

Mariana BOCA

MENTALITĂȚI EUROPENE

**O schiță de cercetare
în
imaginarul european**

Ediția a doua

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BOCA, MARIANA

Mentalități europene / Mariana Boca. - Suceava :
Editura Universității "Ștefan cel Mare", 2019

Conține bibliografie

ISBN 978-973-666-576-9

008

Design copertă: Ioan BOCA

Reproducere: Tablou de Partog Vartanian
(Biserica de la Balcic)

Editor: Ioan BOCA

Tehnoredactor: Iuliana CÎRSTIUC

Mariana BOCA

MENTALITĂȚI EUROPENE

**O schiță de cercetare
în
imaginarul european**

Ediția a doua

În amintirea părinților mei,
IOAN și AURICA

„...Dumnezeu n-are nevoie de o făptuire mare, cât de o dorință nobilă. Dumnezeu n-alege un suflet virtuos plecând de la faptele lui, ci de la dorința lui nobilă îndreptată spre El și de la o inimă plină de zdrobire. Cum nu-l desparte de El pe păcătos plecând de la faptele lui; fiindcă adeseori faptele sunt împiedicate de felurite pricini, și multe fapte bune sau rele sunt săvârșite fără dorința celor ce le săvârșesc. Dumnezeu Se uită mai degrabă la dorința voinței, să vadă în ce anume își găsește aceasta plăcerea. Așa că dorința unui suflet îi este deajuns chiar și fără fapte, dacă săvârșirea lor este cu neputință...”

Sfântul Isaac Sirul

I

Introducere

Despre alegerile criticului literar *sau* prin estetică, dincolo de ideologie

Cartea *Mentalități Europene* a apărut într-o prima versiune în anul 2006, ca rezultat al cercetării imediat postdoctorale (2000-2006), marcată și de inițierea unor cursuri în zona mentalităților, la Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava. (*Mentalitate și identitate, Mentalitate și literatură, Mentalități europene, Globalism și postcolonialism*). În timpul studiilor doctorale (1995-2000), am lucrat și în zona comunicării dintre literatură și filosofie, literatură și arte, pentru a putea interpreta modernismul literar în dinamica culturală a modernității. Iar munca aceasta m-a condus spre întrebări imposibil de evitat, în ultimii ani ai secolului XX, de către profesorii de literatură și criticii literari. De fapt, cum ar trebui să citim și să interpretăm *acum* literatura, ca să rămână sau să redevină pentru tinerii noilor generații o sursă fundamentală de apropiere și înțelegere a omenescului? Cum să transformi romanul, poezia,

teatrul în experiență interioară unică pentru cititorul de azi? Ce fel de critică poate reuși să ducă literatura în inima cititorului tânăr, ca să îi reveleze și să îi crediteze *adevărul* subiectiv, fragmentar și irepetabil lăsat în text de un om real – scriitorul, poetul?

Întrebările de acest fel au creat deschideri și au formulat nevoi, de care a trebuit să țin seama în alegerile mele ulterioare. Am avut oportunitatea de a înțelege comparativ riscurile și consecințele inevitabile ale autosuficienței cultivate de critica asumat estetică. Venind din școala universitară bucureșteană, educată fiind de generația lui Mircea Martin și Mihai Zamfir, aparțin *acestei* direcții critice, chiar și cu o voce poate mai inadaptată și uneori îndepărtată. Distanța inevitabilă vine din faptul că am înțeles ceva din autoblocajul și formalismul stilistic spre care poate să conducă radicalizarea fundamentalistă a autonomiei esteticului, a ideii, până la urmă ludice și utopice, de *artă pentru artă*. Am priceput, prin modele ale acestei direcții, un G. Călinescu, sau un Nicolae Manolescu, de pildă, cum criticul estetician, idealizând sau chiar idolatrizând *arta pentru artă*, poate ajunge, deloc paradoxal, să transforme un text literar scris de altcineva, într-un simplu pretext sau materie primă pentru afirmarea textului său propriu și a viziunii lui proprii asupra lucrurilor. Noul text, textul interpretării critice, rezultat din *re-inventarea*, *de-structurarea* și *re-structurarea* sau chiar *re-scrierea* (critică) a textului literar (prin ignorarea prezenței conștiinței scriitorului în textul propriu), poate fi genial, o nouă formă de artă, din când în când. Doar că acest drum nu privilegiază întâlnirea reală cu ceea ce dăruiește

conștiinței cititorului textul *prim*, literatura însăși, ci transportă direct subiectul în *altă parte*, în literatura *despre* literatură.

Critica estetică legitimează cu atât de multă putere și libertate cititorul-hermeneut, că nu poate fi decât opțiunea sigură a oricărui critic independent, pentru că îi garantează dreptul de a-și asuma textul citit ca pe un teritoriu al său propriu. Acolo gândirea lui analitică și speculativă e liberă, îl încurajează să creeze canoane estetice, tabuizări, ierahii, locuri bune și locuri rele, spații fascinante și spații bune de uitat. Criticul inventează filtrul de lectură și selectează ce este bun de citit și ce nu merită atenția altui cititor, decât el însuși. Criticul decide, în final *cum* scrie poetul, *cine* este poetul, cum trebuie să îl înțelegem pe poet... El dă sau refuză *identitatea* oficială a poetului, adică acea identitate care ajunge să conteze – identitatea lui din spațiul memoriei publice.

Altfel spus, scriitorul, poetul, adică omul care produce textul unde călătorește critica estetică, este doar o prezență de fundal, opacizată, căreia criticul are dreptul să îi dea conținutul pe care îl dorește. *Autorul de literatură*, biografia lui, povestea inventată de el, eroul imaginat, reprezentările lui, convingerile și emoțiile lui transfigurate sau figurate în text, conștiința *lui*, memoria *lui*, persoana lui *reală* – devin, toate, repere secundare într-o asemenea viziune critică. M-am întrebat adeseori, de pildă, cine este, de fapt, Eminescu? Cine este Caragiale? Eminescu însuși s-ar recunoaște în Eminescu cel creat și lăsat nouă moștenire de Maiorescu și de critica post-maioresciană? Dar Caragiale?... Dar atâția alții! Am descoperit, astfel, că o critică

autosuficientă, care își izolează obiectul și îl transformă în proprietate, este o cale, dacă nu ușoară, cu siguranță egocentrică. Acest fel de critică are nevoie cel puțin de multă oxigenare, de ferestre larg deschise spre lumea complexă dinafara ei.

Ca profesor de literatură aveam nevoie de deschideri clare, pentru bunul motiv că nu puteam să îmi propun, în fața studenților mei, mai ales, să îi înlocuiesc pe Homer, Sofocle, Dante, Shakespeare, Cervantes, Dostoievski etc. – adică ideile lor, convingerile lor, îndoielile lor, *fantasmele* lor, privirea lor asupra lumii – cu analizele mele stilistice despre *Odiseea*, *Oedip*, *Divina Comedie*, *Hamlet* etc. Căutam altceva. Căutam o intrare spre conștiința autorului de literatură și spre lumea despre care el vorbește, dar și spre legătura irepetibilă, reflectată în text, dintre o persoană reală și istoria lumii sale.

Dar, totodată, a crede că este posibil să verbalizezi ideile, *fantasmele*, convingerile și îndoielile lui Shakespeare, ale lui Sofocle și Homer, ale lui Dante și Eminescu este o supremă trufie, o mare iluzie. Și-atunci?! Putem încerca. Altă cale nu există. Putem merge *înspre* acest orizont. Putem căuta această deschidere și întâlnire între conștiințele persoanelor implicate. Putem doar să o luăm de la capăt. Să asumăm și să asimilăm istoria criticii estetice și să ne străduim să o luăm de la capăt, să o *re-inventăm*, cu ceva mai multă empatie și participare față de autorul de literatură, față de conștiințele textualizate de el, față de lumea transfigurată prin textualizare, față de memoria pe care el ne-o lasă moștenire. E nevoie *nu* să luăm distanță, prin autoafirmare, ci să ne apropiem,

făcând loc în mintea noastră vocilor care vin din textele literaturii și din preajma lor.

Am înțeles, însă, în același timp, și am experimentat chiar aplicat, în prezentul strict al acelei perioade, spaima istorice ale contaminării criticii și istoriei literare cu ideologia, tezismul, aservirea esteticului. Sunt monștri înspăimântători moșteniți de noi din trecutul comunist, dar redeșteptați în prezent de alte ideologii. Cu ele se hrănește o altă armată critică, pentru care trădarea sofisticată sau brutală a literaturii devine programatică. Ideologizarea transformă textul literar într-un instrument protoplasmatic al afirmării criticului ideolog, captiv el însuși în granițele tezelor ideologice servite. În asemenea tip de logică critică, nu mai contează deloc viziunea scriitorului, emoțiile poetului, ci numai cum poate fi transformat textul literar în argument analitic pentru susținerea tezei ideologice sub care acționează criticul.

Deja, în acei ani (1995-2006), critica feministă și genderismul colonizau puternic studiile academice, amintind de mecanica ideologică a realismului socialist și de limba de lemn a proletcultismului. Noua critică de tip ideologic se bazează mai ales pe selectarea unui criteriu imperativ, revendicat de o minoritate drept conținut identitar ultim, și impunerea lui în forță drept „grilă” de citire a culturii (inclusiv a literaturii) majorității. Nu mai asistăm la *diktat*-ul totalitarismului comunist, care a înlocuit cultura liberă cu proletcultismul și toate sub-produsele lui. Genderismul și critica feministă exprimă dictatura minorității în plin peisaj social asumat drept democrație. Asemenea limbaje critice manipulează

reconfigurarea reprezentărilor moștenite, în cultura și literatura atât a majorității cât și a minorităților, solicită *re-scrierea* destructurantă a modelelor culturale și urgencează transformarea culturii moștenite într-un teritoriu de tip negativ. Urmează incriminarea majorității, cultivarea ideii de *vină culturală* și încercarea de a înlocui cultura majorității cu (pseudo)cultura minorității. Toate aceste strategii politico-sociale nu țin, de fapt, deloc de interpretarea literaturii și a artelor sau de creația artistică născută sub imperiul unei conștiințe libere, ci de o luptă ideologică dură, cu miză civilizațională. Ideea de adevăr, ideea de bine și de rău, din cultura moștenită, sunt negate și înlocuite cu reprezentări adeseori opuse, care vor să conducă spre înstrăinarea interioară și spirituală a omului actual de toată civilizația moștenită. Iată cum lupta ideologică dusă în câmpul de catifea al comunităților universitare, de regulă, vizează, de fapt, o schimbare a mentalității tinerelor generații.

Traversam și interogam, de la distanță, cu multă neliniște și egal scepticism, optimismul academic al acelei perioade, foarte prezent mai ales în universitățile euro-americane, consumat, aparent neutru în zona studiilor culturale, a multiculturalismului, a transdisciplinarității, dar și a științelor limbajului, ca exprimare a unei cognitivități discursiv-sociale, pe cât de abstracte, pe atât de materialiste.

Era extrem de facil să te predai acestor discursuri critice cel mai adesea radical ideologizate, deși domestice și persuasive prin strategiile analitice și prin tehnicile argumentative. Amețitoare prin scopurile enunțate, ele promiteau o revoluție culturală și o *re-*

scriere revoluționară a hermeneuticii aplicate literaturii. Însă, noul val de marxism, oricât de seducător, în toate chipurile și limbajele lui – progresiste, filozofice, abstracte, sociale – putea să înșele mai greu o minte care cunoscuse deșertul comunist.

De fapt, ce vroiam? Eram în căutarea unui mod, până la urmă uitat, de a verbaliza simplu, adevărul subiectiv al persoanei reale care scrie literatură pentru altă persoană reală – cititorul, în speranța, adeseori mărturisită, că acel adevăr al lui poate fi semnificativ și chiar de ajutor cititorului său, în înțelegerea vie a istoriei, a omului, a vieții. Aveam nevoie să îmi conserv fidelitatea față de fundamentele criticii estetice și, în același timp, să o pun într-o altă ecuație, mai generoasă, pornind, însă, de la o axiomă simplă: fără ideologie. Iată o țintă dificilă, spre care cred că am plecat încă din perioada studiilor doctorale, dar pe care nu am atins-o, ci am avut-o mereu ca reper în tot ce am făcut.

Despre *mentalitate*: textul minții și puterea minții persoanei

Am simțit, de aceea, în acea perioadă a muncii mele, necesitatea unei poziționări proprii, oricât de modeste, în acest Babel al criticilor, istoricilor literari și al profesorilor de literatură. Alegerea mea, în acea etapă, a fost să încep cu problematizarea ideii de *mentalitate*, în imaginarul european și românesc. De ce?

Mentalitatea reflectă atât gândirea, cât și acțiunea unui om real, în dinamica moștenirii lui spirituale și culturale, în mișcarea vie a regulilor de viață primite, în scenariul existențial al familiei sale, al neamului în care se naște și al lumii unde trăiește. Mentalitatea pune împreună omul interior cu omul social, în același timp. Proiectează lucrarea lumii dinafară asupra interiorității omului, dar, mai ales, arată reacția personală a conștiinței față de societate. Mentalitate înseamnă, de aceea, *poziționarea* persoanei în dinamica evenimentelor prin care trece, iar poziționarea crează interior și exterior tocmai *istoria unică a persoanei*, ca parte celulară a istoriei lumii sale.

Mentalitatea este simultan reacție *față de* eveniment, emoție, și *dobândire* a *memoriei*, a *urmei*, a consecințelor reacției. Vroiam să știu mai multe despre mentalitate și să exerseze, cât de puțin, interpretarea ei, în imaginarul european, ca să acumulez o perspectivă

utilă în apropierea viziunii, dar și a limbajului asupra literaturii, pe care le căutam.

Azi pot spune cu certitudine că nu am găsit nici un model pe care să îl fi urmat îndeaproape. Dar toate lecturile m-au ajutat treptat să îmi formulez o poziție personalizată. Menționez doar trei dintre cele mai originale posibile modele și bogata lor descendență în cultura occidentală. Max Weber (*Etica protestantă și spiritul capitalismului*, 1905), Serge Moscovici (*Social influence and social change*, 1976; *Psychologie des minorités actives*, 1979; *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, 2000) Erving Goffman (*Presentation of Self in every day life*, 1957) și școlile psihosociologice sau antropologice pe care ei le-au generat pot sigur inspira limbaje de citire a conexiunii ființei individuale cu societatea. Logica secularizării și a „dezvrăjirii” lui Max Weber, apoi valorizarea acțiunii și influenței minorităților asupra istoriei majorității – teorie centrală în studiile lui Moscovici, dar și schemele de interpretare propuse de Goffman cu „dramaturgia lui socială” sunt surse de inspirație pentru un studiu în imaginarul mentalităților.

Însă eu vroiam să văd în om *persoana*, și nu individul (ca parte a unei mulțimi), *memoria persoanei*, și mai puțin performanța lui socială, biografia lui socială. Iar societatea vroiam să o văd ca *lume*, cu o istorie a persoanelor autonome și cu o *memorie vie a persoanelor*. Acolo „regulile”, reprezentările și „dramaturgia socială”, „rolurile” și „actorii”, punerea în scenă a fiecărei apariții individuale sunt toate doar secvențe dintr-un conținut mult mai profund, stratificat și dinamic, așezat subtil în mintea

persoanelor, dar reflectat în textele, inclusiv literare, lăsate de ele. Intuiam că *dramaturgia socială* a lui Goffman, pentru că am luat-o de exemplu, oricât de utilă în cercetare, la fel ca toate rețetele psihosociologilor, exclud, de fapt, *spiritul* și reduc persoana la un joc al implicărilor sociale și al informației vehiculate. Ca să fiu înțeleasă, aduc citat din cartea lui Goffman, din chiar debutul cărții, pentru că uneori o singură frază esențială indică toată viziunea autorului asupra lucrurilor:

"When an individual enters the presence of others, they commonly seek to acquire information about him or to bring into play information about him already possessed. They will be interested in his general socio-economic status, his conception of self, his attitude toward them, his competence, his trustworthiness, etc. Although some of this information seems to be sought almost as an end in itself, there are usually quite practical reasons for acquiring it. Information about the individual helps to define the situation, enabling others to know in advance what he will expect of them and what they may expect of him. Informed in these ways, the others will know how best to act in order to call forth a desired response from him." (Goffman, p. 7)

În aceeași perioadă am descoperit viziunea impresionantă a lui Pitirim Sorokin, din *Social and Cultural Dynamics* (1957/1985), care m-a inspirat în interpretarea modelelor culturale. Însă, nu am valorificat-o în această carte, ci mai târziu, în interpretarea modernității estetice. Am rămas, totodată, cu o conexiune specială față de studiile lui Ioan Petru Culianu, datorită opiniei lui asupra intertextualității și datorită perspectivei sale profund

anti-psihanalitice asupra mentalului, idei în care mă regăsesc (*Călătorii în lumea de dincolo, Jocurile minții*).

Acest efort de înțelegere a *mentalității* în imaginarul european a reprezentat în curgerea cercetărilor mele și în formarea mea o verigă importantă, un *spațiu de trecere*, spre focalizarea asupra memoriei proiectată în text și asupra prezenței persoanei în textul literar. Ulterior am urmat această cale prin câteva idei dominante: conștiință textuală, viziune morală, imaginar etic, om interior.

Din această etapă am acumulat problematizarea *mentalității* ca *text viu* și ca *putere a minții persoanei*. Am învățat importanța raporturilor memoriei persoanei (*care scrie*) și a ființei ficționale (*despre care se scrie*) cu contextul și intertextul istoric și cultural, pentru a da o întemeiere mai amplă literaturii comparate pe care am practicat-o, la cursuri și în studiile făcute.

Mentalitatea reprezintă pentru mine *un bun al persoanei*, și *nu* un bun social. Mentalitatea locuiește în mintea omului real, *nu* în lumea în care el se mișcă și în care lasă *urme* și influență, prin acțiune, gândire, reacție. Binențeles că mentalitatea operează în orizontul social, *înafara* persoanei, și că doar exprimarea ei social-istorică o dezvăluie, o descoperă și o oferă cunoașterii. La fel de adevărat este că mentalitatea reprezintă, în egală măsură, produsul minții persoanei și al lumii cunoscute, unde persoana se naște, crește, evoluează. Dar, mentalitatea *nu stă* înafara omului, nu are viață înafara lui, ci doar în *nevăzutul* minții sale. Natura *mentalității* este, de aceea si din fericire, tainică. Greu de definit și greu de înțeles, la fel ca natura minții omului. Conținutul

nevăzut și țeșătura misterioasă a mentalității o fac extrem de generoasă în cercetare.

Toate această experiență mi-a folosit mult apoi în munca cu studenții și în cercetarea imaginarului european. În cursurile mele de literatură comparată, de istorie a literaturii, în cele despre curentele culturale și literare, am folosit perspectiva asupra mentalității, ca text *viu* al minții cunoscătoare, ca exprimare *vie* a întâlnirii ei cu lumea, dar și ca participare *vie* a ei la prpetuarea, istoricizarea și extincția lumii cunoscute.

Această etapă m-a ajutat să-mi situez altfel lecturile și să îmi propun interpretarea literaturii într-o proiecție pe cât de autonomă, pe atât de deschisă spre lumea față de care se poziționează autorul de literatură, în timp ce o reflectă în textul său. Mă interesa să mă eliberez definitiv de reflexele criticii (post)structuraliste, de mecanica formală a criticii stilistice, de moștenirea grea a fricii de ideologizare și de mitul estetismului, cum am arătat.

Meditația asupra *mentalității*, ca *text al minții*, la întrepătrunderea dintre om și lume, m-a constrâns să caut limbaje de revelare a conținutului lăsat de *conștiința* persoanei în fibra nevăzută și influentă a evocărilor, a reprezentărilor și ficțiunilor literaturii, ca o urmă *finței*, dar și a *lumii* din care ea se trage și pe care o poartă în miezul biografiei sale.

Mentalitatea înseamnă astăzi pentru mine *poziționarea interioară* a omului față de lume, dezvăluită *exterior* în tot ceea ce el face, zice și gândește. În ceea ce am scris mai tarziu, am încercat, de aceea, să descopăr

poziționarea minții creatoare de literatură și legătura ei cu contextul istoriei unde se mișcă.

Nu în ultimul rând, am înțeles, însă, că orice studiu sistematic al mentalităților este un proiect faraonic, care mă depășește. Ceea ce am reușit, a fost doar să schițez o cercetare, din care am adunat viziune și contextualizare pentru alte proiecte.

II

Metode de cercetare

Reprezentarea socială

O metodă autonomă de descriere a mentalității nu există. La cercetarea și înțelegerea mentalităților, la descrierea lor analitică participă astăzi direct multe domenii: sociologia și antropologia, psihologia și psihosociologia comparativă, politologia, etnografia și istoria, dar și teoria cognitivă, psihanaliza, semiotica, epistemologia, științele limbajului, chiar teoria literară și studiul literaturii, apoi istoria artelor și istoria religiilor, filozofia. Este imposibil ca un singur cercetător să acopere un asemenea câmp de lucru. De aceea fiecare își alege propriile instrumente. Propun în studiul de față să analizăm sintetic mentalitățile europene și să dăm o sumă de diagnostice punctuale folosindu-ne de *trei* instrumente care vor servi de interfață între noi și uriașul teritoriu în care ne angajăm - lumea europeană. Cele trei instrumente sunt *reprezentarea socială*, *gândirea comparativă* și *intertextualitateă*. E important mai întâi să le definim în sensul în care ne vom strădui să le exploatăm, arătând

explicit și de ce am făcut această alegere în radiografierea mentalităților europene.

Psihologia cognitivă stabilește că *reprezentarea* este primul nivel de organizare a activității mentale autonome, independent de prezența și acțiunea directă a obiectelor externe. Sursa reprezentării o constituie informațiile furnizate de senzații și percepții, iar baza ei obiectivă este memoria însăși, cu arhivele ei mentale extrem de complicate. Dacă abandonăm limbajul prea steril al psihologiei, vedem procesul reprezentării astfel: un copac, soarele, un copil, un cerc, un bărbat, gravitația, gândirea sunt *prezențe* obiective care populează orizontul lumii. Minteia ia act de existența tuturor acestor lucruri și concepe o imagine capabilă să desemneze prezența lucrului exterior ei și totodată să o înlocuiască. De la simpla vedere a lucrului de către subiectul privitor, propria lui minte trece la reflectarea lucrului prin reluare și repetare, în beneficiul tot al privitorului, Transformat în subiect gânditor. Așa se naște reprezentarea, o operație de *transfer reflexiv* al lucrului în imagini și în idei. Există, însă, întotdeauna o *orientare* în procesul reprezentării, care vine din participarea subiectului gânditor la reflectarea lucrului. Nici o reprezentare nu e absolut inocentă. E și motivul pentru care de la imaginea reprezentării până la ideea furnizată de reprezentare există un interval flexibil, un fel de micro-spațiu reprezentational în care se mișcă *semnificațiile* create sau acceptate de subiectul gânditor, acelea care fac

legătura indisolubilă dintre lucru și propria sa reprezentare în mintea noastră. De aceea, reprezentarea nu se reduce la imagine și nici la idee, ea le înglobează într-un *semn* dinamic, care indică chiar participarea fiecărei comunități și a fiecărui individ la inventarea și re-inventarea permanentă a lumii. Reprezentarea este începutul oricărei forme de cunoaștere și al oricărei comunicări dintre om și lume. Iar lumea însăși e reprezentare în măsura în care a *reprezenta* înseamnă a *dedubla* fiecare lucru din lume printr-un *senin* - o structură semnificantă la îndemână minții care gândește. *Re*-ul reprezentării arată că fiecare subiect gânditor ar avea propria lui copie mentală a lumii, dacă în mod ideal convenim să substituim semnul cu prezența lucrului și să reducem semnul la lucrul însuși. Toată dinamica reprezentării lumii în mintea subiectului gânditor se bazează pe o economie mimetică, în care se produce dedublarea lucrului în semn și în idee pentru a putea intra în operații de substituție reciprocă. Numai așa comunicarea devine posibilă, deoarece semnul și ideea se manifestă prin limbaj. Preiau corporalitatea limbajului, formele, arbitrariul și raționalitatea lui logică pentru a parcurge neobosit distanță dintre *prezentare* și *reprezentare*, dintre opacitatea reflexivă a semnului și transparența lui tranzitivă, dintre alienarea lucrului în semn și identificarea lucrului cu semnul. Pluralitatea limbajelor face posibil ca *mimesis*-ul reprezentării să fie concurat de o economie non-mimetică, existentă mai ales în gândirea artistică, în imaginarul mitic și în cel mistic.

