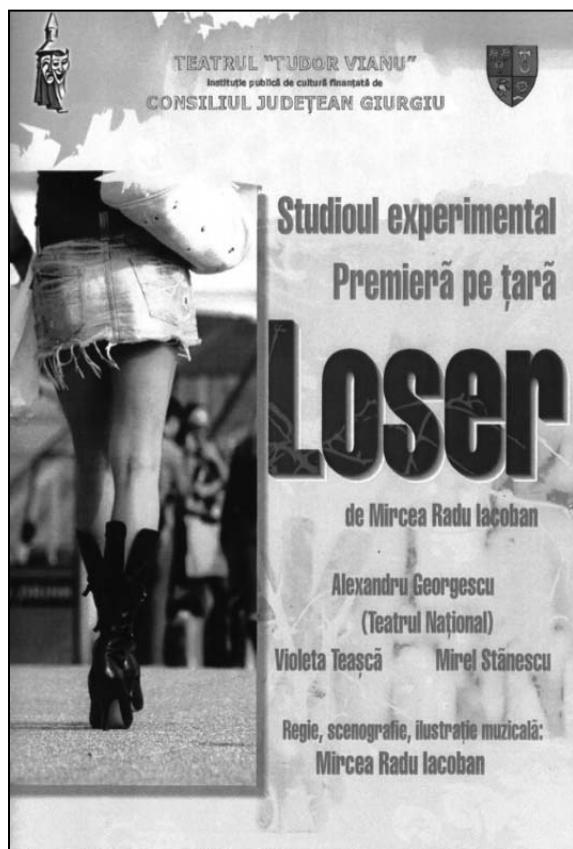
Piesă cu doar două personaje, *Looser* a fost prezentată în premieră absolută pe scena „Studio” a Teatrului „Tudor Vianu” din Giurgiu – scenă pe care, în cei aproape

* Critic de teatru, București, e-mail: minculescu_roxana@yahoo.com

patru ani de directorat dramaturgul Mircea M. Ionescu a programat în exclusivitate numai premiere absolute din dramaturgia autohtonă.

O piesă, deci, cu „El” și „Ea”: Bar de aeroport. Un avion cu destinația Turcia își întrerupe zborul, din anume motive obiective. „Ea” intră prima în bar. Își comandă o cafea. Puțin mai târziu va constata că nu are toți banii, ca să plătească că. El, intrând în bar cu întă precisa: citise, pe lista pasagerilor, că e unica femeie cazată singură în cameră. Ea e neliniștită. Vorbește din când în când la un celular – cu un fost iubit, se pare. Presupusă ruptură, sau refuz al familiei lui de a o accepta. Bărbatul din bar: tentativă de seducție. Rezistență „El”: „în doi peri” între respingere (zeflemea) și cochetărie. Banalitate și *suspense*. Pe acest teren „banal” începe arta dramaturgică – promtă, precisa, fără fisuri – a lui Mircea Radu Iacoban: dialogul își deturnează în trepte, intențiile inițiale. „Pânda” reciprocă *a celuilalt* se transformă în confesiune bilaterală; confierea (reciprocă) renunță tot mai mult la măștile aparenței, fiecare își dezgolește dezarmat lăuntricitatea, livrându-și în primul rând față de el însuși, *autenticitatea*. Ea – nu e „actriță” – ci o quasi-prostituată încă pură sufletește, ce a colindat țările Europei după *fata morgana* unui „bărbat ocrotitor”, cu singurul ei atu conștientizat: perechea de picioare superbe – rămasă la ora întâlnirii lor fără nici un acoperiș, respinsă de familia turcă a ultimului bărbat întreținător. El – nu e un afacerist prosper, ci – după propria-mărturisire – un *loser*: Așteaptă să i se comunice intrarea în *insolvență financiară* a firmei. Ceea ce se și întâmplă. Ceea ce îl prăbușește interior. Ea nu va lăua, însă, cunoștință de textul acestui anunț telefonic, al asociatului lui. Se anunță plecarea avionului. Ea, nu mai are unde pleca. El, se ridică și-i spune: că la toate greșelile vieții lui, va mai adăuga una – capitală – de a nu o lăua cu el. În realitate, regretul e enorm.

Dar el știe că acum e cu adevărat *loser* și că și-a pierdut chiar propria sursă de întreținere. Își uită geanta de voiaj și se-ntoarce. Ea tresare adânc: consideră că pentru ea. El îi arată motivul și pleacă. Povestită ca atare, întâmplarea din bar ar putea să sugereze și





oarecare iz melodramatic. Dacă în desfășurarea *literală* a textului ea se denudează crudă-existențial până la paroxism, jupuind sufletele la „carnea lor vie” lipsită de anestezic – e și pentru că *scriitura* dramaturgică e admirabilă în știința conducerii replicii, adesea jonglată pe „parșivenia” situației umoristice de suprafață – Mircea Radu Iacoban știind să regizeze în plus, în *scriitură*, și *jocul tensiunilor dintre replici* – ce va duce la momentele de autenticitate autoscopică, ale personajelor.

Un amănunt semnificativ al biografiei celor doi: Unul, ratase o firmă cu obiectiv de *construcții*. Ea – lucrase un timp la o firmă cu profil de *demolări de construcții*. Intrat deja în pușcărie, fostul patron al celei din urmă treceuse pentru un timp, această firmă, pe numele *Ei*. Textul înstrăvede aluzii satirice la elanul *demolator* al României „postrevoluționare”, dar această perspectivă deplorabilă pătrunde – spuneam – mult mai adânc, degradarea economică devenind una *ontologică*: demolarea de suflete!

Dramaturgul Mircea Radu Iacoban și-a

regizat la Giurgiu propriul text și a făcut-o cu aceeași stringență a intuii auditivă și vizuală a proporțiilor semnificatoare, pe care o cuprindea și scriitura. O regie pliată fără reproș pe intenționalitățile de profunzime ale piesei. Și o scenografie schițată sumar și sugestiv – adică atât cât trebuie. Și o ilustrație muzicală, hașurând stări nerostite și idei rostite sau nu, exact *cât și cum* trebuie. Toate, sub aceeași semnătură a unui integral constructor și creator.

Un spectacol interpretat la o cotă înaltă și pură a dramatismului și subtilităților de joc, de o foarte mare actriță a teatrului giurgiuvean, al cărei palmares de roluri, de le-ar fi întrupat pe o scenă bucureșteană – sau pe scena unui teatru mai mult cunoscut, ar fi situat-o de mult (am mai afirmat asta!) drept a doua Silvia Popovici a teatrului românesc! Numele ei e *Violeta Teașcă*. Partenerul, cu un joc robust și totuși subtil, are sansa de a fi deja mai cunoscut publicului de teatru, ca un foarte apreciat actor bucureștean: e *Alexandru Georgescu*, de la Teatrul Național.