Limbajele însele și, prin ele, fenomenele de comunicare sunt primii martori ai faptului că procesul reprezentării nu este un dans în doi, un joc mental între individ și obiectul – de orice natură ar fi, fizică, socială, imaginară sau reală – supus atenției sale. Dansul reprezentării are întotdeauna *trei* parteneri, iar cel de-al treilea este alteritatea la care se raportează în permanență eul individual, fie că este vorba de un alt individ sau de un grup, de o comunitate sau de societate în ansamblul ei. Prin urmare, reprezentarea obiectului se naște în relația interactivă dintre doi subiecți, subiectul individual și subiectul social. Individul în sine nu e niciodată pe deplin singur, cum de altfel nu e niciodată perfect mistuit de alteritatea socială¹. Cum există în mod obiectiv o societate, în afara noastră, tot așa fiecare din noi poartă în minte o societate dinăuntru, în care se asociază și se contrazic vocile familiei, cu vocile

¹ Aceste aspecte sunt comentate în studiile de psihologie și psihologie socială, de la Freud, la Serge Moscovici. Freud încă spunea: „Opoziția între psihologia individuală și psihologia socială sau psihologia mulțimilor, care poate să ni se pară importantă la prima vedere, își pierde mult din acuitate dacă este examinată în profunzime. Bineînțeles, psihologia individuală are ca obiect omul izolat și urmărește să afle pe ce căi încearcă acesta să obțină satisfacerea pulsurilor sale, însă, făcând aceasta, ea nu e decât arareori -în anumite condiții excepționale - capabilă să facă abstracție de individul luat izolat. Celălalt intervenind cu regularitate în calitate de model, sprijin și adversar, iar prin acest fapt, psihologia individuală este de asemenea, în mod global și simultan, o psihologie socială, în acest sens extins dar perfect justificat.” (S. Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, p. 123, trad.n.).

prietenilor și ale colegilor, vocile dușmanilor, cu ale personalităților zilei și ale celor identificați drept lideri ș.a.m.d. Iar între *societatea dinlăuntru* și *societatea dinafară* există un conflict deschis, niciodată epuizat, de la nașterea până la moartea individului, tradus prin victorii și înfrângeri de o parte și de cealaltă, prin negocieri și armistițiu, prin colaborare și incompatibilitate, prin adaptarea la realitatea socială și însingurarea individului în lume.

Conștientizarea faptului că reprezentarea ia naștere pe același traseu în circuit ca și mentalitatea (minte – om – lume) indică reprezentarea drept unitatea de măsură cea mai justă a mentalităților. Dar nu e vorba, în principiu, de toate reprezentările mentale, ci cu deosebire de *reprezentările sociale*, deoarece prin ele se manifestă modurile multiple de organizare a gândirii (în concepte, adevăruri, convingeri, idealuri, reguli sau interdicții) și pluralitatea modurilor de organizare a imaginarului în simboluri și ansambluri de simboluri. Reprezentările sociale sunt mai mult decât un ecran, o interfață între individ, societate și lume; ele sunt modul nostru natural de a gândi lumea, de a procesa realitățile și de a explora virtualitățile. Finalmente, reprezentările sociale ne exprimă umanitatea și felul specific de ne situa în lume.

Dar ce sunt, totuși, reprezentările sociale? Conceptul și expresia însăși au fost lansate de Emile Durkheim în 1898. Pentru el reprezentările sociale sunt o clasă foarte generală de fenomene psihice și sociale, moștenite și stabile, produse de conceptualizarea

colectivă², specifică familiei, grupului, tribului, și înglobând mitul, ideologia, știința. În viziunea lui Durkheim reprezentările sociale sunt echivalente cu partea mentală sau cognitivă autostructurării ritualurilor, credințelor și valorilor fundamentale ale unei societăți în surse de autoritate imuabilă. De aceea, reprezentările sociale văzute din această perspectivă au o fixitate structurală care nu ține cont de influența faptelor sociale și politice (crize economice, războaie, conflicte, mutații, demografice etc.) și nici nu arată transformarea reală a procesului de reprezentare socială sub impactul rețelelor moderne de comunicare în masă și al creșterii interesului general pentru cunoștințele științifice. E și motivul pentru care reprezentarea socială ca instrument de cercetare a fost abandonată aproape o jumătate de secol de psihologia socială.

În anii 1960-1970, Serge Moscovici reînvie conceptul și îl redefinește, focalizând reprezentarea socială pe ideea de evoluție și schimbare mentală, induse de cunoștințele noi. Scopul lui Moscovici este să descrie mișcările și înțelegerea la nivelul opiniei publice, să observe originalitatea proceselor de gândire socială. Serge Moscovici fondează astfel o teorie generală a elaborării și difuzării cunoștințelor în

² „Un om care nu ar gândi prin concepte nu ar fi om; întrucât, odată redus la simplele percepții individuale, el nu ar o ființă socială, ci ar fi nediferențiat și animal. [...] A gândi conceptual nu înseamnă numai a izola și a grupa un ansamblu de caractere comune unui anumit număr de obiecte; înseamnă a subsuma ceea ce este variabil la ceea ce este permanent, individualul la social.” (E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 626-627).

societate, în organizații și în situații de confruntare, de divergență între grupuri. În acest fel, studiul reprezentărilor sociale favorizează în cercetare relațiile pozitive dintre oameni și adaptarea lor sociocognitivă la o lume din ce în ce mai evolutivă. Orientarea dată conceptului de Moscovici face din reprezentarea socială o noțiune transdisciplinară, un ansamblu dinamic ierarhizat de cunoștințe și semnificații, din care se naște opinia personală, atitudinea socială, imaginarul colectiv, comportamentele grupurilor și ale persoanelor dintr-un mediu social văzut evolutiv: „Reprezentările sociale sunt... ansambluri dinamice, statutul lor este acela de *producere* de comportamente și de raporturi față de mediul înconjurător, de acțiuni care le modifică și pe unele și pe celelalte și nu de *reproducere* a acestor comportamente sau raporturi, de reacție la un stimul exterior dat.”³ Din perspectiva deschisă de Moscovici reprezentările sociale devin instrumente de maximă eficiență în studiul mentalităților. Înțelese drept sisteme cu o logică și un limbaj propriu, cu o structură de implicații antrenând împreună valorile și conceptele, reprezentările sociale au discursul lor autonom despre specificul călătoriei oricărei comunități prin lume: „În mod consecvent ele depășesc ceea ce este dat imediat în știință sau filosofic, clasificarea dată a faptelor și a evenimentelor.

³ Serge Moscovici, *Un concept uitat: reprezentarea socială din La psychanalyse, son image et son public*, Paris, P.U.F., pp 39-80 (Serge Moscovici, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, Antologie publicată de Editura universității pt I. Cuza", traducere de Oana Popârda, Selecția textelor și raață de Adrian Neculau, Iași, 1994, p. 38).

Poate fi întrevăzut aici un corpus de teme și de principii prezentând o anumită unitate și aplicându-se unor zone delimitate de existență și activitate: medicină, psihologie, fizică, politică etc. Ceea ce, în aceste zone, este primit dinafară și inclus în ele, este supus unei activități de transformare, de evoluție, pentru a se obține o cunoaștere pe care majoritatea dintre noi o folosim în viața cotidiană.”⁴

În cursul folosirii reprezentărilor sociale spațiul public și cel privat se populează cu ființe, cu eroi și figuri anonime, comportamentul social se alimentează cu semnificații, conceptele prind viață, se concretizează, așa încât textura realității fiecăruia dintre noi se îmbogățește modelând continuu dinamica mentalităților. Se vorbește, de aceea, încă din anii '70 ai secolului trecut, de necesitatea unei pedagogii a reprezentărilor sociale, deoarece ele delimitează câmpul comunicărilor posibile, administrează valorile și ideile prezente în viziunile adoptate de către orice comunitate, reglează conduitele dezirabile sau admise, precizează interdicțiile sau limitele la nivel de habitudine a unui grup.

În ultimele decenii, numeroși psihosociologi și sociologi utilizează reprezentările sociale în studiul originii atitudinilor, a prejudecăților și discriminărilor față de orice tip de minoritate (negri, evrei, țigani, imigranți, dar și nebuni, bolnavi, purtători de SIDA, handicapați, homosexuali etc), a dezvoltării ideologiei rasiste și a xenofobiei, a relațiilor intergrupuri etc.

⁴ *Op. cit.*, p. 38.

Cultura vizuală și, după explozia Internetului, cultura virtuală, se constituie astăzi în adevărate mașinării autonome de fabricat reprezentări, accelerând enorm procesul coagulării lor, al schimbării și al schematizării reprezentărilor, fenomen ce influențează într-o măsură decisivă fluxul contemporan al mentalităților. Serge Moscovici și întreaga școală psihologică inițiată de el ne invită să avem o viziune fundamental interculturală asupra gândirii umane. Imaginând grupuri sociale în contact, cu situații și umanități diferite, care înaintează, construiesc, selecționează, triază, recompun și reînnoiesc stocul sau arhiva cunoștințelor aflate la dispoziția lor putem vedea filmul mentalităților și al realităților social-istorice din care provin. Cheia teoriei lui Moscovici asupra reprezentărilor sociale stă în definirea mecanismelor de *obiectivare* și *ancorare*⁵ prin

⁵ Procesul de *obiectivare* implică, din partea subiectului, o selecție și o categorisire a obiectului, perceperea lui prin intermediul unei rețele de scheme și de elemente de calificare și descriere (norme, precizări, aproximări, poetizări etc), precum și naturalizarea acestora (ori folosirea obiectivă a noilor cognii, elaborate în timpul și după perceperea selectivă a obiectului nou sau ciudat). Al doilea proces, ancorarea, înseamnă punerea în aplicare ușor modificată sau, dimpotrivă, alterarea completă a reprezentărilor existente în mintea subiectului confruntat cu un obiect problematic sau straniu. Ancorarea corespunde diversității reprezentărilor sociale, care trebuie gândite ca niște „sisteme expert” ce leagă diferite drumuri și soluții, uneori opuse, pentru a rezolva aceeași problemă. Ancorarea face loc fie *conversiei* (schimbare bruscă a referințelor, evoluție a cadrului cognitiv și cultural), fie *inversiunii* (negare, familiarizare cu straniu, îndepărtarea obiectului nou sau adaptarea lui la modul de gândire al grupului, normalizarea caracterizărilor sale).

care se demonstrează că influența unei comunități sau a unui grup de referință poate fi determinantă în formarea marilor orientări culturale, în cadrul unui ansamblu social vast sau în raport cu anumite valori mai mult sau mai puțin universaliste.

În descrierea mentalităților europene apelez prioritar la studiul reprezentărilor sociale și al autoreprezentărilor reflectate în discursul libertății, al cunoașterii, al altruismului, al intoleranței, al religiozității, al dreptății sociale sau al democrației, totalitarismului, al liderului și al banului, al suveranității legii etc.

Intertextualitatea

Conceptul a fost inventat de Julia Kristeva în 1966 și apoi, în anii '80 ai secolului trecut, a atras atenția antropologilor și cercetărilor în istoria religiilor, devenind, în același timp un fel de trambulină emblematică pentru literatura postmodernistă.

De ce ne-ar interesa în descrierea mentalităților europene *intertextualitatea*? Julia Kristeva înțelegea prin intertextualitate transpoziția a două sau a mai multor sisteme de semne, unul în altul. Nu e vorba nicidecum de un „studiu al surselor”. Sistemele de semne se referă la orice tip de limbaj, nu numai la cuvânt, iar, din această perspectivă, intertextualitatea *nu* semnifică modul în care textele își găsesc ecou unul în celălalt, ci arată cum sensurile unui discurs sunt *suprapuse* cu sensurile celui alt discurs sau ale celorlalte discursuri. Textele, ca sisteme de semne, nu sunt doar textele scrise, ci și textele vorbite ori textele pur vizuale (picturile etc.) sau textele pur auditive (muzica). Antropologia și istoria religiilor demonstrează că relația intertextuală se poate petrece și între sisteme de semne sinonime cu structurile rituale, tiparele mentale, experiențele inițiatice, principiile hermeneutice generale. În relația intertextuală raporturile *nu* sunt de subordonare, pentru că cele două sau mai multe sisteme de semne

intrate în același spațiu cultural pur și simplu coexistă grație raporturilor biunivoce. Intertextualitatea revelează astfel comunicarea simultană sau paradigmatică a sistemelor de semne.

Dacă ne retragem un pas din teoria intertextuală înțelegem aproape spontan că orice spațiu mental și orice spațiu cultural este un intertext, că trăim... intertextual, că lumea însăși e un infinit intertext, așa cum postmodernii au demonstrat-o deja. Mentalitatea, fie ea socială, economică, religioasă sau politică, estetică sau familială acționează ca o structură intertextuală dinamică. Să ne gândim, de pildă, la mentalitatea religioasă a Franței contemporane. Este evidentă „suprapunerea” sau coexistența mai multor sisteme de semne, care nici nu se influențează reciproc, nici nu cedează unor raporturi de subordonare, deși discursul oficializat prin lege, anume antireligiozitatea și laicizarea generalizată a spațiului public, solicită gestionarea intertextului mental colectiv. Societatea franceză, însă, unește astăzi modelul laic antireligios cu religiozitatea catolică și cea protestantă, cu prezența din ce în ce mai vie a modelului religios musulman, prin comunitățile arabe, cu religiozitatea iudaică și cea ecumenică și, nu în ultimul rând, cu modelele religioase mai restrânse, dar active, ale budismului, ale ortodoxiei etc. într-un singur oraș, cum este Marsilia sau Paris, toate aceste sisteme de semne sunt prezente și se manifestă în spațiul public, fiecare individ și fiecare grup social putând veni în contact cu ele simultan, indiferent de orientarea religioasă, mai ales datorită mijloacelor de comunicare actuale. Această realitate intertextuală scoate în evidență, în egală

măsură, atât compatibilitatea, cât și incompatibilitatea sistemelor de gândire și reprezentare a religiosului, fiecare individ sau grup fiind liber să aleagă. Cu siguranță, foarte mulți, dacă nu cei mai muti francezi cunosc cel puțin două dintre aceste sisteme de semne și practică un zig-zag mental complicat, dar absolut normal, în viața de zi cu zi, printre mesajele și tiparele comportamentale indicate de un sistem sau altul țară să abdice de la nici unul definitiv. Ar fi deci incorect să spunem că statul laic francez se suprapune cu Franța mentalităților care este și laică, și religioasă în multe feluri, cum este și antireligioasă, de aici rezultând o mentalitate religioasă tolerantă, comprehensivă și în același timp echidistantă. Nu există nici un fel de persecuție religioasă în Franța, cum nu există nici posibilitatea confiscării religioase a spațiului public, datorită unei politici „intertextuale” de administrare a religiosului.

Interesant este că, independent de teoriile intertextualității, psihosociologul Serge Moscovici lansează ipoteza *polifaziei cognitive*, care nu face decât să confirme și să întărească științific suprapunerea formelor de gândire și interacțiunea lor simultană: „...oamenii sunt în realitate în măsură să utilizeze diferite moduri de gândire și reprezentări diferite, în funcție de grupul particular căruia îi aparțin, de contextul în care se află în acel moment.

[.....] în primul rând, indivizii nu sunt monofazici, capabili doar de un unic mod privilegiat

de gândire... Pe scurt, polifazia cognitivă, diversitatea formelor gândirii constituie norma, iar nu excepția.”⁶

Adeseori impunerea mentalității politico-economice de tip european declanșează în țările culturii islamice, de pildă, revigorarea mentalităților socio-religioase autohtone, ca reacție intertextuală de incompatibilitate violentă.

În esență, teoria polifaziei cognitive are un mesaj foarte optimist. În ciuda globali zării accelerate a formelor culturale de tip euro-american, ele nu vor elimina toate celelalte sisteme culturale, ci vor coexista cu cel puțin o parte dintre acestea. Pe de altă parte, chiar în interiorul Uniunii Europene fiecare grup etnic va conserva tipuri de comunicare, realități socioculturale proprii, reprezentări și psihologii colective specifice. Interculturalitatea europeană presupune diversitate, nu numai integrare într-un model comun.

Există și alte poziții constructive legale de intertextualitate. I.P. Culianu modifică și în același timp lărgeste aplicabilitatea conceptului. Pentru Culianu intertextualitatea este un fenomen mental care înseamnă *transmitere* și care se folosește mai mult de „texte” nescrise decât de texte scrise: „Toate experiențele precedente par să fie convergente și să influențeze profund ceea ce considerăm a fi o experiență nouă, proaspătă. Această convergență se produce îndeosebi sub pragul conștiinței și presupune

⁶ Serge Moscovici, *Addenda în Urmele timpului. Iluzii românești, confirmări europene*, Serge Moscovici în dialog cu Adrian Neculau, Editura Polirom, Iași, 2002, pp. 182-183.

o sinteză mentală a mai multor elemente, o prelucrarea activă a noului eveniment, care nu este o simplă repetare a ceva din trecut. [...] ...istoricii trag concluzia că transmiterea se bazează pe texte. Ei ar fi surprinși să afle că explicația este una mai simplă, neexplorată de metodele lor: oamenii gândesc, și dacă au un model pentru gândirea lor, ei dau naștere la idei predictibile dintru început.”⁷ .

I.-P. Culianu respinge ipoteza că transmiterea informațiilor, a cognițiilor se poate face genetic, la fel cum se opune ideii că înconștientul colectiv ar avea o bază cognitivă, asigurând transmiterea sistemelor de semne prin intermediul a ceea ce teoria elaborată de Cari Gustav Jung numește arhetip. Explicația transmiterii sistemelor de semne se găsește, după Culianu, *numai* în tradiția culturală. Perpetuarea acelorași credințe, a acelorași moduri de gândire a morții, a vieții, a divinității, a acelorași comportamente și practici ritualice, pe arii extinse culturale și de-a lungul a mii de ani a fost posibilă deoarece nu depinde de transmiterea integrală a seturilor de norme și idei. Ipoteza lui Culianu este că „...un simplu set de reguli ar genera rezultate similare în mințile oamenilor pe o perioadă de timp virtual infinită.”⁸ .

Ader la ipoteza lui Culianu și o văd acționând mult dincolo de transmiterea practicilor religioase și a credințelor. Intertextualitatea dobândește astfel, în mod nesperat, un caracter sintagmatic și o puternică

⁷ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Xemira, București, 1994, p. 40.

⁸ Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 41

dimensiune istorică. Se explică astfel cum, iară o educație sistematică, iară texte scrise, în pofida războaielor, a conflictelor de lungă durată, dincolo de ruperi socio-istorice majore, transmiterea unui set minimal de reguli (cât privește familia, relațiile dintre individ și grup, dintre grup și lider, raporturile dintre propria lume și lumea celorlalți, apoi organizarea socială, administrarea spațiului, relația cu natura, cu timpul, cu moartea etc), a asigurat până astăzi continuitatea și rigida conservare a unui *pattern* moștenit de popoarele europene din lumea greco-romana și apoi din implicarea modelului iudeo-creștin, dar și din influența majoră a culturilor germanice în sinteza Evului Mediu. Înțelegem în felul acesta cum a fost posibil ca etnii realmente diverse și numeroase din spațiul european, cu psihologii extrem de diferite, cu parcursuri istorice adeseori divergente, să creeze realități socio-culturale înrudite și mai ales să transforme societățile proprii după reguli structurale comune, dând naștere mereu la contexte culturale similare. Explicația stă în natura intertextuală a procesului istoric și cultural: normele ordonatoare ale fiecărui act de cunoaștere au acționat pe tot spațiul romanizat, ulterior creștinat, și s-au transformat foarte lent, urmând trasee asemănătoare până la identitate, într-o țară europeană sau în alta, chiar atunci când între ele, secole întregi, nu existau decât forme nesemnificative de comunicare. Modelul dialogului socratic, dar și regula separării lumilor („cine nu e ca noi, e barbar, păgân etc....”); imperialismul asimilaționist de tip roman, dar și toleranța creștină unită cu radicalismul religios de tip iudaic; cultul

libertății individului și cultul rațiunii socializante, omul ca măsură a tuturor lucrurilor făcute de Dumnezeu și încrederea în supunerea prin cunoaștere a naturii sunt numai câteva dintre normele structurale care au produs și produc realități europene diverse și mentalități asemănătoare, prin intermediul sistemelor de semne socio-culturale aflate în complicitatea specifică relațiilor intertextuale. Reprezentările sociale se asociază, colaborează, se intersectează. Orice segment de realitate mentală, orice secvență de realitatea socială este rezultanta intersectării unui număr de voci și a unor multiple intervenții „textuale” a subiecților individuali și a subiecților sociali, combinate într-un spațiu semantic unificat. Mentalitățile europene contemporane sunt rezultatul colaborării vocilor a nenumărate vârste storice și tot atâtor lumi dispărute, dar încă prezente, prin reprezentare, gândire, idee, principiu.

Gândirea comparativă

Gândirea comparativă este obligatorie în studiul și descrierea mentalităților. Rămâne un fapt mereu valabil: luăm act de propria noastră identitate, aflăm specificul felului nostru de a fi numai când descoperim alteritatea. Conștiința Sinelui nu există în afara prezenței Alter-ului. Ne cunoaștem, așadar, pe noi înșine prin Celălalt. Iar comparația dintre doi indivizi, dintre mai multe grupuri sociale, dintre popoare și țări pornește de la o operație fundamentală: stabilirea diferențelor și a similitudinilor. Se declanșează astfel un proces de legitimare prin opoziție și complementaritate a teritoriului real și mental propriu, față în față cu teritoriile celorlalți. Raporturile dintre termenii intrați în comparație se clarifică, prin negociere analitică, inițiind comunicarea și schimbul de informații. Știm, prin urmare, *cum* suntem, atunci când ne lămurim cum sunt ceilalți. Mentalitatea românească își arată figura reală, netrucată, atunci când o comparăm cu mentalitățile altor popoare europene sau neeuropene. Cunoașterea însăși este imposibilă în afara comparației. Dar poate cel mai important lucru este că gândirea comparativă dezvoltă simțul critic, construind astfel o solidă conștiință de sine. Nici o națiune nu mai poate exista

astăzi în afara celorlalte. Interdependența europeană se circumscrie unei presante interdependențe globale.

În cercetarea mentalităților, sociologii și antropologii, istoricii și politologii lucrează curent cu perspectiva comparativă deoarece ea face posibilă evidențierea originalității contextelor naționale, degajarea, în același timp, a unor constante socioculturale, legi tendențiale, variabile cu semnificații universală. Comparația internațională permite clasificarea fenomenelor politice, ierarhizarea lor, demonstrarea mecanismelor care le provoacă. Sociologia politică comparativă, ca și antropologia sau psihosociologia comparativă sunt discipline relativ tinere, uzând de metode și concepte interdisciplinare. Dar orice analiză comparativă procedează la definirea termenilor comparației, la selectarea liniilor tematice, la înfruntarea subiecților, la formularea ipotezelor, prin operaționalizarea conceptelor și delimitarea sectorială și spațială a unui câmp optim de lucru. Orientând cercetarea prin gândirea comparativă se poate ajunge la identificarea unor modele și tipologii funcționale, se poate deschide calea spre o filosofie a istoriei și o hermeneutică a mentalităților. Comparația între națiuni, etnii și țări întregi presupune, însă, în științele sociale și numeroase riscuri, în ciuda unui schelet conceptual articulat. Comparatistul nu se bucură de siguranța adevărurilor infailibile, ci numai de libertatea limitată la ipoteze credibile. Confruntată cu diversitatea contextelor istorice și naționale, cu varietatea mișcărilor socio-politice contemporane, gândirea comparativă e obligată să se bazeze pe abstracțiuni și pe concepte generale. Decantarea

multiplelor reprezentări sociale și a raporturilor intertextuale dintre acestea conduce spre răspunsuri adeseori schematice, în care mai importantă decât nuanțarea analizei este relevarea formelor dominante de gândire și de construire a realității.

Pe de altă parte, gândirea comparativă a demonstrat de multe ori că cele mai subtile studii despre mentalitatea unui popor sau despre mecanismele socio-economice ale unei țări sunt realizate de un „străin”, prin urmare de un observator situat la o distanță suficient de obiectivă față de spațiul cultural supus cercetării. S-a spus că francezii sunt mai perspicace în a-i observa pe englezi, iar englezii înțeleg just fenomenele societății americane sau italiene, că cele mai bune analize ale comportamentului rusesc sunt făcute de occidentali etc.

Câteva exemple. Francezul Tocqueville publică primul volum din *La Démocratie en Amérique* în 1835, iar Marchizul de Custine, un alt francez, scrie *Lettres de Russie*, apărute în 1843. Cele două cărți au schimbat imaginea Americii și a Rusiei, despre care nu se mai vorbește niciodată ca înainte. Marchizul de Custine a prevăzut cu tulburătoare detalii, aproape cu un secol înainte, revoluția bolșevică și înfruntarea Europei cu despotismul rusesc. Tocqueville vorbește la fel de vizionar despre destinul istoric pe care americanii îl promit deja la începutul secolului al XIX-lea.

Spre jumătatea secolului trecut, un francez, André Siegfried, descoperă că mentalitatea clasei britanice conducătoare ar putea crea o *Crise Britannique au X^e siècle*. James Bryce, un englez, arată, în *The American Commonwealth*, cum sistemul de selecție a

candidaților pentru președenția Statelor Unite exclude participarea liderilor celor mai talentați. Americanul Edward Bon li el d a consemnat de-a lungul unei călătorii în sudul Italiei comportamentul social neîncrezător în puterea centrală, iar sociologii italieni au confirmat apoi analiza. Mult înainte, în secolul al XVIII-lea, Montesquieu, Voltaire și Diderot descoperă dincolo de Canalul Mânecii un regim politic pe care-l vor opune absolutismului monarhic francez. Exemplele pot să continue nenumărate. Mai târziu, antropologii încep să sistematizeze și să generalizeze comparația marilor comunități sociale. Fiecare ieșire în afara rropriei țări poate avea efectul unei revelații. Schimbarea revoluționară a societății japoneze n-ar fi existat fără descoperirea lumii occidentale. A observa vitalitatea unei alte civilizații, edificată pe alte idei, alte modele de comportament conduce individul și societatea spre conștientizarea pluralității valorilor, structurilor și sistemelor din care se compune lumea.

Gândirea socială comparativă ne eliberează de etnocentrism. Numai deschiderea către alte culturi previne conștiința asupra unei posibile ocluziuni intelectuale, datorată izolării în câmpul propriului model cultural, și vindecă gândirea de prejudecăți, de naționalism, de xenofobie, de schematisme mentale contraproductive.

Europa de nord-vest a produs istoric o ordine socio-politică și un sistem religios bazat pe individualismul capitalist și secularism, pe rolul aparte al claselor de mijloc, pe dezvoltarea liberalismului și a pluralismului intereselor de grup, pe primatul legii în fața voinței discreționare a persoanei care deține

puterea. Modelul dezvoltat în nord-vestul Europei este în a doua jumătate a secolului XX o alternativă socio-istorică la care au aderat cele mai multe țări din restul Europei, proces din care a rezultat în timp Uniunea Europeană. Motivația acestei opțiuni este pe cât de simplă, pe atât de temeinică: pragmatica comparativă a avantajelor și dezavantajelor modelului occidental, prin raportare la alte alternative, arată clar superioritatea lui istorică și adecvarea, pe de altă parte, la orizontul de aspirații colective propriu tuturor societăților europene.

III

Sursele și mecanismele mentalităților

Mentalitatea, un produs al minții

„...istoria intelectuală a omenirii nu este decât jocul minții umane cu ea însăși și nici nu poate să fie altceva. Interacțiunea dintre minte și lume produce simboluri. Dar și aplicarea minții asupra ei înseși și asupra propriilor ei posibilități produce simboluri, iar acestea sunt mai durabile decât celelalte.”⁹.

Înțelegerea mentalității oricărui popor a reprezentat dintotdeauna o mare provocare pentru istorici și filozofi, dacă ne uităm în trecut. Iar dacă ne întoarcem în prezent, analiza și descrierea mentalităților individuale și de grup, fie ele europene sau neeuropene, reprezintă un test de maximă abilitate științifică la care se supun mici armate de sociologi,

⁹ Ioan Petru Culianu, *Jocurile minții. Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, Ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi, Studiu introductiv de Sorin Antohi, Polirom, 2002.

psihosociologi și antropologi, etnologi și semioticieni, politologi angajați cu toții în a dezvolta fotografia cea mai aproape de adevăr a spațiilor mentale colective. Obiectivul nu e deloc ușor de atins și răspunsurile, chiar dacă științifice, se mulțumesc a fi ipoteze incomplete, dar legitime. Explicația stă în natura – pe cât de volatilă, pe atât de reală – a *minții*¹⁰. Mentalitatea este un produs al minții; locuiește, s-ar putea zice, în spațiul mental (transformându-se, prin urmare, într-un atribut fundamental al acestuia) și se exprimă mai ales cu mijloacele oferite de natura minții.

Ce este *mintea*? Întrebarea, tot mai des pusă, se naște la fel de tulburător de fiecare dată și se asociază cu altele două, și mai incomode: *ce* este și *unde* se află *spațiul mental*? Științele cognitive nu reușesc încă să dea răspunsuri clare și mulțumitoare acestor întrebări fundamentale. Ioan Petru Culianu, istoric al religiilor și antropolog cu o viziune revoluționară în cercetarea *spațiului mental*, avertizează: „Localizarea și proprietățile „spațiului mental” sunt probabil cele mai provocatoare enigme cu care au fost confrunțați

¹⁰ Etimologia cuvântului e simplă: *minte* provine din latinescul *mens*, *-tis*. *Minte* înseamnă facultatea de a gândi, de a judeca, de a înțelege, dar și rațiune, gând, cuget, imaginație, fantezie sau memorie. Mai poate însemna judecată sănătoasă, mod just de a raționa, înțelepciune, chibzuință (DEX, 1984). Doar simpla înșiruire a acestor explicații date *minții* arată natura ei complexă și controversată. Termenul *mentalitate* (din fr. *mentalité*) se înscrie în aceeași paradigmă și desemnează un atribut al *minții*: felul particular de a gândi al unui individ sau al unei colectivități (DEX, 1984); moduri de a acționa, de a gândi ale unui individ; habitudini intelectuale, credințe, comportamente caracteristice unui grup (Larousse, 1990, trad.n.).

oamenii din cele mai vechi timpuri; și, după ce două întunecate secole de pozitivism au încercat să le explice ca fiind fictive, ele au revenit mai în forță ca oricând, o dată cu apariția ciberneticii și a ordonatoarelor.”¹¹

Mintea este locul unde se dezvoltă rațiunea, judecata, dar și imaginația, memoria și visele. Încă din copilărie învățăm să distingem între *spațiul fizic*, al obiectelor și evenimentelor reale, și *spațiul mental*, pe care îl vedem locuit mai ales de imaginarul nostru. Lumea fizică, moleculară, atomică și, de o vreme, cuantică, reprezintă pentru noi creuzetul realității. În complementaritate, rezervăm spațiului mental

¹¹ Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Editura Nemira, București, 1994, traducere de Gabriela și Andrei Oișteanu, Prefață și Note de Andrei Oișteanu, p. 36.

În același capitol introductiv, Ioan Petru Culianu este foarte critic la adresa teoriilor psihanalitice pe care se bazează în mare măsură cunoașterea mentalului în secolul XX: „Toate explicațiile – fie că se referă la reprimarea dorințelor și impulsurilor sexuale personale, fie că se referă la inconștientul colectiv – sunt controversate, deoarece sunt bazate pe ipoteze care nu pot fi verificate și, până la urmă, sunt inadecvate pentru că ignoră complet problema: ce este mintea. Toate discuțiile vagi despre „inconștient” și „psihic” pe care ni le-a oferit psihanaliza sunt echivalentul modern al ritualurilor șamanice sau al călătoriilor prin aer, pe o coadă de mătură, ale vrăjitoarelor. În toate cazurile de acest fel avem ie-a face cu procedee și interpretări profesionale, valabile în măsura în care împărtășim premisele șamanului sau al vrăjitoarei. Valabilitatea universală a explicațiilor lor este însă foarte discutabilă. De exemplu, nu putem înțelege cu adevărat ce sunt visele, dacă nu putem răspunde la întrebări fundamentale, cum ar fi: unde au loc visele și viziunile, din ce sunt formate visele și altele asemenea.” (p. 36-37).

statutul de laborator al subiectivității și-i dăm un administrator: gândirea. Separarea dintre cele două lumi este clară, la fel ca și necesitatea obligatorie de a le distinge. Categoriile cunoașterii, proprii civilizației europene occidentale, reflectă această diferențiere prin opoziții ca exterioritate *versus* interioritate, obiectiv *versus* subiectiv, real *versus* imaginar, istorie *versus* mit, fapte verificate *versus* ipoteze, realitate *versus* ficțiune. Coexistența celor două lumi este posibilă tocmai datorită acestei diferențieri complementare, iar cei care nu reușesc să facă diferența între cele două lumi sunt considerați disfuncționali și tratați ca atare. Atitudinea față de orice aspect al lumii fizice îmbogățește permanent lumea ideilor și a subiectivității – *spațiul mental*.

Mentalitatea este rezultanta unui proces psihosocial obiectiv, bazat pe *schimb* și *negociere*. E vorba de schimbul de informații dintre individ – societate și de negocierea consensului individ *versus* societate, tradus în *norme* – religioase, economice, sociale, politice, dar și științifice, filozofice, artistice, Norma definește gândirea și cunoașterea rațională în cultura occidentală încă din Grecia antică, conform principiului non-contradicției. Omul occidental nu rebuie să se autocontrazică în actele sale raționale¹². Dacă încalcă această normă, devine irațional. Așa s-a constituit modelul cultural occidental până spre finele

¹² „Gândirea primitivă a fost definită uneori de faptul că își contrazice propriile afirmații, ceea ce este cam același lucru cu inconștientul și cu visul.” (Serge Moscovici în *Addenda din Urmele timpului. Iluzii românești și confirmări europene*, Polirom2002, p. 187).

secolului XIX, când descoperirile științifice, teoria relativității și psihanaliza freudiană, dar și noile viziuni filozofice post-nietzscheene introduc o altă normă: principiul probabilității, care legitimează în cunoaștere ipoteza, substitut al adevărilor incontestabile din gândirea europeană anterioară secolului XX. Despre modul de funcționare a acestui angrenaj european om - societate, în timpul procesului de configurare a mentalității, vom vorbi pe larg în capitolele următoare.

Forțele participante la procesul de coagulare identitară a mentalității sunt multiple și interdependente, iar rolul sau importanța superioară a uneia față de alta este greu de stabilit. În convergența lor se nasc reprezentările spațiului real, interpretările și evaluările date de individ lumii dinafară lui, reacțiile diverse în continuumul vast al comunicării om-lume. Orice atitudine, voluntară sau involuntară este un răspuns dat realității. Simpla noastră prezență în lume, locuirea și parcurgerea spațiului fizic ne implică ireversibil într-o *relație* cu lumea. Realitatea este mai ales un inepuizabil teritoriu al interogațiilor. În această *pădure de întrebări* fiecare individ își dă propriile răspunsuri și ele compun pas cu pas traseul său existențial, în care orice răspuns anterior condiționează și le anticipează parțial pe toate celelalte care urmează a fi date. E vorba de un determinism subiectiv, în desfășurarea căruia se depozitează strat cu strat tocmai mentalitatea recognoscibilă a individului, aceea care dă măsura identității lui ireductibile. Fiecare răspuns dat întrebărilor cu care viața reală îl întâmpină pe individ înseamnă *inventarea*

unui *sens* sau *alegerea* unui *sens* între mai multe posibile. În felul acesta, *pădurea de întrebări* se metamorfozează într-o „*pădure de simboluri*”, *lumea existentă* e îmblânzită și transformată în *lumea cunoscută*.

Natura răspunsurilor și implicit a sensurilor cu care individul populează atât spațiul real în care evoluează, cât și spațiul mental propriu, depinde, așadar, de două câmpuri de forțe, *externe* și *interne*, aflate într-o permanentă negociere sau alteori într-un conflict deschis. În prim-plan se profilează actorii înșiși ai lumii reale: *societatea* și *natura*. Realitatea exterioară nu este nicidecum un spațiu pasiv în dezvoltarea mentalității individuale. Formele realității sociale și ale realității naturale condiționează împreună mentalitatea, iar, între ele, formele de condiționare, de limitare sau de deschidere, reprezintă o parte importantă a istoriei umane. Constrângerile și provocările venite din spațiul extern individului sunt preluate de câmpul forțelor interne, insuficient definit și înțeles până astăzi. Dacă protagoniștii lumii reale sunt ușor de identificat pentru că se supun verificării și descrierii, forțele interne sunt adeseori chiar greu de numit, au o consistență relativă, fluidă, care rezistă oricărei încercări de a le releva profilul ultim. Astfel, prin forțe interne înțelegem conștiință și inconștient, moștenire genetică sau temperament, dorințe și aspirații, predispoziții etc. Psihanaliza ne seduce cu îngrămădirea tuturor forțelor interne sub umbrela parcă prea încăpătoare a *eului*, divizat în mai multe zone, dintre care inconștientul și subconștientul își dispută autoritatea oarecum represivă asupra

individului. Psihanaliza a și promis să rezolve toată problematica spațiului mental și să ne spună, în sfârșit, ce este mintea. Evident, instrumentele furnizate de psihanaliză în interpretarea teritoriului mental rămân valoroase și cu o valabilitate punctuală, dar după un secol de psihanaliză, este clar pentru mai toată lumea că mecanismele mentale, protoplasma spațiului mental și dinamica mentalităților, exprimată în reprezentarea oricăror forme de realitate, depășește puterea de înglobare a psihanalizei și limbajul ei, mult prea sărac pentru o lume atât de bogată ca cea a minții.

Înainte de psihanaliză, filozofia modernă polarizează câmpul forțelor interne între *conștiință* și *irațional* și introducere în joc o fantomă alunecoasă: umbra tutelară a *sinelui*. Se produce astfel focalizarea celei de-a treia surse de presiune asupra individului, alături de natură și societate: *existența*. Filozofii premoderni, de la Socrate la Kant, au preferat, ca și misticii, opoziția dintre *spirit* și *corp* (cu varianta suflet *versus* corp) sau dintre *spirit* și *materie*, traducând comunicarea dintre universul mental și cel fizic printr-o *luptă a contrariilor*, din care rezultă și în timpul căreia se definește ființa umană.

S-ar deduce din tot ce am spus, că distincția dintre spațiul mental și spațiul fizic, prin urmare diferența dintre ceea ce numim curent *lume interioară* și *lume exterioară* este clară și definitivă și că, așa cum nu ne îndoim de natura lor diferită, tot așa nu am avea motive să ne îndoim de *realitatea* lor diferită. Raporturile dintre cele două lumi nu sunt însă nicidecum domesticite în adevăruri definitive. Observăm chiar și astăzi că spațiul mental are mai

degrabă statutul de *lume ficțională* sau de *lume paralelă* cu *realitatea reală*. Lumea interioară ar fi sinonimă cu închipuirea, imaginația, cu iluzia. De aceea lumea interioară e adeseori asociată sau chiar confundată abuziv cu lumile ficționale din mitologie, din literatură, mai nou din teritoriul culturii virtuale. Se naște întrebarea: este sau nu adevărată lumea interioară? Spațiul mental există cu adevărat? Și dacă există, de ce este numit *ireal*? Întâlnim chiar în discursurile științifice contemporane formulări de genul *spațiul mental fictiv*. Cu toate acestea, de spațiul mental se ocupă din ce în ce mai mult o filozofie a mentalului, destul de recentă, care se asociază în cercetări cu psihologia cognitivă și uneori cu neurofiziologia.

Dreapta măsură între *irealitatea* și *realitatea* spațiului mental nu a fost încă găsită în științele cognitive. Dar ceea ce știm cu siguranță că există este tocmai *mentalitatea*, pentru că ea produce *reprezentare* și *atitudine*, iar prin aceste instrumente omul intervine în lumea exterioară, inventează și re-inventează spațiile reale din care se naște perpetuu societatea și *lumea cunoscută*. Fluxul mentalităților dirijează procesul de obiectivare a proiecțiilor mentale subiective în chiar *spațiile reale* ce compun diversitatea orașelor și a lumilor rurale, toată civilizația materială și structurile sociale, interferența dintre om și natură. Este timpul, cu siguranță, să ne obișnuim cu ideea că spațiul mental nu este o irealitate, ci este o *altfel* de realitate decât cea fizică. Mai mult, interdependența dintre minte și lumea fizică este de netăgăduit. Mai întâi filozofia și apoi fizica einsteiniană, științele

biologice, au demonstrat că una fără alta nu pot exista. Apariția culturii virtuale și a *cyberspace-ului* ne ajută să parcurgem o mutație necesară de... mentalitate: „...lumea din afara noastră și cea dinăuntrul nostru nu sunt cu adevărat paralele, crede Ioan Petru Culianu, și asta nu numai pentru că interferează una cu cealaltă în multe feluri, dar și pentru că nici măcar nu putem fi siguri unde se termină una și unde începe cealaltă. înseamnă aceasta că, în fapt, ele își împart un același spațiu?”¹³

Interogația lui Culianu vine în continuarea unei întregi tradiții din filozofia occidentală, de dinainte și de după Descartes, a problematizării curioasei relații dintre lumea subiectivă și lumea obiectivă. Dacă simțul comun tinde în mod natural să pună la îndoială realitatea spațiilor mentale, adeseori filozofii s-au întrebat, dimpotrivă, cât de mult ne putem încrede în existența și adevărul lumii fizice. O parte dintre filozofi au ajuns la concluzia radicală că lumea dinafară noastră este un pur construct mental al percepției. În asemenea condiții, așa-numita „lume obiectivă” ar fi rezultatul conjugat al convențiilor create și structurate de organele noastre de percepție. Schopenhauer a dictat scurt: „Lumea este reprezentarea mea.”¹⁴ Dar poate cea mai cunoscută

¹³ Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, Traducere de Emilia Dolcu, Viorel Dumitrașcu, Gheorghe Puiu, Editura Moldova, Vol.I, p. 15. Schopenhauer spune că omul „...deține întreaga certitudine că nu cunoaște nici un soare, nici un pământ; el știe, într-un cuvânt, că lumea de care este înconjurat nu există

viziune este cea a lui Platon din *Republica*, sintetizată în cunoscuta analogie cu peștera, care pornește de la existența a două principii, dintre care „...unul domnește peste ordinul și domeniul inteligibil, celălalt peste cel vizibil.”¹⁵

În *Partea a III-a a Republicii* Socrate arată cum reprezentarea mentală operează ca mediator între inteligibil și vizibil, hotărând de fapt gradul de realitate a fiecăruia și privilegiind imaginea mentală în fața obiectului, în sensul că prioritar imaginea este mai importantă, deci mai *adevărată* decât obiectul însuși: „Atunci știi și că ei [geometrii, aritmeticienii] se folosesc de figuri vizibile și că discută despre ele, fără însă a raționa asupra lor, ci, în fapt, asupra acelor entități cu care figurile doar seamănă: în vederea pătratului însuși și a diagonalei lui discută și nu în vederea figurii pe care o desenează; și la fel procedează și în celelalte cazuri. Ei se folosesc de figurile pe care le alcătuiesc și le desenează – figuri ce au imagini în apă și umbre – dar se folosesc de aceste figuri în calitate de imagini la rândul lor, căutând să vadă acele realități ele însele, care nu ar putea fi altfel văzute decât prin intermediul rațiunii”. Și apoi rezumă: „Am spus că sufletul este nevoit să cerceteze în această diviziune a inteligibilului, cu ajutorul „postulatelor”. El nu se îndreaptă către principiu, deoarece nu poate să se înalțe dincolo de postulat; el

decât ca reprezentare în raportul său cu o ființă care percepe, care este omul însuși.”

¹⁵ Platon, *Opere V, Republica*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1986, Traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, p. 309.

utilizează drept imagini chiar obiectele imitate de către altele inferioare lor, folosindu-se de aceste imagini drept entități ce se impun opiniei cu claritate și greutate, pentru cunoașterea celorlalte realități supraordonate.”¹⁶

Prioritatea imaginii în fața obiectului rezultă, iată, din faptul că imaginea mentală este mai aproape de „realitățile supraordonate”, de lumea Ideilor platoniciene, singura realitate obiectivă imposibil de manipulat prin simțuri; obiectul, dimpotrivă, ar fi cel mai puțin real, pentru că el este numai rodul modului în care simțurile noastre amăgitoare ne transmit lumea dinafară noastră.

Nu este nevoie să fim adepții entuziaști ai ipotezelor platoniciene ca să admitem *realitatea mentală* și să-i înțelegem rolul nuclear în mișcarea spațio-temporală a individului și a comunităților. Filozofii însă ne fac mai sensibili la puterea minții asupra realității și ne obligă să ne întrebăm dacă nu cumva *orice* tip de realitate este un produs la a cărui naștere mintea participă și pe care îl influențează continuu, inclusiv administrându-l după norme doar fragmentar accesibile cunoașterii actuale. Mentalitatea însăși, ca produs direct al minții, este un *set de norme* complicat stratificate, aflate într-un fel de mișcare tectonică greu vizibilă, dar unde este principial posibil oricând un cutremur sau un vulcan, adică o rupere de structură sau o schimbare revoluționară.

În edificarea dinăuntru individului a mentalității rolul cel mai important îl are *cunoașterea*,

¹⁶ Platon, *op. cit.*, p. 311.

deoarece ea antrenează și dezvoltă gândirea, naște conștiința individuală. Mentalitate înafara cunoașterii nu există. Oricărei mentalități de grup îi corespunde un anumit tip de cunoaștere, deoarece mentalitatea presupune tocmai procesarea unui câmp de informații, supuse selecției, asimilării prin reprezentările sociale, apoi normării analitice. Iar tipul de cunoaștere dă și conținutul mentalității, *pattern-ul* ei ireductibil. De pildă, dacă mentalitatea europeană modernă se bazează autoritar pe cunoașterea rațională, inclusiv pe raționalizarea și înglobarea iraționalului, mentalitatea arhaică, evidentă în societățile primitive, dar și în societățile tradiționale, se bazează primordial pe cunoașterea irațională, manifestă în comunicarea mistică, în cultura mitului și a visului, în riturile și tehnicile divinatorii. Culturile arhaice africane sunt rodul unei gândiri totemice, care vine din credință necondiționată, fără să explice fenomenele, ci investindu-le cu semnificațiile dictate de reprezentările mitice. Și astăzi africanii subsaharieni trăiesc într-o lume radical diferită de cea europeană, unde cei morți nu pleacă niciodată definitiv dintre cei vii, ei se transformă numai în strămoși, unind lumea vizibilă cu „lumea de dincolo”, într-o coexistență absolut naturală, evidentă în practicile vieții cotidiene. O asemenea mentalitate este inaccesibilă europeanului. Culturile europene occidentale își primesc energia dintr-o gândire rațională, formată în cultul logicii și al explicării cauzalității fenomenelor. Dacă există un mit central mentalității europene actuale, el ar fi tocmai acela al

rațiunii individuale capabilă să dispună de realitate, până la control și modelare în beneficiul propriu.

Cunoașterea rațională are forme multiple în cultura europeană. Cunoașterea științifică, cunoașterea filozofică și cunoașterea practică, ca zone predilecte ale raționalului, nu exclud cunoașterea mistică sau cea artistică, ci admit față de acestea o relație de complementaritate, uneori activă, alteori suspicios-tolerantă. Mentalitatea, ca fenomen psihosocial, rezultă, la acest nivel, mai ales din schimburile de informații care se petrec între cunoașterea științifică și cunoașterea specifică simțului comun, din modul în care se alimentează una pe alta, se opun una alteia sau pur și simplu se exclud. Când judecăm cunoașterea științifică, observăm că ea aparține universului reificat, care se angajează să explice sistematic lumea, imparțial și independent de subiectul uman, fiindcă se sprijină pe ceea ce se consideră a fi realitate pură. Cunoașterea simțului comun e profund diferită, deoarece aparține universului de tip consensual, structurat în funcție de reacția subiectului uman la informație, pe baza principiului negocierii și al acceptării reciproce. Iar gândirea simțului comun nu este nicidecum la fel de sistematică ca și cea științifică; se bazează pe memoria colectivă și pe consens, ea construind, de fapt, mentalitățile de grup. Simțul comun este interesat atât de elementele materiale ale realității imediate, cât și de interogațiile speculative, întrebările metafizice de felul „Există Dumnezeu? Cine sunt? De unde vin? Încotro mă îndrept? Care este originea universului” se asociază firesc în mintea cetățeanului anonim din

societățile europene actuale cu întrebările directe: „În ce fel de stat trăiesc? Cum funcționează legea? Cine îmi face dreptate? Cu cine votez? Cine mă reprezintă? Cum merge economia? Care este piața locurilor de muncă?...”

Psihosociologul Serge Moscovici este unul dintre cei care pledează pentru reabilitarea simțului comun, arătând că reprezentările produse de gândirea comună sunt la fel de raționale ca oricare altele¹⁷. În *The Phenomenon of Social Representation* (1984) Moscovici studiază calea de la știință la simțul comun. Ipoteza sa poate fi considerată provocatoare, dar ea deschide o nouă perspectivă asupra mutațiilor din mentalitățile europene actuale. Moscovici spune că, inițial, știința se baza pe simțul comun; progresiv, însă, ea a transformat simțul comun într-un teritoriu ceva mai puțin comun.

Astăzi, putem spune că simțul comun înseamnă știința adusă la cunoștința tuturor. Astfel, omul european contemporan își dobândește mentalitatea politică și mentalitatea economică, comportamentul

¹⁷ „...am încercat să reabilitez cunoașterea comună; ea se fundamentează pe experiența noastră cotidiană, pe limbajul uzual și pe practicile zilnice. Dar în realitate reacționez față de o idee fundamentală ...și anume că „le peuple ne pense pas”, adică nu toți oamenii sunt capabili să gândească rațional, ci numai intelectualii. Copilăria și adolescența mea au fost marcate de regimul fascist, astfel încât cineva ar putea afirma că, dimpotrivă, intelectualii nu sunt capabili de gândire rațională, de vreme ce, la mijloc de secol XX, tot ei au fost autorii morali ai unor teorii atât de lipsite de rațiune precum rasismul și nazismul.” (Serge Moscovici, în *Addenda din Urmele timpului. Iluzii românești, confirmări europene*, Poirom, 2002, p. 167)

social și atitudinea filozofico-religioasă, în acord cu noua lume modelată de tehnologie și știință, tocmai extrăgând din zona cunoașterii științifice nu demonstrații și teorii, ci idei generale, explicații, opinii și imagini care populează și restructurează spațiul mental colectiv, definind un nou câmp al cunoașterii comune. Viziunea lui Moscovici merge în aceeași direcție:

„Dacă există un sistem de cunoaștere, se impune întrebarea: cine este subiectul acestei cunoașteri, cum ni-l putem imagina în practică? De exemplu, în psihologia socială recentă el a fost vizualizat ca un amator pasionat de știință, neprofesionist, ca un novice, în comparație cu un expert sau un om de știință sofisticat. Când mi-am început activitatea de cercetare în anii '50, am anticipat o opoziție între cercetătorul profesionist și filosoful amator, cel dintâi venind cu întrebări concrete despre fenomene, iar celălalt punându-și întrebări cu caracter general, despre fenomene specifice, și, în loc să sistematizeze, structurează elementele cunoașterii și informațiile culese în arhive mentale. Astfel, el extrage elemente heteroclite din domeniul științei, de exemplu, și le investește într-un întreg semnificativ care deține o valoare practică pentru el.”¹⁸

¹⁸ Serge Moscovici, *Urmele timpului. Iluzii românești, confirmări europene* (în dialog cu Adrian Neculau), Polirom, 2002, pp.181-182.

Mentalitatea, un produs al *lunii cunoscute*

Ca să analizăm mentalitatea și ca să o cuantificăm în imagini în stare să-i compună amprenta identitară ar trebui să știm *cum* să intrăm în *spațiul mental*, cum să-1 citim și-apoi cum să-1 traducem. Atâta vreme însă cât privim *spațiul mental* ca pe o lume autonomă, nu se poate vorbi astăzi de o parcelare și de o normare științifică a lui universal recunoscută, mai ales după falimentul parțial al psihanalizei și psihologismului. Călătoria „pură” în spațiul mental, independentă total de lumea exterioară, este poate la fel de nebuloasă și de dificilă ca și călătoria în spațiul cosmic. Din fericire, *spațiul mental* este și autonom, dar și dependent de lumea exterioară: „Chiar dacă descriem spațiul nostru mental, cu toată strania sa „substanță mentală”, ca pe un univers complet, existând în paralel cu lumea percepută ca fiind în afara noastră, ambele sunt totuși interdependente, în grade diferite: lumea-exterioară n-ar putea exista fără universul mental care o percepe, iar în schimb universul mental își împrumută imaginile de la percepții. Astfel, cel puțin decorul și scenariul universului mental depinde de structurile reale ale percepției.”¹⁹ Așadar, există o țesătură nposibil de

¹⁹ Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, p. 37.

desfăcut între societate, natură (lumea reală, lumea percepută) și mintea fiecărui om. Dacă nu putem descrie mentalitatea ca și produs al minții situându-ne *numai* în interioritatea ei pură, este posibil în schimb să analizăm mentalitatea ca și *răspuns* al minții la solicitările naturii, ale existenței și societății. Nu putem ști cu precizie *ce* se petrece în mințile oamenilor, dar putem să observăm *cum* acționează și cum reacționează ei la realitate, ca și ansamblu dinamic de stimuli și de condiționări, limite și libertăți, hazard și previzibil. Pe de altă parte, mediul socio-natural influențează și modelează spațiile mentale individuale, le alimentează imaginarul și memoria, poate direcționa tipul de gândire și de acțiune.

Pentru a arăta importanța urzelii dintre minte, natură, existență și societate, ca și mecanism de exprimare a mentalității, vom da un exemplu uimitor. Ryszard Kapuscinski, într-o carte memorabilă despre Africa, povestește și cum s-a născut Liberia de astăzi din grupuri de sclavi negri eliberați de pe plantațiile de bumbac, aduși cu vasele din Statele Unite ale Americii, între 1821-1847. Inițiatorii acestui proiect erau americani liberali albi, motivați de următoarea convingere: reîntoarcerea foștilor sclavi pe pământul african îi va face fericiți pentru că va fi posibilă recuperarea identității pierdute, a identității originare, prin integrarea rapidă în societatea africană arhaică, de unde părinții lor fuseseră răpiți și vânduți la târgurile cu sclavi. Calculul binefăcătorilor albi a fost utopic și reductiv, nesocotind tocmai schimbarea de *mentalitate* care se produsese în comportamentul social al sclavilor eliberați. Odată instalați în proaspăta

Republică Liberia (1847) spațiul lor mental n-a făcut decât să reproducă ceea ce văzuseră și ceea ce înțeleseseră din modelul cultural american: „...în ciuda așteptărilor binefăcătorilor lor, nou-veniții nu sărută pământul regăsit și nu se aruncă în brațele africanilor care locuiesc aici. Acești americano-liberieni cunosc din proprie experiență numai un singur tip de societate – cea sclavagistă, pentru că acesta exista atunci în statele din sudul Americii. Așa că, după întoarcere, prima lor acțiunea pe pământul cel nou va fi crearea unei societăți asemănătoare, numai că acum ei vor fi stăpânii – ei, sclavii de mai ieri, iar sclavii vor fi populațiile găsite aici, pe care le vor asupri, le vor domina. Liberia este o prelungire a ordinii sclavagiste prin voința sclavilor înșiși, care nu vor să lichideze acest sistem nedrept... Este foarte clar că spiritul captiv, atins de experiența sclaviei, ...nu știe să gândească, să-și închipuie o lume liberă, în care toti oamenii ar fi liberi.”²⁰

Iată cum *lumea cunoscută* ordonează și condiționează spațiul mental colectiv, legitimând un anumit tip de mentalitate. De aceea este astăzi atât de dificilă instalarea unui sistem democratic în Irak sau Afganistan. Sistemul se poate dovedi o simplă mașinărie moartă atâta vreme cât mentalitatea de tip democratic, rezultat al istoriei societăților de tip european, *nu* există, pentru că irakienii și afganii aparțin unor modele cultural-istorice profund diferite și nu au cunoscut modelul politic democratic, iar

²⁰ Ryszard Kapscinski, *Abanos*, Paralela 45, 2002, traducere și prefață de Mihai Mitu, pp. 260-261.

opțiunea pentru noul model politic nu le aparține, ci le-a fost impusă. O prognoză asupra evoluției acestui macro-experiment politico-economic este riscantă.

Spațiul mental este o realitate individuală și colectivă în a cărei dinamică subtilă intervine adeseori autoritar structura lumii cunoscute în copilărie și în adolescență, ca factor de reglare a percepțiilor și de motivare a deciziilor și a judecăților de valoare. În acești termeni „lumea cunoscută” este sinonimă cu *modelul cultural originar* pentru un individ, pentru un grup sau pentru o generație. Nevoia de a conserva modelul originar este de obicei mai mare decât tentația de a-l schimba sau de a-l depăși, deoarece el oferă siguranță și satisface nostalgia etern-umană a întoarcerii în trecut, un trecut adeseori mitizat și asociat „paradisurilor pierdute”.

Atunci când *lumea cunoscută* își schimbă brutal fața și devine opresivă față de individ, în termenii specifici totalitarismului, se produce o transformare radicală a spațiului exterior subiectivității care duce automat la „...restrângerea severă a limitelor imaginației și imaginabilului și deci a percepției realului însuși (căci realul și imaginabilul se hrănesc și se îmbogățesc unul din celălalt).”²¹ Observația aparține lui Matei Călinescu și este rezultatul experienței personale trăite în lumea comunistă din România postbelică.

Într-o societate de tip totalitar, cum a fost România între 1948-1990, manipularea percepției

²¹ *Amintiri în dialog*, Matei Călinescu și Ion Vianu, ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 202.

realității se exercită prin interzicerea proiectării obiective, necenzurate a lumii exterioare, fie că e vorba de fenomenul social, de evenimentul politic sau pur și simplu de aparența netrucată a spațiilor urbane și a celor rurale. Astfel, în România comunistă, oamenii învață să vorbească împreună o limbă care *nu* traduce firesc realitatea în imagini credibile, ci o trădează, creând un fel de univers mental paralel, rigidizat, abstract, castrat de energia vieții concrete și mai ales mincinos. Între realitatea reală și realitatea proiectată mental nu mai există corespondență, raporturile ajung să fie disjunctive sau antinomice. De pildă, moș Crăciun era substituit cu moș Gerilă, o invenție pe cât de absurdă, pe atât de grotescă. În casele românilor, prin postul unic de televiziune, în școli și grădinițe, pe 24 decembrie din fiecare an nu venea Crăciunul, ci o sărbătoare a iernii, care elimina conținutul sacru al colindelor, al cutumelor și reținea strict numai partea pitorească a ceea ce s-a numit sec „obiceiuri populare”. Nu era vorba de o laicizare naturală a modelului creștin, produsă de altfel în societățile occidentale, ci de o mutilare organizată a memoriei colective și de implantarea mentală a unui eudo-model cultural, un produs ideologic menit să țină prin forță un comportament social comandat și ntrolat de autorități.

Nu numai memoria religioasă și tradiția erau atacate. Memoria recentă a realității imediate avea parte de același tratament. Atunci când un individ parcurgea cartierele compacte din blocuri identice de beton cenușiu, fără parcuri, cu gunoaiile depozitate neglijent în locuri deschise, cu magazine sau case de cultură reproduse mecanic după același tipar, el,

privitorul, era educat de școală, de presă, chiar de literatură, să vadă în acele spații locuri al împlinirii sociale comune, *locuri bune* și frumoase. Depersonalizarea și urâtenia tristă a spațiilor urbane erau traduse în discursul oficial drept realitate benefică. *Locurile rele* se transformau pur și simplu în locuri bune, prin mecanismul limbajului. Era ca și cum peste retină se așeza o fotografie standard, care opaciza vederea sau chiar o elimina. Individul nu era nici educat, nici încurajat să analizeze spațiile pe care le traversa și în care de obicei trăia, ori să-și imagineze o identitate diferită a acestora, o altă structurare și un conținut *nou* cu care ar fi putut să le încarce. Percepția realității spațiale imediate era blocată mental într-un câmp foarte redus de semnificații, și acelea moarte prin lipsa lor de comunicare *adevărată* cu identitatea reală a spațiului socializat.

Mai mult, dacă înaintăm spre realitatea politică a României comuniste, se degajă rapid un principiu reductiv care ordonează toate relațiile dintre cetățeni și stat: pluralitatea discursurilor politice este eliminată, există un unic discurs politic care acoperă și zona discursurilor sociale, prin desființarea totală a societății civile. Prin urmare, în orice poziție s-ar afla individul cetățean pe harta socio-politică a României comuniste, el va auzi interminabil *același* discurs, multiplicat doar în variante fidele. Spațiul public se golește de voci și tinde să se necrozeze. Percepția unei asemenea realități amorțește ea însăși deoarece e eliminată de o simplă constatare repetitivă.

Față de mașinăria aceasta, parțial sofisticată, de confiscare a realității în scopul exploatării ei

ideologice, cei care au trăit în România comunistă au avut reacții mentale diferite. Cu siguranță, nu a existat nici un individ, nici măcar printre administratorii sistemului, care să-și livreze complet spațiul mental propriu realității inventate de regimul politic. Acceptarea acestei realități, în termenii ei fundamentali s-a produs însă în mintea multor români. Gradele de acceptate au fost diferite de la un individ la altul, pentru că de obicei a existat și o reacție mentală de limitare a influenței realității impuse asupra modului de alcătuire a lumii interioare strict personale. Nu vom putea ști niciodată însă câți dintre români s-au angajat în efortul de neacceptare internă a realității comuniste și de asumare a unei identități individuale dedublate, pusă sub semnul obositor al *conștiinței de ostatic*. Întreținerea sentimentului de prizonierat în lumea comunistă însemna o investiție psiho-afectivă fără nici un orizont asigurat: „Secretul nostru fundamental. povestește Matei Călinescu, era nu atât opoziția propriu-zisă față de regimul de teroare în trăiam..., cât refuzul de a accepta ca parte a „lumii noastre”, a imaginarului nostru, orice avea de a face, direct ori indirect, cu acest regim. Și asta era enorm. Ceea ce făceam noi era o încercare de a construi un *univers paralel* și o identitate - de fapt două identități, una privată și alta în cadrul micului nostru grup - complet străine de realitatea acelor ani de rusificare stalinistă a țării și de (falsa) noastră identitate publică.”²² *Exilul interior* care rezultă din opțiunea neacceptării realității modifică însă profund

²² *Amintiri în dialog*, p. 76.

raporturile echilibrate dintre *real* și *imaginar*, pentru că înstrăinează individul de dinamica socială și-l pun în dependența unei auto-iluzionări fragile, migrând accelerat spre irealitate. Combustibilul acestui proces este de obicei lectura și complicitatea din spațiul cărților, un fel de masonerie livrescă și de religie a cărții: „A citi într-o lume totalitară e aproape același lucru cu a citi în închisoare – atunci când paznicii o îngăduie. Lectura care rezultă e în același timp riguroasă, atentă (cărțile demne de citit, relativ puține, sunt supuse unei lecturi profunde, intensive) și proiectivă – în sensul că cititorul proiectează în text propriile aspirații secrete, dorințe, gânduri, teorii. Interesul acestui tip de lectură vine din tensiunea între atenție și proiecție, între respectul pentru literă și tendința de a vedea în text o expresie alegorică a dramei cititorului. Pornind de la această ultimă tendință s-ar putea spune că textul citit – fie el cel mai literal-realist din lume – e alegorizat, transformat într-un text esoteric care dezvăluie inițiatului, persecutatului, prizonierului tot felul de ascunzișuri pe care neinițiatul nici nu le poate bănuî.”²³

Concluzia dramatică a tuturor acestor observații ar fi că din lumea comunistă nimeni nu putea scăpa și viu. și nevătămat. Orice opțiune individuală, acceptarea sau nacceptarea, duce în chipuri diferite la modificarea structurală a spațiului mental și la o deplasare vizibilă a comunicării cu realitatea dinspre normalitate spre *anormalitate*. Czeslow Milosz, în *Gândirea captivă* (1953), analizează

²³Amintiri în dialog, p. 202.

„fenomenul de persuasiune” pe care îl trăiesc intelectualii din Europa de Est, dispuși mai degrabă să se încreadă în utopia comunistă și să sprijine chiar regimurile totalitare, pe motivul fals, dar ispititor că țările lor intraseră după 1945 într-un „curent internațional de importanță istori co-mondi al ă”, capabil să schimbe lumea și să transforme națiunile est-europene, mereu dominate cultural și economic de cele vestice, în națiuni cu autoritate politică, producătoare de modele socio-culturale majore.

Evocarea prin numai câteva secvențe a lumii comuniste românești are rostul în acest studiu de a arăta importanța decisivă a *lumii cunoscute* în formarea mentalității. Pe de altă parte, mai poate și vizualiza handicapul cu care societatea românească se înfruntă astăzi, când se pregătește pentru integrarea în Uniunea Europeană. Nu e vorba în primul rând de problema decalajului economic, ci de diferențele de mentalitate. Istoria spațiilor noastre mentale, a imaginarului și a memoriei noastre colective este cu totul alta decât aceea a societăților occidentale.

E adevărat că după 1990 lumea românească s-a schimbat. Intorcându-ne la cele trei aspecte pe care le-am focalizat în peisajul realității comuniste, observăm că cel mai ușor s-a refăcut mentalitatea religioasă. Moș Gerilă este o fantomă uitată. Atât la nivel individual, cât și în plan comunitar modelul cultural religios, indiferent de confesiune, a avut o capacitate impresionantă de regenerare. A fost recuperată memoria religioasă interzisă, practicile ritualice, libertatea asumării sentimentului religios, în această porțiune a lui, spațiul mental si-a recâștigat

dinamismul pierdut. Apoi a reușit deja să se exprime în termenii realității materiale. S-au construit numeroase biserici, s-au ridicat mănăstiri și ele au modificat spațiul comunitar, accentuând dimensiunea lui religioasă. Lucrurile au putut să evolueze atât de rapid în această zonă datorită conservării tăcute, mai ales în lumea rurală, a memoriei religioase. Totuși, biserica ortodoxă din România pare să se dedice din ce în ce mai mult în ultimii ani cultului însemnelor religioase, exercițiului confirmării *obiectuale* a credinței, și din ce în ce mai puțin confirmării poziției creștine în fața lumii, realitate ce probează deja o altă mutație semnificativă de mentalitate.

În schimb, normalizarea relațiilor dintre individ și spațiile ce alcătuiesc teritoriul existenței sale (fie că ele se numesc stradă, instituție, casă, apartament sau firmă, parc, loc de distracție) are o evoluție anevoioasă în România. E vorba de mai multe cauze: proiectul arhitectural și organizarea actuală a orașelor sunt moștenite; educația asumării estetico-funcționale a spațiilor de locuit lipsește ori e de dată foarte recentă; imaginarul spațial românesc era sărăcit, aproape muribund la 1990 etc.

O filozofie a spațiului întârzie să se nască. Poate fi identificată doar secvențial unde rezistă încă fragmente din cultura rurală arhaică sau din modelul specific burgheziei primei jumătăți a secolului XX. România citadină actuală nu are resurse pentru a afirma o armonie integratoare între om și spațiu. Strada, blocurile, noile vile compun spații rupte, între futurism ratat, kitsch, multă imitație citaționistă, enorme calupuri de stalinism arhitectural complet

depersonalizat și o infuzie precipitată de consumism. Românii învătă greu ce să facă cu o adevărată avalanșă de obiecte care au invadat brusc spațiile curente, aceleași care până nu demult, în perioada comunistă, sufereau de un adevărat ascetism al obiectelor. Trăim, de aceea, într-o lume dizarmonică, cel mai adesea construită prin colaj și clivaje. Nu e de mirare că simpla parcurgere a spațiilor citadine românești obosește subconștientul, irită tocmai nevoia mentală de continuum stilistic și de comunicare subiectivă cu spațiul.

Ce arată această stare de fapt? Realitatea spațială românească este imaginea în oglindă a peisajului mental colectiv - accidentat, lipsit de o identitate structurată și aflat într-o căutare, am spune bezmetică, a mulțumirii de sine. Individul nu este confortabil instalat nici în spațiul public, nici în cel privat, iar mentalitatea responsabilizării față de spațiu trece de la dezagregarea produsă în comunism spre improvizația oportunistă practică astăzi.

Asumarea spațiului înseamnă cosmicizarea lui după chipul nevăzut al lumii noastre mentale. Cele două teritorii, spațiul fizic și spațiul mental, se organizează și se influențează reciproc. Fiecare comunitate ajunge astfel să-și construiască o lume specifică în care se recunoaște pe ea însăși. Dezacordul labil dintre comunitățile românești și spațiul în care trăiesc, atenuat de acordurile fragmentare, traduce instabilitatea identității noastre interne și mai ales procesul neterminat de cristalizare a mentalității ca și atitudine concretă în administrarea spațiului. Prima condiție în stare să exprime controlul individului

asupra lumii exterioare este investirea spațiului vital cu o configurație de sensuri satisfăcătoare și în același timp tipice modului său de a fi. Dacă parcurgem Franța și Germania, Italia sau Norvegia, Belgia sau Olanda, vom descoperi spontan tocmai armonizarea dintre proiecția mentală a indivizilor asupra lor înșile și substanța subiectivă a spațiului, manifestată în stil, în organizarea, în alegerea și exploatarea obiectelor. Mentalitatea europeană se traduce la acest nivel prin confortul instalării în lume al europenilor occidentali. Senzația pe care o degaja spațiile publice și spațiile private din țările occidentale este că pretutindeni europeanul se simte la el acasă. Spațiul îl energizează și-l motivează. Românii trăiesc într-un paradox schizoid. Sentimentul de „*acasă*” în teritoriul lor originar este permanent dublat de un sentiment de înstrăinare față de acesta și de proiecția mentală a unui *alt* spațiu vital, presupus a fi mai bun, dar nematerializat. Costul interior de care vorbim se datorează schimbărilor mutilante petrecute în *mintea* oamenilor în timpul unei mult prea lungi perioade de comunism.

Dar costul cel mai mare plătit de români după 1990 este cel al dobândirii unei mentalități politice de tip european. Absența exercițiului politic liber a dus la lichidarea mecanismului mental creator de atitudine politică structurată și individualizată. Până în 1990, în mintea celor mai mulți români nu există nici o proiecție clară a ceea ce înseamnă mentalitate politică democratică și mentalitate politică nedemocratică. Exista numai un comportament politic de masă, uniformizat și creator de reacție politică brută, total

dependentă de mișcările și discursul liderului. Spațiul mental individual nu era deloc antrenat să întrețină o distanță critică față de orice discurs politic și să-și formuleze autonom o atitudine legitim personalizată. Recrearea arenei politice ca zonă de dezbatere și de decantare a opiniilor politice, recrearea societății civile sunt procese în plină desfășurare în România, iar ele alimentează și spațiul mental individual cu materie primă din care se vor putea formula distinct mentalitățile politice. Dezavantajul cetățeanului român față de marea majoritate a cetățenilor occidentali este enorm la acest capitol. Autocunoașterea propriei noastre minți și a modului în care ea reacționează la fenomenul politic ne poate ajuta mai mult decât orice rețetar politic să ne identificăm interesele, să nu le trădăm și să ajungem la un echilibru între proiecția colectivă a politicului și realitatea politică efectivă. Și astăzi, cetățeanul român manifestă o dependență emoțională față lider. Iar clasa politică românească gestionează haotic și adeseori tot prin strategii manipulativ-emoționale relația cu masele.

Absența unui proiect național după 1990 este deocamdată acoperită cu proiectele europene asigurate de procesul integrării în Uniunea Europeană. Dar intrarea în NATO și în U.E. sunt soluții-substitut ale unui proiect românesc mereu amânat. Chiar dacă abia foarte recent, la nivelul anului 2006, a început să se conștientizeze marea absență a unui plan pentru România, scenariile și strategiile concrete întârzie să apară, pentru că de la 1940 valurile istorice ale clasei politice au fost la rândul lor în stricta dependență față de proiecte impuse sau implementate din exterior. Au

cultivat o mentalitate imitativă în rândul liderilor, lipsită cu desăvârșire de responsabilizare voluntară și creativă față de interesul comunitar și național.

Fragila mentalitate democratică este marcată de ezitare și neîncredere. În condițiile presiunilor exercitate de urgența integrării europene și de efectele globalismului, comportamentul politic ezitant al românilor a dus la o criză de identitate generalizată, exprimată în protoplasmia mentalului colectiv, rupt între mitizarea naționalistă, străină de noile realități, și adaptarea cosmopolită, pe cât de pripită, pe atât de superficială. Românii descoperă cu dificultate un echilibru între a fi român și a fi european. Este tributul plătit societății comuniste.

Lumea cunoscută primordial de individ și de comunitate modelează relieful moale al spațiului mental în forme care, odată instalate, tind să se rigidizeze și să se autoreproducă. Chiar atunci când încep să se schimbe condițiile de viață. Este povestea lumii românești, în timpul totalitarismului și după ieșirea lui din istorie.

IV

Imaginar românesc și imaginar european

România în Europa. Mentalitate autohtonă *versus* mentalitate cosmopolită

Pentru români problematizarea modelului european și a mentalității europene se situează de două secole încoace în miezul dezbatelor privind strategiile de orientare culturală, social-politică și economică. După 1800, românii s-au întors către Occident și-au fost obligați mereu să se întrebe, cum se întreabă și astăzi, cât sunt ei de europeni și ce este neeuropean în mentalitatea lor. Pentru că vin din estul Europei, românii se întreabă periodic cine sunt, de fapt, *europenii* și dacă numai occidentalii crează substanța vie a ceea ce numim *model european*. Nu în ultimul rând ei vor să știe ce îi unește ori ce îi desparte de protagoniștii altor culturi de pe același continent. Interogația cea mai incisivă vine abia după aceea pentru românii care ezită să asimileze Europa Occidentului: ce ar fi mai bine, se întreabă ei, să semene cât mai mult posibil cu figura occidentalului

prin excelență, sinonim de europeanului, sau să își păstreze fără rezerve tocmai ceea ce este diferit în felul lor de a fi? Chestiunea cu adevărat dificilă și care le rezumă pe toate celelalte este de două secole încoace, următoarea unde se află dreapta măsură între occidentalizare și tradiție, între europenism și naționalism, între *spiritul cosmopolit* și *spiritul autohton*.

Istoria a vrut ca românii să se nască între două lumi, Orientul și Occidentul. Poporul român s-a format în *marginea* Imperiului Roman. Astăzi România devine *stat de graniță* în marginea Uniunii Europene, un al doilea Imperiu Roman, ridicat pe principiile moderne ale democrației liberale și ale capitalismului social de piață, luptând din interior pentru a deveni o posibilă Federație Europeană, mai ales după adoptarea textului Constituției Europene. Condițiile istorico-geografice obiective ale poziționării României influențează atât raporturile cu Europa, cât și procesul intern de modelare a identității naționale. Mircea Eliade, în 1953, după plecarea definitivă din țară, exprimă un punct de vedere intrat în conștiința comună românească, fie ea europenistă sau naționalistă: „Am fost așezați de soartă la frontierele răsăritene ale Europei, pe ambele versante ale *ultimilor munți europeni*, Carpații, de-a lungul și la gurile celui mai mare fluviu european, Danubiul. Traian ne-a predestinat drept popor de frontieră. Ocuparea și colonizarea Daciei a însemnat acțiunea de expansiune cea mai răsăriteană pe care a încercat-o Imperiul roman în Europa. într-un anumit fel și geografic și cultural, dincolo de Bug, Europa încetează: romanitatea – cu tot ce reprezenta ea ca sinteză și

moștenitoare a marilor civilizații maritime și continentale care o precedaseră - n-a izbutit să se întindă mai la răsărit de Bug. De acolo înainte începe o altă geografie, și o altă civilizație; care poate fi interesantă, dar care nu mai aparține Europei, ci acelei forme istorico-culturale pe care Rene Grousset o numea *Imperiul Stepelor*".²⁴ Nici astăzi percepția a ceea ce înseamnă *Europa istorică* și locul României moderne pe harta ei nu s-a modificat. Românii așează inima Europei spre vestul latino-germanic, dar își revendică un loc important în aria sa sangvină tocmai pentru că sunt *ultimul* popor latin, situat în deschiderea bazinului slav. Frustrarea și revolta sunt de aceea destul de mari atunci când românilor li se refuză de către occidentali condiția istorică de *europeni*. Cu toate acestea, românii sunt adeseori mândri de o anume natură a lor hibridă, rezultată din colaborarea cu memoria bizantin-orientală, din apropierea de ruși, polonezi și ucrainenii, din relația specială mai ales cu maghiarii, dar și cu austriecii, germanii ori cu popoarele balcanice. Așa s-ar explica creștinismul lor tolerant și adaptabilitatea la stiluri de viață foarte diferite, combinată cu un conservatorism radical în

²⁴ Mircea Eliade, *Destinul Culturii Române*, 1953, în *Profetism Românesc I*, Editura Roza Vânturilor, București, 1990, p. 139 (M. Eliade mai adaugă: „Peisajele Europei sunt de o extraordinară varietate: aproape că nu există regiune în care peisajul să nu se schimbe la fiecare sută de kilometri. România este ultima țară din Europa în care această constantă geografică se mai verifică. Dincolo de Bug, structura peisajului se modifică din ce în ce mai încet; varietatea geografică este înlocuită cu monotonia nemărginitelor „pământuri negre” ale Ucrainei, care, pe nesimțite, se transformă în stepele Rusiei eurasiatice.”).

habitudini și în modul de raportare la existență. Românii le place să spună și să arate că sunt poate singurii europeni care pot trăi firesc și în Orient și în Occident, care pot să îi înțeleagă tot atât de bine și pe ruși, și pe francezi ori pe germani. Ei cred cu tărie că au ajuns să cunoască sau să intuiască regulile de viață și reacția colectivă atât a esticilor, cât și a vesticilor.

Datorită naturii de *popor de graniță* al spațiului cultural european, românii dezvoltă după 1840 o relație specifică cu *centrul*, poziționat bineînțeles în Occident, mai întâi unilateral în Franța și apoi multiplicat, datorită interesului cu deosebire pentru Germania și Italia, mai recent și pentru Anglia, Spania. E vorba de o relație adesea pasională între români și centrul vestic, încărcată fie de admirație excesivă, fie de respingere nejustificată. Niciodată însă Europa occidentală n-a fost absentă din conștiința românilor în ultimii 150 de ani. Treptat, în ciuda unei împotriviri raționale pe care românii o exprimă și astăzi, *Europa*, ca model de civilizație, s-a confundat deplin cu Occidentul, grație unei mentalități presante, favorizată de istorie și de evenimente. Reprezentările mentale, succesive ori paralele, au creat *mai multe* Europe care locuiesc într-un singur imaginar românesc, impresionant prin bogăție și contradicții: o Europă superioară și frustrantă; o Europă visată, dar inaccesibilă; o Europă permisivă și exigentă; o Europă străină și totodată arhi-prezentă; o Europă prietenă, dar nestatornică; o Europă ostilă sau capricioasă, o Europă critică, dar tolerantă...

Dialogul real sau imaginar cu Europa este prin excelență dialogul românului cu *Celălalt*, cu o

Alteritate mai puternică și mai cuprinzătoare, pe cât de fascinantă, pe atât de greu de asimilat în comunicare și cunoaștere, de verbalizat în limbaje creatoare ontologic și politico-social. A dialoga cu Europa occidentală a însemnat adesea a-i reproduce în cheie românească modurile le a fi și sistemele de organizare socio-economică. Dar a legitima natura românească neimitativă ca fiind tot europeană a fost întotdeauna dificil în perspectiva sceptică a vesticilor, pentru că: românii sunt creștini, dar ortodocși; aparțin spațiului dunărean, dar sunt și balcanici, vorbesc o limbă latină, dar începuturile culturii lor scrise sunt în slavonă și-n alfabetul chirilic; sunt estici marcați de comunismul sovietic, dar dictatura lor ceașistă a fost aproape una asiatică... Mesajul discursului vestic s-ar rezuma astfel simplu: românii sunt asemănători europenilor, dar parcă mai degrabă mult diferiți. Înșiși românii, în anii comunismului, au situat Europa ca spațiu mental și imaginar *numai* înspre vest, ei s-au auto-poziționat nu în marginea, ci *dincolo de* granițele Europei, realitate care a supradimensionat la maximum paradoxul relațiilor subiective dintre conștiința colectivă românească și modelul european, pe cât de râvnit, pe atât de contestat uneori, în numele identității proprii.

Dincolo de sentimente, s-au cristalizat în timp două atitudini ferme, între care există atât raporturi antinomice ireconciliabile, cât și o reală complementaritate: *autohtonismul* și *europenismul*. între Cele Două Războaie Mondiale s-a produs polarizarea acestor două curente în formele cele mai serios structurate la nivel de mentalitate și în luări de

poziție teoretică. Autohtonismul, coincident adeseori naționalismului, a preluat manifestări radicale sau nuanțat-echilibrate și s-a numit tradiționalism, ortodoxism, gândirism, profetism românesc sau pur și simplu românism. Nota comună a tuturor acestor variante este valorizarea nu numai a moștenirii romane, în definirea identității spirituale românești, ci și a memoriei pre-latine, traco-dacice, identificată drept energie activă în toată cultura folclorică. Mircea Eliade, unul din liderii acestei direcții în anii 1930, vede amprenta ireductibilă a culturii românești în sinteza spirituală traco-romană, care a făcut posibilă „întâlnirea atât de fecundă între Roma, Thracia și creștinismul arhaic”: „...În această parte a Europei, considerată aproape pierdută după instalarea dominației otomane, s-au păstrat comori de spiritualitate care au făcut cândva parte din însuși centrul culturii europene: căci Thracia dionisiacă și Grecia orphică, Roma imperială și creștină ... s-au întâlnit și și-au plăsmuit cele mai de seamă valori.”²⁵ Din nostalgia originii dacice s-a născut o anume exaltare a românismului la Nae Ionescu, la Mircea Vulcănescu (*Omul Românesc, Ispita dacică, Existența concretă în metafizica românească, Dimensiunea românească a existenței*) și la Constantin Noica. Din aceeași sursă s-a configurat apoi profetismul românesc a lui Mircea Eliade, dar și scepticismul lui C. Rădulescu-Motru (*Psihologia poporului român*) față de compatibilitatea între profilul mental românesc și cel occidental, ca și filozofia stilului a lui Lucian Blaga.

²⁵ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 150.

Toate aceste concepții, foarte diferite între ele, definesc mitico- poetic identitatea traco-dacică a românilor, cu prea puține argumente strict științifice. Mai important este că ajung la aceeași concluzie, anume că Europa *nu* este sinonimă cu Occidentul și că românii își au deja de demult locul lor sigur în *adevărata* Europă: „Nu trebuie să uităm o clipă că acolo unde s-a întins Grecia, Roma și creștinismul arhaic, s-a conturat adevărata Europă, nu cea geografică, ci Europa spirituală. Și toate valorile create înăuntrul acestei zone privilegiate fac parte din *patrimoniul comun al culturii europene*. Nu ne putem imagina o cultură europeană redusă numai la formele ei occidentale. Culturalicește, ca și spiritualicește, Europa se întregește cu tot ce a creat și a păstrat spațiul carpato-balcanic.”²⁶ Astăzi, în 2006, auto-legitimarea civilizației românești prin originea traco-dacică și-a pierdut enorm din credibilitate, mai bine-zis s-a istoricizat accentuat, în ciuda unor valuri de dacism încă activ. Românii rămân în continuare sensibili la discursul tip Mircea Eliade, dar el nu își mai probează în nici un fel eficiența în noile condiții social-istorice. Pe de altă parte, definiția lui Eliade dată Europei își inversează în mare parte termenii. În lumea contemporană, Europa vestică se confundă cu Europa spirituală, o Europă canonică și inevitabil reductivă, formatoare și garantă a patrimoniului și a memoriei europene fundamentale, dar mai ales înzestrată cu toată puterea politico-economică să integreze progresiv Europa geografică, aceea care vine

²⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 150-151.

dintr-un alt ritm istoric, deși bogată în modele culturale complementare.

Europenismul a fost obligat să secondeze influența autohtonismului în anii '30-'40 ai secolului trecut, iar sub comunism a luat chipul ostracizat al atitudinii interzise, cenzurate sau vag tolerate. Astăzi își ia din plin revanșa. Eugen Lovinescu, părintele sincronismului, este cel mai vizibil lider al acestei direcții, din vremea lui Mircea Eliade și intrat în conștiința publică. În viziunea europenistă memoria traco-dacă nu are nici o importanță majoră pentru civilizația română modernă. Este revendicată valorizarea maximală *numai* a fondului latin și a „atingerii” cu Apusul european. Pentru Lovinescu, ca și pentru toți românii pro-occidentali, inclusiv pentru cei de astăzi, Europa *este* sinonimă cu Occidentul. În cartea sa din 1925, *Istoria civilizației române moderne*, Lovinescu diagnostichează fără echivoc procesul de edificare a României moderne în dependența față de preluarea și asimilarea modelului occidental: „Orice progres al culturii române e un produs al contactului cu Apusul...”²⁷. Apoi rezumă procesul rapid de modernizare a României, ca rezultat al separării de istoria orientală, de tradiția ortodoxistă, de rădăcinile bizantino-slavo-balcanice²⁸ și al apropierei de

²⁷ Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne* (I *Forțele revoluționare*; II *Forțele reacționare*; III *Legile formației civilizației românești*), ediție și studiu introductiv de Z. Ornea, Editura Minerva, București, 1997, p. 5.

²⁸ Lovinescu este un radical anti-ortodoxist, revendicând drept unică și reală identitate românească aceea de origine latino-occidentală: „În trecutul nostru, nu considerăm ca un patrimoniu

ideologia, mentalitatea și cultura Occidentului: „Prin tratatul de la Adrianopol (1829), prin exodul tinerimii române, cu deosebire la Paris, veacul al XIX-lea ne-a pus într-un contact direct și fecund, mai ales cu ideologia socială a revoluției franceze; prin interdependența culturală și economică a vieții contemporane, am ieșit, așadar, brusc²⁹ din robia formelor culturale ale Răsăritului pentru a intra în circuitul vieții materiale și morale a Apusului. Cu ajutorul lui ne-am creat, astfel, unitatea națională sub forma unui stat de civilizație occidentală”. Legea *imitației*, spune Lovinescu, stă la baza acestui proces în doi timpi (simularea este urmată de *stimulare*), din care face parte și fenomenul *formelor fără fond*, pe care, spre deosebire de generația junimistă a lui Titu Maiorescu, el îl consideră inevitabil și creator. Lovinescu recunoaște însă influența importantă a

decât elementul fix al rasei și al vieții naționale, nu și elementele întâmplătoare și regretabile ale influențelor orientale. Privim deci contactul cu Apusul ca pe o reluare a adevăratei continuități etnice și ideale; descătușându-ne, deocamdată, de formele sociale, ne va dezrobi, mai târziu, de invizibilele lanțuri spirituale ale Țarigradului, ale Athosului sau ale Kievului, adică de forțele ancestrale ale obscurantismului și ale inerției, pentru a ne pune pe calea găsirii de sine și a progresului.” (*Op. cit.*, p. 13).

²⁹ Lovinescu îl citează pe Alecu Russo, care spunea: „...În 16 ani de la 1835 la 1851 mai mult a trăit Moldova decât în cele cinci sute de ani istorici de la descălecarea lui Dragoș, la 1359, până în zilele părinților noștri... Părinții noștri au deschis ochii în leagănul strămoșesc; oamenii de la 1835, care inaugurează generația de față, au răsărit din larma ideilor nouă. Ochii și gândul părinților se învâртеau la răsărit, ai noștri sunt ațintiți spre apus: deosebire de la cer la pământ.” (Alecu Russo, *Scrieri*, Editura Minerva, București, p. 32).

mișcării tradiționaliste³⁰ și o combate înfruntând ideile liderilor acesteia, printre ei numărându-se Nicolae Iorga: „Adevărat mediu de formație a noului suflet românesc, prin identitatea rasei și a mentalității, în judecarea Apusului, nu ne putem uni cu istoricii tradiționaliști ce susțin că «oricât l-am iubi pentru cultura lui îndrăzneță și bogată, de Răsărit ne leagă viața noastră și a strămoșilor noștri. Aici ne sunt rădăcinile, toate meritele...»”³¹. Replica lui Lovinescu este fermă, sunând astăzi straniu de similar cu discursurile politice sau jurnalistice ale ultimilor ani: „Răsăritul e, negreșit, o forță a trecutului, dar nu și a prezentului... *în veacul și de la locul nostru, lumina vine din Apus: ex occidente lux! Progresul nu poate deci însemna, pentru noi, decât fecundarea fondului național prin elementul creator al ideologiei apusene (s.n.)*.”³².

Este evident că prin *Apus*, Eugen Lovinescu înțelege, de fapt, *Europa*. Sinonimia termenilor nu trebuie să ne surprindă, ea având o aplicație istorico-culturală și socio-politică, iar nu una geografică, în opinia occidentalilor înșiși, a căror mentalitate este în

³⁰ Junimiștii, chiar și socialiștii de la sfârșitul secolului XIX, apoi poporaniștii și sămănătoriștii, iar între cele două războaie mondiale gândiriștii, se opun procesului de sincronizare rapidă cu Occidentul. Eugen Lovinescu discută foarte lucid și *cazul Eminescu*, arătând că „misticismul național și misticismul țărănesc” al *publicistului* Eminescu, anti-occidental, conservator și retrograd, opozant radical al statului democratic modern, nu trebuie mitizat datorită *poetului* Eminescu.

³¹ Eugen Lovinescu îl citează pe Nicolae Iorga, *Trei lecțiuni de istorie*, p. 47 (apud *op. cit.*, p. 11-12).

³² Eugen Lovinescu, *op. cit.*, p. 11-12.

întregime construită pe această convingere socotită aproape un adevăr axiomatic. Iar reprezentarea lui mentală s-ar traduce astfel: Europa li zi că se întinde până la Urali, e foarte adevărat. Teritoriul geografic european include ambele lumi, Apusul și Răsăritul. Dar civilizația de tip european, comportamentul politico-economic european și statul european modern își au originea în Occident. Tot acolo se produce primordial transformarea lor istorică. Dacă vrem să conciliem cele două poziții, aceea care asimilează Europa Vestului, cu cea care o deschide în egală măsură Estului, vom obține o viziune mai profundă.

Crizele culturii și civilizației europene au pornit de fiecare dată din Apus și în același spațiu și-au găsit prioritar soluțiile, prin redefiniri identitare ciclice. înainte de a se confunda cu un teritoriu bine determinat, Europa este o *hartă mentală*, populată nu atât cu țări și peisaje, ci cu idei și valori, cu atitudini politice și existențiale, cu fenomene culturale și evenimente istorice, cu mituri și eroi, cu revelații religioase și cataclisme sociale, cu reușite sociale unice și mari greșeli istorice, cu utopii și idealuri deschise. Fiecare dintre locuitorii Europei geografice, fie că trăiește în Est sau în Vest, este liber să asimileze acest teritoriu mental european, să-l comunice și să participe la evoluția lui. Vorbim, astfel, de o *Europă interioară* pe care o primim ori nu prin educație și tradiție, pe care o purtăm cu noi prin adaptare și cunoaștere, prin imitație și creativitate. Este tocmai *Europa mentalităților*, pe cât de canonică, pe atât de liberă în dinamismul reprezentărilor ei psihosociale unde se compune identitatea culturală europeană -

pluriformă, contradictorie și, totuși unitară, în limitele legitimității pe care i-o conferă istoria.

Numeroasele argumente în susținerea acestei concepții nu sunt mitico-poetice, ci istorice și științifice. *Europa interioară* se exprimă, la nivel colectiv, printr-o Europă reală creatoare a economiei și a justiției moderne, a politicilor democratice și a statului de drept, a ceea ce la 1945 K. R. Popper numea *Societatea deschisă*. Încă din 1925, Eugen Lovinescu spune că cea mai înțeleaptă atitudine a societății românești este aceea de a merge în direcția modelului apusean, fără nici un fel de ezitări. În volumul III al *Istoriei civilizației...* (*Legile formației civilizației române*), Lovinescu arată că sincronismul este rezultatul unei legi moderne a circulației bunurilor culturale, materiale și spirituale, anticipate de Marx și care generează de fapt imitația. El o numește „*legea interdependenței*” și explicând-o didactic anticipează uimitor globalismul contemporan: „*Interdependență*” înseamnă numai atât: că o țară de pe glob nu poate evolua liberă de presiunea globului întreg, presiune exercitată în primul rând de marile popoare civilizate și industriale (s.n.). Efectul acestei presiuni poate fi pozitiv sau negativ.”³³ Interdependența crează deja în primele

³³ Eugen Lovinescu explică în ton de pamflet dur efectele interdependenței: „Rezumând, „interdependența” duce la rezultatul că unele popoare mulg și altele sunt mulse. Și toată „filozofia” e să nu fii muls. O țară ca România, care nu poate avea o industrie prin care să mulgă - ca să nu fie ea însăși mulsă fără compensare, trebuie să-și organizeze agricultura, să facă „democrație rurală”... Să mulgă și ea cum poate - pe calea aceasta - pe ceilalți care o mulg prin capitalul și industriile lor.

decenii ale secolului XX un mecanism presant de interculturalitate care va fi și cureaua de transmisie globală a mentalității politico-economice europene și a modelului cultural european.

Analiza lovinesciană a comportamentului românesc în plin fenomen de interdependență modernă este încă actuală, în sensul că explică decalajele acumulate în plan social și economic, puternic adâncite de altfel de perioada comunistă, pe care Lovinescu nu putea să o prevadă: „Ceea ce ne împiedică pe noi să fim o țară capitalistă industrială e tocmai „interdependența”, fiindcă nu putem concura pe piața mondială industria mare occidentală și americană... Din cauza acestei „interdependențe” ni se impune fatal o „democrație rurală”, pentru că, fără Revoluția franceză, fără introducerea constituționalismului, a ideilor europene, etc., această „democrație rurală” era imposibilă, nu numai ca fapt, dar și ca concept”³⁴. Insistența asupra sintagmei „democrație rurală”, prin opoziție cu „democrație industrială”, nu trebuie să ne mire, atâta vreme cât și la anul 2005 jumătate din populația României trăiește și muncește în zona rurală.

Am detaliat demonstrația lovinesciană deoarece vine în întâmpinarea unei mari deschideri spre cunoașterea mentalităților europene moderne. Punctul de vedere al lui Lovinescu, ca al tuturor europeniștilor, este radical. Dar radicalismul de tip lovinescian se

Imposibilitatea de a fi o țară industrială și imperativul democrației rurale sunt efectele interdependenței.” (*op. cit.*, pp. 276-277).

³⁴ *Idem.*

naște din spirit critic și din luciditate politico-culturală. Este un apel la rațiune și la creativitate de tip european. Românismul sau tradiționalismul, ortodoxismul și profetismul românesc mizează pe un alt fel de radicalism, dacă nu extatic, cel puțin patetic, activând nu rațiunea critică, ci iraționalul fertil al mentalului colectiv. Curente de orientare naționalistă pot avea un potențial utopic seducător, dar prea puțin compatibil cu realitățile concret-istorice. Cum chiar Lovinescu arată, numai spiritul critic poate dinamiza societatea românească și o poate instala în ritmurile superioare ale modernității, atâta vreme cât modernitatea însăși este un destin istoric inevitabil. Pe de altă parte, în ciuda tuturor ezitărilor structurale, tânăra modernitate are parte, la 1925, de o fotografie optimistă, grație sincronizării politico-economice, mai puțin celei culturale, spune Lovinescu: „Interdependența țării noastre în sânul vieții europene nu mai este „interdependența muștei în plasa păianjenului”, ci o interdependență reală... În domeniul politic colaborația noastră este de pe acum efectivă. România a devenit un factor apreciabil al echilibrului european, iar în timpul războiului mondial, la un moment dat, a avut un rol determinant în destinele civilizației europene. Și în domeniul economic am devenit un element activ: o recoltă de grâu mai îmbelșugată sau descoperirea unor noi terenuri petrolifere au repercusiuni pe toate piețele mondiale. Ieșind din faza „muștei în plasa

păianjenului”, trăim, prin urmare, solidar și sincron în structura vieții europene”³⁵.

Pentru a întregi previziunile lui Lovinescu, cultura românească în anii '30-'40 a început să participe activ la creativitatea internă a modernismului european. Important este că la 1938 România se europeanizase profund, dezvoltând o mentalitate europeană autonomă, care justifica încrederea generației din epocă într-un destin național superior. Consecințele celui de-Al Doilea Război Mondial, instalarea comunismului în toată Europa de Est și izolarea României până la finele secolului XX în lagărul sovietic au spulberat definitiv aceste speranțe. între 1948-1990 modelul cultural occidental și mentalitatea politico-economică europeană, comportamentul religios european și mai toate reflexele psihosociale de tip european, dobândite în numai un secol de modernizare rapidă (1840-1940) au fost supuse sistematic demonizării oficiale, beneficiind de o transfigurare negativă majoră care le-a compromis substanța mentală vie și mecanismul de funcționare legitimă. Interdicția, cenzura, persecuția, frica, înstrăinarea colectivă le-a istoricizat, împingându-le în mare măsură în uitare. Mentalitatea liberal- cosmopolită europeană a fost înlocuită cu mentalitatea totalitară de tip sovietic, iar modelul european a fost substituit brutal cu modelul economico-politic comunist.

După 1990, românii au început să redescopere Europa. Un proces dificil și chinuitor care durează

³⁵ *Op. cit.*, p. 279.

deja de 16 ani încheiați. Un proces extrem de frustrant, dacă ne gândim că România interbelică, în cam tot atâția ani și fără mijloacele de comunicare actuale, a reușit să producă o civilizație materială și o cultură pregătite la 1938 să intre în concurență cu Occidentul. Reeuropenizarea României este dramatică și plină de convulsii sociale deoarece este făcută, bineînțeles, de aceiași oameni care au fost croiți procustian după măsurile dictate 43 de ani de regimul comunist, de aceiași oameni care educă și noua generație născută după 1985. Istoria cere din nou românilor, la distanță de numai jumătate de secol, să se reinventeze pe ei înșiși, să-și facă ordine în bucătăria intestinală a imaginarului cu care vin din totalitarism și, înainte de toate, să recupereze o mentalitate uitată sau niciodată știută. Uniunea Europeană nu se adresează României nicidecum prin capcane gen „plasă de păianjen”. Interdependența la care sunt invitați românii să participe prin integrare este una a normelor, a standardelor și a principiilor valabile pentru toți europenii. Spațiul european unit, văzut adeseori ca un al doilea Imperiu Roman, este unul al beneficiilor și a sacrificiilor comune.

Sistemul democratic occidental, economia capitalului și legalitatea, libertatea individului și politicile sociale arată astăzi altfel în Europa apuseană decât la 1938 pentru că au parcurs o evoluție ratată de România comunistă, evoluție care a produs și glazura ispititoare a consumismului și hedonismului. Pentru a obține botezul integrării și pentru a fi recunoscuți drept europeni, tuturor esticilor, nu numai românilor, li se cere imperativ o transformare urgentă a

reprezentărilor mentale colective, din care rezultă amprenta imposibil de trucat a oricărei societăți, urgență rezumată autoironie de ucraineanul Iuri Andruhovîci: „Iar voi [esticii], replicau fericiții anistorici [occidentali], ar trebui în primul rând să scăpați de mentalitatea voastră. Fiindcă ea continuă să fie una totalitară, și asta înseamnă că democrațiile voastre neînchegate sunt amenințate permanent.”³⁶

³⁶ Iuri Andruhovîci, *Revizuirii central-europene, în Europa mea. Două eseuri despre așa-numita Europă centrală*, de Iuri Andruhovîci și Adrzej Stasiuk, Editura Polirom, Iași, 2003, p. 35.

Uniunea Europeană: mentalitatea integraționistă față în față cu euroscepticismul

Lumea europeană așa cum arată ea sub chipul de astăzi al Uniunii Europene este, nu numai pentru europeni, ci și pentru foarte mulți alți locuitori ai satului global, *cea mai bună dintre lumile posibile* până în prezent. Uniunea Europeană, fără să fie totuși cea mai puternică dintre lumile existente, este o societate mult râvnită deoarece se impune ca teritoriu securizat de reguli și principii clare, unde individul, prin excelență, nu se simte pierdut sau agresat, ci se știe protejat de un sistem funcțional și adeseori flexibil. Echilibrul dintre cetățean și stat oferă *libertate în siguranță*, datorită aderării fiecărui individ la o rețea dinamică de norme și limite care legitimează coerența spațiului social. Iar pactul dintre cetățean și stat se exprimă într-un fel propriu și *previzibil* de a fi, de a gândi și de a acționa al europeanului, a cărui substanță ia formă și identitate în ceea ce numim *mentalitate europeană*.

De ce-ar fi lumea europeană actuală mai bună decât alte societăți existente? Cât de valabil poate li punctul de vedere european în măsurarea structurii și evoluției unei societăți, pe o scară proprie a binelui și răului? Pe ce se bazează lumea europeană când se constituie în *model* și de unde provine autoritatea modelului european? Este cazul sau nu să ne

încredem în destinul istoric al modelului european? Sunt întrebări care preocupă în acești ani conștiințele. O introducere în bazinul încăpător al mentalităților europene ajută la formularea, cel puțin temporară, a răspunsurilor și la un control rațional al neliniștilor colective. În centrul acestora se află *visul european* însuși, care ar trebui să împace spectaculos și aproape mântuitor uniformizarea cu individualismul, federalizarea cu etnicismul prin chiar edificarea în curs a Uniunii Europene. Uniformizarea e vizibilă mai ales în pierderea capitalurilor culturale naționale sau etnice, inaderente la modelul general european, dar și în supranormarea economico-socială, care pare să lase mai puțin spațiu de joc individului și grupurilor decât promite generos sistemul comunitar, deși posibilitățile de personalizare a vieții se dovedesc mereu inepuizabile în Uniunea Europeană. Restrângerea expansiunii individualismului, atât cât este perceptibilă astăzi, nu pune în pericol principiul libertății individuale, ca axă a societății democratice europene, dar acumulează îndoieli și tensiuni conflictuale din ce în ce mai ample. E posibil ca tocmai ele să se constituie în acea energie de criză din care va porni într-un viitor nu prea îndepărtat reformularea din interior a mentalității social- politice europene, fidelă propriei istorii, dar și deschisă noii realități unionale europene, cu un potențial reformator la nivelul conștiințelor, imposibil de ocolit astăzi.

Uniunea Europeană s-a născut din voința liderilor occidentali, obligați să găsească o soluție pentru pace reală după două războaie mondiale declanșate de Europa în mai puțin de jumătate de

secol. „Oamenii nu acceptă schimbarea decât din necesitate; ei nu văd necesitatea decât în criză.”³⁷ Sunt cuvintele lui Jean Monnet, fondatorul vizionar al Comunității Europene. Opinia publică și-a urmat îndeaproape elita politică, cu o convingere variabilă, mereu suspicioasă, dar suficientă pentru a legitima pas cu pas un proces care a început imediat după Al Doilea Război Mondial. La 1945 europenii au înțeles în sfârșit că uriașa vulnerabilitate a Europei vine tocmai din fărâmițarea teritoriului ei în nenumărate state cu tot atâtea istorii naționale, orgolii, interese specifice. Divizarea acumulasă ură între națiuni și conservase incompatibilități mitizate, conflicte violente, complexe de superioritate și utopii xenofobe periculoase. Războaiele mondiale au adus Europa istorică în situația de a pierde autoritatea și influența fără rival pe care avusese timp de secole în lume. Criza morală și spirituală, nemaivorbind de cea economică și socială, atinsese o asemenea intensitate la 1945 încât elita intelectuală occidentală se întreba dacă se mai poate vorbi de un *model european* viabil și dacă eșecul generalizat al culturii europene și al sistemelor sale de valori, compromise de genocid, de rasism, de incredibile extremismisme create și întreținute chiar de intelectuali, mai permite o renaștere. Europa avea nevoie de un viitor.

În aceste condiții, Occidentul european a trebuit să accepte și să cultive protecția oferită de Statele Unite ale Americii, pentru a avea timp să-și regândească din interior prezentul și direcția istorică.

³⁷ Jean Monnet, *Reperes pour une methode*, Ed. Fayard, 1996.

Mai mult, să nu uităm că după 1945 Europa a trebuit să înfrunte și o altă față a divizării, ca o maximă provocare a istoriei. Teritoriul ei s-a rupt în două - Europa vestică, *capitalistă*, și Europa estică, *comunistă*, aflată în dependența strictă a Rusiei sovietice. Drept urmare, a apărut o formă de conflict înghețat care a transformat Europa, pentru încă aproape toată a doua jumătate a secolului XX, într-un teatru de război programat cu meticulozități paranoice: războiul rece, încheiat în 1990, după o disoluție rapidă, pentru multă lume imprevizibilă, a lagărului sovietic.

Ideea *unificării* Europei a luat astfel naștere din *criza* europeană structurală, resimțită dramatic, de state și de indivizi, după Al Doilea Război. Pentru ca *modelul european* să-și recâștige legitimitatea în fața lumii, pentru ca europenii să redobândească încrederea și respectul celorlalte culturi, era necesară o schimbare majoră de *mentalitate* și de *autoproiecție identitară*. S-a revenit la un vis mai vechi, pe care l-au trăit prin forță romanii în marșul imperiului lor și pe care l-a redescoperit Carol cel Mare, apoi Napoleon: desființarea granițelor, unirea națiunilor europene. Era nevoie însă la 1950 de o cu totul altfel de unificare europeană, decât aceea făcută de armate și de logica forței. Chiar de la începutul războiului rece elita politică occidentală a căutat soluții pentru unificarea Europei vestice, deși pentru mulți europeni depășirea divizării și a conflictelor prin negociere și pacte comune părea numai o utopie fantezistă. Clasei politice occidentale i se ofereau trei alternative posibile la nevoia unificării: cooperarea internațională, federalizarea și sistemul comunitar. Vizionarismul

liderilor francezi, ai celor din Benelux și a celor germani a demonstrat că formele de colaborare internațională, întotdeauna importante, își atinseseră clar limitele, chiar în anii de după război, pentru că nici nu puteau schimba exercitarea autorității și organizarea Europei, nici nu eliminau sursele de conflict. Pe de altă parte, federalizarea Europei și elaborarea unei constituții unice era imposibil de pus în practică atunci, din lipsa aderențelor la nivelul guvernelor și al opiniei publice. Era, evident, necesară, nașterea unei alte mentalități europene – politice, economico-sociale, militare, care să permită interconectarea statelor europene într-o federație.

Prin declarația istorică susținută la 9 mai 1950 în Paris de Robert Schuman și inspirată de Jean Monnet se propune soluția *comunitară*. Ei vorbesc printre primii de *construcția europeană* și de bazele unei *Federații europene*, posibile în viitor, îmbinând optimismul cu pragmatismul: „Europa nu se va face dintr-o dată, și nici printr-o construcție de ansamblu.

Ea se va face prin realizări concrete, care să creeze mai întâi o solidaritate de fapt.” Se observă și din acest discurs programatic că politicienii occidentali lansează chiar din anii '50 ai secolului trecut un nou concept asupra *Europei*. E vorba de o Europă care *se va face*, nu de cea care exista deja. *Noua Europă* ar trebui să înceapă prin a crea o *comunitate* a mecanismelor și instituțiilor, a legilor și regulilor, pentru a ajunge să redefinească conceptul de *națiune* și să dezvolte o *mentalitate* europeană unificată, în viața socială și politică, în economie, în cultură și în viața religioasă. O asemenea mentalitate europeană

comunitară ar trebui să se exprime printr-o opinie publică europeană, prin atitudine și comportamente specifice, prin reprezentări sociale fundamentale în care să se recunoască orice european, indiferent de țara de origine. S-ar putea naște astfel în timp mai mult decât un model european - o *identitate europeană unificată*, ce ar conduce la constituirea unei națiuni europene și, implicit, la regândirea conceptului de cetățenie. Întrebarea este ce s-a realizat din toate aceste obiective și unde se află astăzi europenii.

Din 1950 procesul a decurs în etape din ce în ce mai ambițioase, începând cu Comunitatea Europeană a Cărbunelui și Oțelului (Paris, 18 aprilie 1951) și continuând cu Tratatul de la Roma (25 martie 1957), Comunitatea Economică Europeană (Piața Comună), Tratatul de la Maastricht (1992), care a dat naștere Uniunii Europene în forma de astăzi. Prin urmare, *Comunitatea Europeană* a apărut mai întâi ca o *realitate economică*, pentru că la acest nivel statele sunt cele mai permissive în a-și delega competențele unor instituții independente. Piața Comună, Uniunea Vamală, Politica Agricolă Comună, Sistemul Monetar European, culminând cu moneda unică (1 ianuarie 2002) au demonstrat succesul *unificării economice* a Europei și au probat solidaritatea concretă prin supunerea la aceleași *norme* economice. Marea piață internă, libera circulație a oamenilor, mărfurilor și capitalurilor reprezintă și o bună strategie europeană în fața noilor forme de competiție economică aduse de globalizare, probabil unica eficientă.

Deși în 1954 proiectul constituirii unei Comunități Europene de Apărare și a unei Comunități

Politice Europene a eşuat, amânând pentru mult timp discuția federalizării, mai ales după 1979 Comunitatea Europeană începe să devină și o *realitate politică*. Comunitatea politică este în curs de realizare astăzi, la 2006, dar nu are nicidecum același succes rapid și același suport de încredere ca și unificarea economică, deoarece competențele delegate Parlamentului European, îndeosebi, și Comisiei Europene sunt mult mai sensibile, nasc controverse, nemulțumiri, viziuni diferite. Un început de criză s-a manifestat deja când țări fondatoare ale Uniunii, Franța și Olanda, au dat un vot negativ la referendumul de ratificare a Constituției Europene, finalizată după aprinse și dificile negocieri. Unificarea europeană se află astăzi într-un moment de cotitură, previzibil încă de la semnarea Tratatului de la Maastricht.

Pentru ca procesul unificării să *nu* se oprească la exploatarea funcționalității Comunității economice și pentru ca unificarea politică să devină efectivă, printr-o constituție unică, o politică de apărare și o politică externă comune, în mod foarte evident ar fi timpul ca unificarea să treacă dincolo de norme, instituții etc. și să devină un bun social și un bun individual. Prin urmare, ar trebui să înceapă a doua fază majoră din evoluția unificării, de data aceasta nu din voința liderilor, ci din voința prioritară a indivizilor și a grupurilor. Dacă până acum unificarea a fost decisă și înfăptuită de lideri, de clasa politică, continuarea unificării impune participarea cetățeanului la decizie și la schimbare. Unificarea trebuie să coboare din sălile de ședință ale parlamentelor și guvernelor în stradă, trebuie să iasă

din clădirile birocrăției europene și să intre în casele oamenilor, în spațiile de dezbateră publică, în mass-media. E așteptată o transformare a conștiinței colective și a celei individuale, în direcția dobândirii unei *mentalități europene unificate*, complementară și nu concurentă mentalității specifice fiecărei națiuni sau grup etnic în parte. Aproape o urgență, din această perspectivă, deloc ușor de atins, este crearea unui *spațiu public european* și a unei *opinii publice europene* (nu doar pro-europene), cu o dinamică autonomă. Există deja realizări concrete.

Ele sunt insuficiente, dar conturează un început care transformă pas cu pas conștiințele și mentalitatea: canal de știri europene; diverse manifestări, competiții, întâlniri și congrese la nivel european; colaborări serioase în învățământul universitar, înfrățiri între sate și orașe din țări diferite...

Spațiul public și opinia publică sunt fenomene care nu pot fi dictate prin norme și mecanisme instituționale. Ele depind de *voința* cetățenilor și a grupurilor, se traduc prin acte de cunoaștere reciprocă, prin dezbateri, înfruntări, principiul constitutiv fiind *dialogul*, manifestat în contrazicere și negociere. Un asemenea flux al comunicării între națiunile, grupurile, etniile din interiorul Uniunii ar putea duce la crearea unei *societăți civile* europene unificate, care înseamnă altceva decât societatea civilă a fiecărei țări în parte. Consecința directă ar fi că individul, născut în orice parte a Uniunii, s-ar revendica drept cetățean european, iar conștiință sa europeană va integra firesc originea națională și etnică.

Din nou vorbim despre viitor. Sau despre o pură utopie. Euro-scepticismul este foarte viu chiar în țările fondatoare ale Uniunii și euro-scepticii acuză un asemenea macro-proiect de utopism distructurant, capabil să pună în pericol chiar integritatea și stabilitatea țărilor europene. Dacă ne situăm în perspectiva partizanilor scepticismului recunoaștem că desființarea granițelor e bună, vedem avantajele reale ale comunității economice și ale unificării monetare, dar conștiința etnic-națională ne avertizează că federalizarea Europei promite să dinamiteze harta identităților culturale naționale, autodeterminarea statală și că impune reformularea ideii de națiune și de cetățenie după un chip prea ambiguu pentru a topi anxietățile justificate într-o încredere deplină.

Încercând să înțelegem mai departe punctele slabe ale construcției europene, descoperim problema delicată a *idealului* colectiv. Se poate vorbi astăzi de percepția solidă a unui ideal european? Nu vorbim de idealism, ci de ideal ca orizont de așteptare capabil să coaguleze voința indivizilor, a grupurilor și națiunilor diferite sub aceeași credință. Unificarea nu poate fi un ideal, ci un spațiu strategic de realizare a lui. În mai multe țări din Uniune, cercuri largi ale opiniei publice, pentru moment minoritare, dar suficient de importante pentru a fi luate în seamă, văd în tinerii europeni de astăzi o generație fără ideal, incapabilă de sacrificii, nemotivată să lupte, fără simțul concurenței și, de aceea, nepregătită pentru globalizare. Apoi, dezvoltând această interpretare, putem judeca Uniunea Europeană drept creație a generației războiului, unită de idealul stabilității economice și

politice. Mai este însă el viabil? între timp, stabilitatea a încetat să mai fie un ideal activ, fiindcă se confundă cu normalitatea și nu mai este percepută în reprezentările colective drept o țintă pentru care individul trebuie să se sacrifice, în ciuda amenințării terorismului. Stabilitatea ar fi, de aceea, obligația de prim rang a mecanismelor statale și unionale deja existente.

Asumarea unui ideal înseamnă sacrificiu și e inevitabil să ne întrebăm pentru ce sunt dispuși să se sacrifice europenii astăzi, fără constrângerea unei situații limită cum este războiul. Printr-un construct greoi, birocratic, și acționând de sus în jos, în sens instituțional, Uniunea Europeană propune un ideal măreț și copleșitor, idealul Revoluției Franceze. După macro-experimentele sociale din secolul XX -să amintim numai comunismul estic - e imposibil de neglijat potențialul utopic al acestui ideal, în raport cu capacitatea și limitele naturii umane de a administra binele social. Modelul Uniunii Europene, și pentru a concura modelul american, promite egalitatea pentru toți cetățenii țărilor membre, o egalitate *de fapt*, o egalitate *garantată* - de lege, de decizie și atitudine publică, și înțeleasă ca pe o împărțire egală a beneficiilor și sacrificiilor, despre care ne putem întreba cu îndreptățită îndoială cât de posibilă va fi în viața reală. De pildă, liberalizarea pieței muncii europene, cu asigurarea egalității pentru toți europenii, indiferent de țara de origine, este una din zonele extrem de nevralgice ale colaborării unionale, pentru care nu se întrevăd soluții nici unitare, nici satisfăcătoare în acest moment. Piața muncii europene

operează în continuare prin restricție și discriminare și nu e deschisă în mod egal pentru toți cetățenii Uniunii. Modelul federativ american se bazează pe un alt tip de egalitate; egalitatea *șanselor*: fiecare individ se naște egal cu celălalt, în rest lupta și responsabilitatea pentru egalitatea în fapt îi aparține, situație din care ar decurge dinamismul și forța societății americane. Dacă egalitatea promisă tuturor țărilor din Uniune, împreună cu cetățenii lor, nu va fi realizată, e destul de evident că dispare viabilitatea idealului, prin urmare dispare chiar rațiunea de a fi a Uniunii. Iată de ce modelul european actual este vulnerabil și expus autodestructurării. În același timp, comunitarul european nu se distinge în primul rând prin *spiritul competitiv*, specific americanilor, ci prin *spiritul critic*, care îl face foarte atent la eficiența și performanțele sistemului unional, sensibilizându-l mai ales față de dezavantaje ori față de rateurile funcționalismului european, și care îl îndeamnă să ia avantajele unificării drept chestiuni naturale.

O mediere între cele două poziții antagonice – pro-federalizare și euro-scepticism – e posibilă numai prin asumarea condiției de european. Ce înseamnă *a fi european*? Iată o întrebare care poate să angajeze conștiințele oricât de diferite să comunice și să colaboreze. Mai ales în ultimii ani se fac eforturi de cunoaștere și valorificare a capitalului cultural comun european, a memoriei comune, a reflexelor sociale și spirituale comune, a convingerilor care unesc deja europenii într-un spațiu mental colectiv la care aderă spontan indivizii și grupurile. Toate circulă viu în

arterele *mentalităților* de tip european, cu rădăcini istorice și cu o expansiune a prezentului.

Mentalitatea socială, politică, religioasă sau economică specific europeană lucrează diferit de la o țară la alta, producând identități cultural-economice asemănătoare și totodată diferite de la un teritoriu național la altul. Dar, mentalitatea europeană, dincolo de atitudinea vizibilă în evenimentul concret, înseamnă reprezentare rațională și reper interior, unite într-un model mental, care, dacă nu e identic pentru toți europenii, e din ce în ce mai mult comun pentru o foarte largă majoritate, energizând orice conexiune dintre gândire și acțiune. Astfel, reacția personală sau fapta colectivă preiau un profil, o marcă greu confundabilă sau chiar inconfundabilă. *Marca europeană*. Iar, înainte de a se opune celei islamice, asiatice sau africane, ea intră în competiție deschisă cu mentalitatea americană. Care dintre lumi este mai bună, cea europeană sau cea americană, atâta vreme cât ambele au aceleași origini? Modelul european îl include, îl subordonează pe cel american sau pur și simplu cele două sisteme acționează complementar, plecând de la aceleași principii? Sunt alte întrebări care preocupă azi cu deosebire mințile europenilor care încep să devină mefienți față de politica de forță a Statele Unite ale Americii și vor o independență militară a Uniunii Europene. Nu este un secret că pentru mulți cetățeni și lideri europeni visul european presupune deținerea de către Uniunea Europeană al unuia dintre polii puterii mondiale. Dar există ceva mult mai important: construcția europeană însăși. În timp ce Statele Unite ale Americii vizează controlul

puterii globale, Uniunea Europeană urmărește prioritar conservarea bunăstării pentru cetățenii săi și perpetuarea unei lumi întemeiate pe valorizarea accentuată a standardelor – economice, juridice, morale, politice, civice. Dacă individualismul liberal și competiția continuă sunt miturile centrale ale modelului american, Uniunea Europeană își construiește lumea pe mitul siguranței cetățenilor, în respectul pentru alte civilizații. Distanța dintre mit și realitate, dintre iluzie și adevăr, nu o poate măsura decât fenomenul viu al comunicării dintre mentalitate și viața curentă.

Unificarea mentalităților europene poate fi astăzi un proiect utopic, mai ales pentru cei care nu cred în federalizarea viitoare a Uniunii Europene. Potențialul ei amenințător ar pune în pericol însăși natura europeană, bazată pe diversitate și multilingvism. Mentalitatea unificată rămâne, însă, cu siguranță pentru toate părțile o propunere spre auto-cunoaștere și spre definirea în profunzime a modelului european, ca mod de viață și ca organizare a lumii. Cunoașterea mentalităților europene nu mai este doar un exercițiu intelectual, deoarece într-un viitor nu foarte îndepărtat e posibil să fim puși în fața unei alegeri dificile. Ce e mai important, să fii european sau să fii francez, german, român, italian, polonez, grec, englez, suedez, lituanian, spaniol, portughez?...

Ambiția de a ne cunoaște mentalitatea, de a o aprecia prin comparație cu alte tipuri de mentalitate, de a-i măsura reactivitatea la social și politic, la avansul tehnologiei, la fenomenul religios, la

agresiunea consumismului - nu reprezintă doar o preocupare academică, în administrarea exclusivă a mediilor intelectuale. înțelegerea propriei mentalități este obligatorie astăzi în securizarea identității individuale și colective și în pregătirea conștiinței pentru a alege în deplină cunoștință de cauză între schimbare și conservare, între adaptarea la exigențele istoriei prezente și preservarea valorilor anterioare.

Un exemplu: recent presa a prezentat drept un mare triumf definitivarea cipului de identificare personală, gata pentru a fi implantat în corpul uman cu toate datele individuale și permițând monitorizarea strictă a persoanei prin satelit. Susținătorii folosirii generalizate a cipului ca metodă nouă de identificare personală, prin promovarea unei legi adecvate, comentau pur și simplu: „Din punct de vedere tehnologic cipul este perfect utilizabil. Mai rămâne doar o singură piedică: mentalitatea...”. în acest caz, depășirea mentalității europene ar însemna nici mai mult nici mai puțin decât renunțarea la câteva valori fundamentale ale modelului european și mutilarea altora: libertatea individuală; dreptul la viață privată și la intimitate; dreptul la anonimat și la mișcare liberă, în limitele legii; dreptul la imagine și la secretul informației personale. Posibilitatea legalizării cipului de identificare personală transmite o viziune orwelliană asupra relației cetățean - stat, fiindcă cetățeanul ar intra sub controlul absolut și nevăzut al sistemului.

De altfel în ultimii ani s-a creat deja un precedent în sensul restrângerii libertăților individuale, mai întâi în Statele Unite ale Americii,

apoi și în Uniunea Europeană. După 11 septembrie 2001 lumea s-a schimbat în câteva puncte sensibile. Declararea războiului global contra terorismului și ultimele atacuri teroriste din Spania (2004) și Marea Britanie (2005) au adus o nouă realitate: prin decizia guvernelor naționale secretul bancar a dispărut, în fața autorităților statului; telefoanele private pot fi ascultate, corespondența poate fi controlată, au apărut sisteme de supraveghere a persoanelor, în metrou etc., sisteme de arhivare a informațiilor în baze de date internaționale, accesibile numai cercului restrâns al instituțiilor responsabilizate în acest domeniu. Se conturează serios prezența vigilentă a unui Big Brother neliniștitor, în a cărui organizare ocultă marelui public se pot îndosaria episoade de orice fel din viața intimă a oricărui dintre noi. Pe românii care vin din comunism noua realitate îi sensibilizează mai puțin sau chiar deloc. Nu suntem obișnuiți să sancționăm prompt încălcarea libertății. Dar pentru lumea occidentală, europeană și americană, dreptul la viață privată și condamnarea oricărui tip de violare a teritoriului strict personal al cetățeanului fac parte dintre valorile nucleare ale civilizației edificate în ultimile două sute de ani de modernitate. Mentalitatea europeană este una principial individualistă, iar în acord cu ea statul este pus în serviciul cetățeanului. Renunțarea abruptă la aceste libertăți fundamentale, chiar pe considerente obiective privind securitatea generală, poate da în timp efecte politice imprevizibile, greu de calculat astăzi. Singura metodă de a preveni costurile profund negative și riscurile interne, de restrângere a democrației, aduse de noile

realități ar fi tocmai cultivarea mentalității individualismului critic și autocritic, monitorizarea atentă dinspre societatea civilă a mișcărilor autorității.

Pentru ca fiecare cetățean să poată aprecia independent dinamismul actual al lumii europene (chiar și oportunitatea folosirii cipului de identificare personală...) trebuie să fie conștient de modelul socio-cultural căruia aparține și de modul în care el funcționează.

Concluzii. Studiul lumii europene actuale din perspectiva largă a mentalităților este un domeniu interdisciplinar care se impune cu rapiditate printre teritoriile tematice prioritare în cercetarea academică organizată în multe din universitățile vestice și americane. Interpretarea istoriei mentalităților este de obicei munca unei echipe numeroase de specialiști. Existența echipei face posibilă împărțirea mozaicată a unui teritoriu extrem de vast și complicat stratificat, cum este cel al mentalităților. Apoi lucrul în echipă asigură precizia și abundența detaliilor istorice, acuratetea surselor, meticulozitatea analitică la care sunt supuse. S-au publicat deja realizări importante de acest fel. *Spiritul Europei*³⁸, un studiu amplu în trei volume, sub conducerea lui Antoine Compagnon și a lui Jacques Seebacher, este una din aparițiile cele mai interesante. De altfel munca în echipă se traduce în

³⁸ *Spiritul Europei* (volumul 1 - *Date și locuri*; volumul 2 - *Cuvinte și lucruri*; volumul 3 - *Gusturi și maniere*), Antoine Compagnon, Jacques Seebacher (în colaborare cu echipe diferite pentru fiecare volum), Polirom, Iași, 2002, traducere după ediția *L'Esprit de l'Europe*, Flammarion, Paris, 1993).

adevărate serii³⁹ menite să acopere prin analize descriptive, minuțioase sau rezumative, tematica în care lumea academică actuală ancorează ceea ce numim la unison *modelul cultural european*. Astfel de cercetări sunt extrem de utile astăzi pentru că ele participă la construirea unui proaspăt bazin de date, în care informația istorică și cea antropologică comunică în direcția unor multiple interpretări interdisciplinare. Polifonia interactivă a datelor și analizelor introduse într-un spațiu intelectual comun promite nașterea unei noi conștiințe culturale europene, în acord cu sensul noii istorii europene.

Este evident că, după constituirea Uniunii Europene și în timpul procesului ei de lărgire relativ accelerată, lumea europeană se află în căutarea unei identități politice și economice comune, în stare să susțină structuri sociale statale compatibile. Se pun bazele unei viitoare societăți europene, vreme îndelungată socotită a fi simplă proiecție utopică, din cauza diferențelor și a conflictelor. Ne aflăm în plin proces european. Mișcarea europeană actuală are nevoie de o întoarcere programatică în trecut pentru a-și putea proiecta viitorul, lucru posibil și prin cunoașterea dezvoltării istorice a mentalităților. Jacques Le Goff, coordonatorul seriei internaționale *The Making of Europe*⁴⁰ nu face decât să exprime o părere generală: „Europa se construiește. Iată o mare speranță, care se va împlini numai dacă se va ține

³⁹ Seria internațională *Construcția Europei (The Making of Europe)* este probabil cea mai cunoscută în România prin traducerea de care a beneficiat la Polirom, începând cu 2003.

⁴⁰ Vezi nota 2.

seama de istorie: o Europă fără istorie ar fi orfană și nenorocită..."⁴¹

Studiilor produse de mici armate de specialiști le lipsește însă ceva esențial. Mulțimea detaliilor și multiplicarea perspectivelor interzice coagularea unei viziuni clare și unice, focalizată într-o imagine fermă, care să ofere cititorului de orice orientare șansa de a capta într-o idee integratoare substanța întregului demers științific. După ce ne plimbă prin luxuriante retrospective istorico-antropologice, cu accente diverse, de la psihosociologie la hermeneutică și semiotică, cărțile apărute în serii științifice impresionante ne abandonează oarecum buimaci. Terminând de citit asemenea studii, cum sunt chiar *Spiritul Europei* sau multe volume din *Construcția Europei*, ne este foarte dificil sau chiar imposibil să definim direct, printr-un discurs simplu și clar, ce înțeleg de fapt autorii prin spirit european sau prin construcție europeană. Dacă vrem totuși să o facem, încercarea se va transforma într-o interpretare personală a călătoriei zigzagate printr-un teritoriu îndeajuns de cartografiat ca să nu ne rătăcim, dar adeseori și suprasaturat de date, ca să ne simțim copleșiți și descumpăniți. Așadar, doar la finele interpretării noastre proprii e posibil să ne aștepte răspunsul vânat. Frustrarea trăită de cititor vine din absenta sintezei. Se întâmplă ca autorii să mărturisească uneori deschis excluderea ei metodică:

⁴¹ Jacques Le Goff, *Cuvânt înainte*, în *Familia europeană. O încercare de antropologie istorică* de Jack Goody, Polirom, Iași, 2003, carte din seria *Construcția Europei*, p. 5.

„...nu ni se pare că a sosit timpul pentru a scrie o istorie sintetică a Europei”⁴², spune același Jacques Le Goff.

Și totuși, îndreptățită sau utopică, dorința de sinteză este cel mai important motor al cunoașterii *mentalităților europene*. Nu putem vorbi de mentalități în afara sintezei. Dar sinteza presupune riscul major de a greși în impunerea criteriilor de selecție a datelor, a reprezentărilor sociale, a exemplelor și a rezultatelor, riscul de a expune ipoteza aleasă arbitrarului și subiectivismului pur. Deloc întâmplător, asumarea unor asemenea riscuri se face de regulă în studiile individuale, și nu în cercetările produse în echipă.

Studiul pe care vi-l prezint este o întreprindere individuală. Munca de unul singur în domeniul *mentalităților* este, cum spun americanii, o mare provocare, seducătoare ca și întâlnirea unui adevărat tărâm al făgăduinței. Odată intrat în acest joc, promisiunea pe care cercetătorul și-o face lui însuși este aproape nesăbuită. El speră că, la capătul muncii sale, va putea formula câteva răspunsuri legitime, dacă nu la toate, măcar la o parte din acele întrebări care astăzi se nasc în mintea multora dintre noi. Cine sunt europenii? Care sunt valorile europene? Cum este europeanul tipic? Există sau nu un tipar mental al identității europene? Prin ce se deosebește un european de un neeuropean? De ce cred europenii că lumea lor este cea mai bună dintre toate lumile inventate de om? De ce statul european își revendică autoritatea de a se oferi drept model global și măsură

⁴² Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 5.

a democrației și a economiei de piață? Mai este ori nu religios omul european? Există norme comportamentale ireductibil-europene? Și nu în ultimul rând: care este, de fapt, mentalitatea europeană în materie de religie, în societate, în politică, în economie?

Printr-o ipoteză sintetică asupra mentalităților europene contemporane, încerc să prezint câteva răspunsuri și analize credibile. Inevitabil, o asemenea ipoteză privilegiază sensuri și interpretări în detrimentul altora, alege anumite trasee analitice și le elimină pe toate celelalte, se expune fragmentarității și reducăționismului. Există însă și o generozitate specifică studiilor sintetice, aceea de a deschide cititorului drumul către un mesaj unificator, în cazul de față către o imagine subtilă și totodată concretă a *mentalităților europene*.

V

Omul european

Întâlnirea cu *Celălalt*

Un adevăr vechi spune: cunoașterea *Sinelui* se împlinește și se desăvârșește prin cunoașterea *Aproapelui*. Eul se reflectă și se recunoaște în Alter, fie prin identificare, fie prin diferențiere. În spațiul alterității se joacă de fiecare dată drama identității. Ajungem să ne cunoaștem cu adevărat numai atunci când identitatea noastră proprie se întâlnește cu identitatea *Celuilalt*. Acolo găsim măsura reală a valorilor pe care le revendicăm și tot acolo se află judecătorii cei mai de încredere ai iluziilor pe care ni le facem despre noi înșine. Iar întâlnirea cu Celălalt devine posibilă numai prin comunicare și relație, înafara comunicării pur și simplu nu se naște nici o descoperire a Aproapelui, pentru că *întâlnirea* nu se poate metamorfoza în istorie, în mit, în eveniment și în cele din urmă într-o mișcare a realităților, sociale și mentale. Dar ce înseamnă, de această dată, comunicare și relație? Marea problemă a descoperirii alterității stă în dispoziția morală și pregătirea interioară a eului cunoscător: va avea el înțelepciunea și pragmatismul

necesar de a aștepta să-l cunoască mai întâi pe *Celălalt* și numai după aceea să formuleze judecăți de valoare asupra lui sau va proceda invers, căutând doar confirmarea cu orice preț a judecăților de valoare dinainte formulate, în disprețul cunoașterii și comunicării?

Toată zona problematizării alterității este deosebit de sensibilă, pentru că acolo se construiește una dintre cele două, trei componente nucleare ale mentalității. Cine este *Celălalt*? Cum intru în teritoriul său și cum îl primesc în spațiul meu reprezentational? La întâlnirea cu *Celălalt* eul merge pregătit cu judecați de valoare care țin de religia în care a fost crescut sau de codurile morale la care aderă. În funcție de acestea, îl socotim pe *Celălalt* bun sau rău, demn de a ne fi egal, de a fi numit chiar superior sau de a fi trimis între cei inferiori nouă. Judecățile de valoare hotărăsc dacă îl iubim sau nu-l iubim pe *Celălalt*, dacă îl asimilăm *Aproapelui* sau *Străinului* - cele două fete ale alterității, adeseori inseparabile.

Dacă judecățile de valoare decid sensul reprezentării sociale îl care îl circumscriem pe *Celălalt*, reprezentarea însăși e sursa acțiunii și a relațiilor: îndepărtarea sau apropierea, respingerea sau îmbrățișarea *Celuilalt*. Hotărâm să negăm valorile *Celuilalt* sau să le recunoaștem. Hotărâm să îl supunem pe *Celălalt* sau să îl facem egalul nostru.

Hotărâm să îi asimilăm identitatea, să îl integrăm codurilor noastre culturale sau să îl suprimăm pur și simplu. Hotărâm, în cele din urmă, să îl ignorăm și să ne fie indiferentă existența lui sau să ne asumăm experiența cunoașterii lui. Cunoașterea nu

este totuna însă cu iubirea de Aproape, la fel cum identificarea cu Celălalt nu se traduce automat prin înțelegerea și comunicarea reală cu modul de a fi al Celuilalt.

Pentru europeni descoperirea Celuilalt înseamnă ieșirea din lumea proprie și întâlnirea cu *restul* lumii. În secolul al XV-lea elita occidentală *știa* că Europa este numai *o parte* a lumii. Exista o conștiință clară a unui întreg, presupus, însă, nu și cunoscut în totalitatea lui. Cristofor Columb *știa* de existența Asiei din scrierile lui Marco Polo și traversează oceanul pentru a descoperi un drum mai scurt către ea. S-ar putea spune că spaniolii lui Columb nu descoperă America, ci o *găsesc*, pentru că ei pornesc în expediție cu certitudinea dată de Columb că dincolo de mare se află pământul altei civilizații. Descoperirea Americii în 1492 schimbă istoria și timpul lumii, cum însuși B. de Las Casas spune în *Historia de las Indias*, ca martor și interpret al evenimentelor. Umanitatea intră „într-un timp cu totul nou, care nu seamănă cu nici un altul”.⁴³ Columb însuși constata într-unui din textele sale (*Scrisoare rarisimă*), cu evidentă tristețe, că „lumea este mică”⁴⁴.

După descoperirea Americii lumea își atinge limitele, civilizațiile intră în coliziune, iar întâlnirea dintre culturi este inevitabilă. În această nouă lume finită, chiar dacă deschisă infinitului cosmic, europenii

⁴³ Apud Tvetan Todorov, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, Institutul European, Iași, 1994, p. 9.

⁴⁴ Tvetan Todorov, *op. cit.*

se angajează cu o enormă energie și cu un impresionant capital de încredere în ei înșiși.

Europenii descoperă America într-un moment istoric foarte favorabil. Identitatea lor culturală este clar formulată la 1500 și dispun atât de mecanisme autoreprezentationale eficace, cât și de o filosofie pragmatică – toate apte pentru a face față *întâlnirii* cruciale cu o lume total necunoscută.

Conceptul de *model cultural european* este intens vehiculat în ultimii ani, fără a fi, bineînțeles, deloc nou în circuitul ideilor. Europeanii au de foarte multă vreme conștiința limpede a apartenenței la un mod de organizare a lumii și la un stil de viață care, din propria lor perspectivă, nu numai că îi deosebește de alte civilizații, dai îi și situează pe o poziție de mediator cu autoritate legitimată istoric. Începând cu Renașterea, această convingere a început să lucreze în mințile elitei intelectuale europene, a filozofilor, poetilor și artiștilor, coroborând cu idealul de putere al monarhilor și al Bisericii, pentru care, în timpul expansiunii geografice, supremația prin forță devine obiectiv absolut.

Avându-și originea în cetatea greacă și civilizația elenistică, în Roma republicană și în Roma imperială, dar și în Ierusalimul mesianic, *modelul cultural european* s-a edificat în lungi și complicate evoluții istorice. Combustia lui niciodată liniară ori omogenă s-a desfășurat în timp pe trasee culturale multiple. Aflate fie în convergență, fie în competiție,

ele au produs *întâlnirea* după căderea Imperiului Roman, a mai multor civilizații: de la civilizația celtică, la lumea bizantină și la culturile popoarelor germanice; de la civilizația arabă și nord-africană, la cea slavă. Toate au participat diferit la reformulări succesive ale memoriei greco-latine, care a acționat drept teritoriu mental comun pentru viitorii europeni și în țesătura căreia s-a așezat liantul creștin.

La 1490 nașterea Europei se produsese. Între căderea Romei și descoperirea Americii s-au scurs o mie de ani în care s-a născut din mari convulsii o nouă civilizație, nicidecum compactă, fărâmițată în nenumărate popoare și grupuri etnice, divizată deja între Est și Vest de separarea Bisericilor, și totuși conciliată de idealul creștin și de răspunsurile și soluțiile asemănătoare pe care indivizii și comunitățile le dau vieții. Creștinismul Evului Mediu și umanismul renașcentist au colaborat la edificarea unor sisteme de valori și moduri de viață împărtășite de o mare parte a europenilor și care au început să definească nervurile ireductibile ale unei mentalități comune. Exprimat în specificul reprezentărilor date relațiilor sociale, timpului și muncii, divinului și umanului, istoriei și naturii, modelul cultural european devine, după 1500, sinteza dinamică a mentalităților religioase, socio-politice și economice la care aderă popoarele Europei. Esențializarea și întărirea reprezentărilor sociale în caracterul lor european e vizibilă apoi începând cu secolele XVI, XVII, XVIII, nu numai ca produs intelectual în zona elitei europene, dar și în comportamentul alimentat de simțul comun.

După 1490 europenii traversează mările și oceanele, descoperă rutele maritime către Orientul îndepărtat, către Africa de Sud, cunosc „*Lumea Nouă*” a Americilor, apoi a Australiei, a Oceaniei și Noii Zeelande. *Lumea cunoscută* se întâlnește progresiv cu *lumea necunoscută* până atunci europenilor. Se naște o astfel de lume, amplificată de noi și imense spații, multiplicată de nenumărate alte civilizații. Dar în toată această *lume nouă*, europeanul, fie el portughez, spaniol, englez, olandez sau francez, danez sau italian, irlandez sau german, intră de la bun început ca și *cuceritor*. Interesul primordial al europenilor nu este de a cunoaște celelalte modele culturale, ci de a le domina, chiar de a le elimina, când e posibil, pentru a impune propriul model - economic, religios, politic. Când cercetăm evoluția întâlnirilor dintre europeni și culturile asiatice, africane sau amerindiene constatăm o reală debusolare și inhibiție europeană în fața diversității neliniștitoare de forme și religii, de zeități și stiluri de viață, cu care natura și istoria a înzestrat planeta. Reacția europeanului în fața unui tablou atât de viu și mișcător, trece repede de uimire și revelație și se transformă în pragmatism sever și autosuficient. Pentru a obține controlul asupra lumii noi în care europeanul trebuie să înoate după 1500 unica armă sigură este tocmai temperarea sau chiar reducerea drastică a diversității ei.

Procesul europenizării lumii durează de cinci sute de ani și nu se limitează nicidecum la un export de influențe culturale sau la colonialismul economic. Progresiv lumea se schimbă în funcție și prin intermediul modelului cultural european. Se produc

reformulări succesive ale spațiului global, ale raporturilor de forță între europeni și celelalte civilizații, ale identităților socio-culturale non-europene, obligate să accepte supremația europeană, iar după 1950 cea americană, într-o cursă istorică a adaptării și remodelării lumii *după chipul și asemănarea* culturilor de tip european.

În America de Nord populațiile și culturile indigene au fost pas cu pas înfrânate de englezi și francezi, istoria lor este redusă la o tăcere aproape desăvârșită. S-au născut, în schimb, două state federale de tip european, locuite de europeni și în care modelul cultural european acționează adeseori mai conservativ decât în Europa însăși. Statelor Unite ale Americii și Canadei li se alătură Australia și Noua Zeeleandă, împreună constituind astăzi cea mai puternică expresie a forței europenismului de a se impune la nivel global.

În America de Sud rezistența culturilor indigene și a celor negroide în impactul cu colonizarea spaniolă și portugheză a fost mult mai puternică, reușind performanța de a investi modelul european și mentalitatea europeană cu o natură hibridă, în care diversitatea etnică are încă un important spațiu de desfășurare. Dar, deși puritanismul anglo-saxon, fidel conservării formelor și relațiilor sociale proprii, nu s-a manifestat în America de Sud, modelul cultural european este și acolo mediatorul autoritar, acela care stabilește de cele mai multe ori regulile importante ale vieții sociale și economice. Dictaturile prelungite au îndepărtat statele sud-americane de modelul politic

european. Ultimul deceniu însă dovedește o europeanizare tot mai accentuată a Americii de Sud.

Se pune problema astfel dacă e posibilă astăzi o contabilizare a europeanizării unui stat sau a unei regiuni. Răspunsul este în mod cert pozitiv. Forța persuasivă a modelului european actual constă într-un *set de valori și norme*, la congruența dintre politic și economic: economia de piață liberă, statul de drept, supremația legii, sistemul democratic al echilibrului celor trei puteri: legislativă, executivă și juridică; libera concurență. Acestora li se adaugă setul mai delicat al normelor sociale: libertatea individului, libera circulație, libertatea cuvântului și a opiniei, egalitatea în drepturi și egalitatea în fața legii a tuturor cetățenilor, securitatea copilului, protejarea minorităților.

Ceea ce trebuie însă remarcat, este că modelul cultural european nu s-a prezentat dintotdeauna în această formă. Există o istorie a modelului cultural european, la fel cum există o actualitate a lui. Pentru ca europenismul, în relația sa cu alte modele culturale, să ajungă astăzi la îmbinarea unui sistem axiologic fără echivoc cu un pragmatism normativ la fel de sigur de sine, s-a parcurs o istorie de 500 de ani.

Vreme de patru sute și cincizeci de ani, între 1500-1950, Europa occidentală a dus o politică colonială față de cele mai multe teritorii neeuropene în care si-a probat forța de expansiune, iar consecințele au fost foarte diferite, așa cum am arătat parțial, de la un continent la altul. În Africa sub-sahariană, de exemplu, deși numeroase populații locale au fost dislocate sub presiunea directă sau indirectă a

europenilor, deși societățile și culturile locale au intrat într-un real proces de destructoare identitară odată cu intervenția sistematică a europenilor, nu se poate vorbi de serioase beneficii aduse lumii africane de către coloniștii europeni până la 1950 și nici de o asimilare efectivă a modelului cultural european.

De altfel există cel puțin trei tipuri de colonialism, fiecare având o politică și un comportament propriu de asumare a puterii în teritoriile cucerite sau dominate. Există prin urmare un colonialism anglo-saxon, care a ocupat vaste teritorii, dând naștere la patru state moderne cu o identitate ferm europeană (Statele Unite ale Americii, Canada, Australia și Noua Zeelandă), dar reușind și performanța de a implanta parlamentarismul, administrația funcțională și economia capitalului în India, un subcontinent foarte puțin permisiv influențelor datorită naturii religiilor și culturilor autohtone.

Colonialismul de tip latin s-a exprimat în special de pe patru poziții, portugheză, spaniolă, franceză și belgiană. Dincolo de diferențe, colonialismul latin are un specific comun mai ales variantelor portugheză, spaniolă și franceză: deschiderea modelului european promovat față de culturile indigene, chiar dacă acest lucru s-a produs adeseori numai în grade minore. A fost posibilă totuși nașterea din această incidență, a unor culturi creole și a unor culturi mixte, mai toate dovedind o mare energie internă.

Colonialismul de tip germanic si-a marcat indubitabil identitatea mai ales prin acțiunea

olandezilor în regiunea Africii de Sud, unde politica lor constantă a fost aceea de separare radicală a lumii albilor de lumea africanilor. Apartheid-ul nu e prezent însă numai în aceste teritorii; de exemplu, este exercitat vreme îndelungată în S.U.A., în relația dintre albi și negri.

Dincolo de această statistică, inevitabil reductivă și, drept urmare, parțial înșelătoare prin schematismul care sacrifică excepțiile, particularitățile, complexitatea, un lucru este sigur cât privește expansionismul colonialist european. Cu deosebire în primele trei secole, el și-a întemeiat *legitimitatea* pe discursul unei necesități imperative: *creștinarea*. Europeanii și-au construit astfel riguros propriul *mit*. Procesul nu s-a dovedit deloc dificil. Argumentul religios a fost primul care a justificat asumarea de către europeni a statutului de rasă superioară, creatoare a unui model superior de cultură și civilizație. *Mitul europeanului* are inițial mai ales un conținut religios, deoarece poartă în Lumea Nouă descoperită, imaginea *creștinului salvator*. Europeanizarea colonială devine o cruciadă împotriva sălbaticilor sau a păgânilor, făcută pentru salvarea sufletelor acestora. Europeanul care pășește de fiecare dată după 1500 într-o cultură neeuropeană are convingerea liniștitoare că se află într-un spațiu *străin* și prin urmare *inferior, barbar*. Complexul de superioritate al europeanului cuceritor este maxim tocmai pentru că se hrănește din mitizarea necenzurată a propriei sale figuri, identificată cu *eroul mântuitor* de suflete. De pildă, din 1494, prin Tratatul de la Tordesillas, papa Alexandru al VI-lea (un spaniol) a confirmat împărțirea „Lumii Noi” între

Portugalia și Spania, dând startul unei colonizări deosebit de brutale: populațiile indigene amerindiene au fost creștinate forțat, dar și reduse la statutul de sclavi în *encomiendas*.

În tot acest proces relația dintre *reprezentarea* mentală a indigenului amerindian sau african, mai apoi asiatic, maor australian etc. și *autoreprezentarea* europeanului este esențială. Prin ea se explică limpede inexistența ezitărilor majore în atitudinea de grup a europenilor față de indigeni și tratamentul aplicat acestora.

Dacă mergem pe același exemplu al colonialismului portughez și spaniol, e de amintit că războaiele, condițiile inumane de muncă și bolile au decimat în așa măsură populația autohtonă amerindiană încât, se pare, în cursul secolului al XVI-lea, de la optzeci de milioane a ajuns la numai zece milioane. Cu toate acestea, este greșit, cred, să ne atașăm de ideea unui rasism programat cu sânge rece de către europeni și să identificăm europenizarea cu un marș crud al lichidării indigenilor, făcută de dragul lichidării și la care participă deliberat *toți* coloniștii. Nu putem vedea pur și simplu în orice portughez sau spaniol colonist din epocă o brută exploratoare, acționând în afara oricărei morale. Lucrurile sunt mai profunde și cu mult mai complicate. Jocul dintre reprezentarea *Celui alt*, a indigenului, și autoreprezentarea propriei identități dă măsura mentalității europene după care s-a modelat inevitabil lumea în ritmul secolelor de expansiune europeană și colonialism. Mentalitatea crează realități, produce

evenimente și în final schimbă istoria, natura, lumea însăși.

În circuitul fundamental dintre fabricarea reprezentărilor mentale specifice europenilor și acțiune lor reală prima autoritate morală care a legitimat setul de valori și codul moral promovat de europeni, în raporturile cu populațiile și culturile neeuropene, a fost Biserica. Un singur argument concret: după descoperirea Americilor, în regatele Spaniei și Portugaliei s-a pus problema atitudinii față de indigeni. Biserica catolică a mediat disputele, dintre care celebră este controversa de la Valladolid, în care Bartolomeu de Las Cosaș a pledat cauza amerindienilor. Dar Biserica catolică *s-a îndoit* de calitatea de oameni a „indienilor”. Această suspiciune primordială, oricât de absurdă ar părea astăzi, se motiva prin dogmă și introducea deja în atitudinea europenilor ce urmau să se stabilească dincolo de limitele fizice ale Europei, o cvasigândire dogmatică. În cele din urmă s-a ajuns la un compromis și Biserica catolică a acceptat că și „indienii” sunt bărbați și femei. Dar ei au fost totodată judecați chiar în actele oficiale drept oameni de un nivel inferior, a căror suflete trebuie salvate împotriva idolatriei, a ignoranței și a infantilismului lor. S-a considerat astfel, pe-atunci, că există oameni pe care Dumnezeu i-a condamnat să rămână sclavi, lucru recunoscutibil, se spunea, în natura lor servilă și umilă. Orice rezistență din partea lor în fața creștinării era, de aceea, pedepsită prin război și masacru.

Automitizarea europenilor în eroi creștini salvatori reprezintă mai ales un transfer de

responsabilitate, dinspre actorul uman – europeanul colonist – înspre Divinitatea văzută ca generatoare a Statului excepțional al creștinilor, investiți cu drepturi, *dar* și cu obligații de către Biserică, în rol de intermediar între Dumnezeu și om. Transferul de responsabilitate înspre instanța divină e în felul acesta însoțit și de o direcționare exclusivă a responsabilizării europeanului colonist: el nu va da socoteală de ceea ce face decât în fața Dumnezeului său. Rezultă că în numele lui Cristos și al moralei creștine își revendicau spaniolii și portughezii mai ales, dreptul la supremație, la acțiune și la ocupație. Justificarea religioasă decurge din încrederea nezdruncinată în superioritatea religiei creștine.

Te poți întreba de ce europenii Evului Mediu occidental s-au distins prin acest fundamentalism religios, în relație cu alte modele cultural-religioase, când ei sunt urmașii reali ei grecilor și ai romanilor. Tot lanțul cetăților grecești din bazinul mediteranean și apoi Imperiul Roman însuși au avut o toleranță rar fracturată față de riturile, zeitățile și credințele „barbarilor”, mergând până la a împrumuta uneori practici și idoli din regiunile ocupate. O culme a toleranței s-a atins în timpul și pe ariile civilizație elenistică, creată din visul lui Alexandru Macedon de a uni obiceiurile grecilor cu cele ale barbarilor într-o coexistență reciproc avantajoasă.

În intoleranța și puritanismul creștin al colonialismului european recunoaștem reflexe mentale și reprezentări sociale comune cu utopismul intransigent al evreilor, transmis prin creștinism întregii Europe. Europenii preiau din civilizația

ebraică complexul unicității religioase în lume și al superiorității religioase absolute. Ca fii ai lui Avram, cel pe care Dumnezeu l-a ales să facă din el un popor *diferit* de toate celelalte popoare, evreii, moștenitori ai *Legilor* lui Moise și ai *Vechiului Testament*, proiectează în Celălalt substanța definitiv incompatibilă cu propria identitate. Nu putem ști dacă reprezentările date Alterității de către numeroasele comunități evreiești stabilite și apoi alungate din Spania și Portugalia, practicile lor ritualice și sociale de interdicție, de evitare a amestecului cu Ceilalți, au avut o participare semnificativă la modelarea specificului catolicismului iberic. Asemenea tip de abordare, foarte sensibilă, tine de intertextualismul cultural, adesea greu demonstrabil. E de remarcat, în paralel, că în estul Europei, creștinismul ortodox, de influență bizantină, este mai conservator în dogmă decât cel occidental, dar nu s-a radicalizat la nivelul comportamentelor sociale, în relație cu turcii musulmani, de exemplu.

Mitizarea europeanului colonist are și o a doua legitimare. El este *eroul civilizator*, plecat în sălbăcie și în necunoscut, având misiunea de a cosmiciza teritoriile sustrase până atunci timpului european, singurul timp *real*, și de a le integra istoriei, progresului, evoluției.

Primul tip de legitimare, bazat pe *creștinare*, a fost preferat de către portughezi și spanioli, pe când al doilea tip de legitimare, *civilizarea*, este discursul preferat al englezilor și francezilor. Se evocă dreptul fiecărui – pământean de a circula și de a se stabili oriunde în lume, ca și dreptul la proprietatea comună asupra bogățiilor naturale.

Amerindienii, africanii și asiaticii cu care se întâlnesc coloniștii europeni aparțin unor *societăți închise*, în care timpul funcționează circular, pentru a reproduce an de an un model de viață arhetipal, în care nu trebuie să se intervină. Mentalitatea arhaică a acestor societăți e parțial similară Europei rurale din Evul Mediu, în ce privește nevoia de conservare a existenței colective în afara mișcării adusă de istorie și în lipsa de interes pentru noi stiluri de viață.

Începând, însă, cu secolele XIV, XV Europa se urbanizează intens. Europa urbană iluministă din secolele XVII-XVIII edifică *societatea deschisă* care va schimba fața lumii. Beneficiind de introducerea săptămânii, ca unitate de origine ebraică a măsurării timpului, cu șase zile lucrătoare și a șaptea de odihnă, încă din secolul al III-lea (adoptarea duminicii ca zi de odihnă se datorează unui decret din 321 al împăratului Constantin I), Europa urbană răstoarnă vechea percepție a timpului. Inventează timpul liniar. Timpul care curge fără să se mai reproducă pe sine și care, de acum încolo, trebuie programat, proiectat, controlat. Liniaritatea timpului *deschide* societatea europeană urbană unui altfel de ritm istoric, bazat pe mitul progresului și pe accelerarea evoluției. Schimbarea programată devine scop în sine și e focalizată pe civilizația materială. Când europenii coloniști introduc în *societățile închise* indigene urgența progresului și percepția foarte diferită pe care o dau timpului, tratat ca pe o proprietate fundamentală, la fel de importantă ca și banii și necesitând aceeași administrare atentă, ei produc un șoc cultural ale cărei consecințe nu s-au epuizat nici astăzi.

Prima consecință importantă a fost destructurarea *mitului bunului sălbatic* și compromiterea mitizării Africii, în special, dar și a altor teritorii „virgine”, văzute ca reeditări ale Paradisului pierdut de către intelectuali și artiști europeni. De altfel, mitul bunului sălbatic și nostalgia paradisului pierdut, proiectată asupra coloniilor, reprezintă un alt gen de luare în posesie de către europeni a lumii non-europene, unul mai subtil, disimulant și nicidecum agresiv. A vedea în indigen întruchiparea mitică a inocenței edenice înseamnă în principal manipularea identității sale reale în scopul satisfacerii unei proiecții mentale din imaginarul europeanului colonist, chiar dacă filozof sau artist. Mitul bunului sălbatic n-a făcut decât să legitimeze în plus *distanța* culturală irezolvabilă dintre europeni și indigeni, fără să probeze o reală dorință de comunicare și de cunoaștere. Destructurarea mitizării „bunului sălbatic” s-a produs cu ușurință atunci când a fost pusă fața în față cu imaginea indigenului incapabil să asimileze ideea de timp european, concepția de muncă în sens european, incapabil să se adapteze progresului impus de coloniști, prezentat drept cale salvatoare, singură mântuire posibilă din ignoranță, sălbăticie, primitivism etc. Edenurile africane sau amerindiene se degradează astfel rapid în percepția europeană, deoarece imaginarul colonist le trimite sever și exclusiv într-o paradigmă a negativului. Astfel, atât *civilizarea*, cât și *creștinarea* aparțin unui proiect mental utopic, acela de a recrea „Lumea Nouă” descoperită, amerindiană, africană sau asiatică, după chipul și asemănarea lumii europene.

Cei mai mulți comentatori văd în acest fenomen o strategie premeditat ipocrită pentru camuflarea străvezie a scopului fundamental în care s-a realizat orice acțiune colonialistă: expansiunea economică și exploatarea maximă a beneficiilor acesteia. Evident, motivația economică și interesele financiare europene sunt placa turnantă a relațiilor dintre coloniști și populațiile indigene. Mai ales în a doua fază a colonizării, după 1800, goana după materii prime și produse alimentare a susținut dezvoltarea capitalismului industrial în Europa Occidentală. Dar și în primele trei secole, jefuirea sistematică a Americii de Sud, aurul și argintul obținut cu ușurință de acolo, au făcut luxul aristocrației portugheze și spaniole, care, paradoxal sau nu, își cheltuiau mare parte din averi cumpărând produse fabricate în special de rivalii lor, englezii și francezii. S-a creat un circuit economic foarte dinamic. Creșterea prețurilor a fost de natură să stimuleze foarte mult economia europeană, cu deosebire pe cea a Angliei, Franței și Olandei. Marx a văzut în această delapidare chiar originea a ceea ce el numește „acumularea primitivă de capital”.

Sacrificarea coloniilor și exploatarea lor a dus la fortificarea capitalismului industrial, lucru care, bineînțeles, în loc să diminueze distanțele culturale dintre metropolele europene și colonii, nu a făcut decât să le accentueze și mai mult. Coloniile devin alternative optime pentru investițiile de capital și piețe pentru produsele europene finite. Ideologia civilizării lumii neeuropene e din ce în ce mai activă după 1800 și înlocuiește treptat discursul religios al creștinării. Eroizarea europeanului continuă, însă, într-o formă

raționalizată și deosebit de pragmatică. Se aplică, astfel, o diviziune clară a muncii între colonizatori și colonizați: colonizatorii se află într-o etapă superioară de educație și cultură tehnologică în interiorul propriului model cultural și, de aceea, ei fabrică produsele finite, controlează piețele, administrează comerțul. Colonizații aparțin unei etape primare de inițiere în modelul cultural european și lor le aparține producția de materii prime.

Lupta pentru control economic explică însă numai parțial și nu în profunzime natura raporturilor dintre modelul cultural european și culturile indigene în istoria colonialismului.

Europeanul proiectează în figura indigenului Alteritatea *străină* și *stranie* totodată, care îi transmite neliniște, frică, neîncredere majoră. Apropierea unei asemenea alterități este exclusă. Se produce o separare abruptă a lumilor. Lumea europenilor coloniști și lumea indigenilor colonizați evoluează paralel vreme de secole, chiar dacă se intersectează și comunică minimal. Paradoxul absolut e că europenii se înstrăinează de lumile neeuropene unde intră ca stăpâni, dar, în același timp, solicită schimbarea acestora în funcție de principii, credințe, norme și practici, toate europene, pe care le introduc autoritar în colonii. E o politică agresivă, fie de asimilare și aculturație, fie de manipulare și exploatare, în funcție de diversele teritorii colonizate sau dominate.

La o privire rece, se observă că mentalitatea europeană și mentalitățile neeuropene nu comunică între ele. Imaginarul european nu se deschide decât periferic spre lumile multiple și diferite pe care le

întâlnește. Unica sensibilitate reală este pentru pitoresc, din care rezultă o fâșie de comunicare numită în cultura europeană – *exotism*. Frica europeanului colonist față de straniețea atât de neliniștitoare a indigenului se transformă astfel în ostilitate și în respingere structurală. *Celălalt*, ca alteritate diferit construită cultural, ajunge să însemne *non-eul* pentru european. De aceea a fost posibilă dezumanizarea imaginii *celuilalt*, „alterizat” atât de negativ.

Sentimentul vinei față de indigenii colonizați apare foarte târziu. Europeanii încep să-și asume responsabilitățile față de problemele din colonii spre sfârșitul secolului al XIX-lea și, mai evident, în prima jumătate a secolului XX. După 1945, Europa își pierde coloniile, pentru că S.U.A. și U.R.S.S., la încheierea războiului doresc să-și impună hegemonia la nivel global. Astfel ia sfârșit regimul colonial. Din 1990 însă, puterea în lume este administrată de Statele Unite ale Americii și de marile organizații internaționale. Raporturile Europei cu fostele colonii se schimbă fundamental în a doua jumătate a secolului XX.

Chiar dacă beneficiază direct sau indirect de avantajele oferite țărilor industriale de neocolonialismul economic, Europa are o altă atitudine culturală și politică față de lumea africană, latino-americană și asiatică. Se produce o reformulare morală a mesajului european și a implicării europene în fostele teritorii colonizate. Europeanii iau act de faptul că secolele de colonialism au participat la conștientizarea identității europene tocmai prin reflectare și proiectare în chipul *Celuilalt*, al străinului indigen, prin asumare a unui stil de viață și a unei

mentalități proprii, transplantate în condiții climatice și în spații geografice total diferite de cele europene. Societățile europene de după 1950 se recunosc în mitul europeanului, erou creștin civilizator, și își propun o redimensionare a lui prin asumarea, de această dată, a unei culpabilități istorice față de lumile colonizate și supuse presiunii europenismului. În primul rând ele doresc să ofere o alternativă la modelul neoliberalismului promovat de americani și legitimat ideologic mai întâi prin necesitatea dezvoltării Lumii a Treia și, mai nou, prin lupte împotriva sărăciei și a terorismului.

Robinson Crusoe și Europeanismul. Pentru europeanismul colonizator dintre 1492-1945 am propus ca unitate de măsură nu un erou real, pe Columb, sau Cortes, ci unul ficțional: Robinson Crusoe, al lui Daniel Defoe, sinteză a autoreprezentărilor mitice pe care europenii le-au reflectat asupra Celorlalți și asupra lor înșile.

Textul lui Defoe exprimă magistral proiectul utopic al europenilor de transformare a lumii după propriul imaginar. Scris după două secole de colonialism european dominat încă de iberici, în 1719, romanul *Robinson Crusoe*, inspirat, se pare, de o experiență reală a marinarului scoțian Alexander Selkirk, ajunge să seducă, de atunci, generațiile de europeni, fără excepție. Fiecare conștiință europeană tinde să se recunoască în Robinson și fiecare cititor intră într-o relație cafarctică de identificare cu Robinson. Există în mintea oricărui european un mai puternic sau mai pal Robinson. El se activează de

fiecare dată atunci când ființa adultă e provocată să-și administreze lumea proprie, mai mare sau mai mică, și mai ales atunci când e constrânsă să organizeze spații și situații „virgine”, în care nu a mai intervenit nimeni înainte, ori când dă piept cu *întâlnirile* neprevăzute, dar subconștient dorite: apariția în teritoriul vital a *străinului*, a Celuilalt, de altă rasă, de altă religie, de altă cultură. Robinson este, de aceea, Europeanul prin excelență, esențializat la dimensiunea eroică a civilizației pe care o reprezintă.

Dorința irepresibilă a europenilor de mitizare își exprimă în voința și acțiunile lui Robinson legitimitatea. Construindu-și propria legendă. Robinson reflectă perfect mitul europeanului civilizator. În Robinson se mai conciliază înțelepciunea pragmatică a puritanismului englez, imoralismul negustorului de sclavi, cu candoarea autodescoveririi propriei morale, după care viața se organizează în reguli stricte de ordonare a timpului în ritmul muncii. Munca este valoarea supremă. Munca umanizează, pe când lenevia și delăsarea sau abandonul împing ființa spre stările animalice și vegetative. Între muncă și lenevie, morala europeană a lui Robinson nu poate imagina alte moduri de *a fi* în lume. Robinsoniada, prin urmare, ajunge să reprezinte europenismul autosuficient și învingător.

Robinson părăsește Anglia dintr-un „dor aprig și smintit de a vântura lumea”. Curiozitatea lui Robinson, repliată pe o voce interioară care-i dictează deciziile, traduce credința europenilor în destinul lor providențial de a sfida limitele confortabile ale spațiului în care se nasc, pentru a trece dincolo de ceea

ce este suficient Sinelui, înspre ceea ce-i poate fi complementar. Ei ar reface, astfel, unitatea lumii și ar participa la reîntregirea ei ca și cosmos original. E o fantasmă care a animat cu siguranță sufletele multora dintre cei care au plecat să descopere America și apoi alte teritorii „virgine”.

Înainte să naufragieze, Robinson are mai multe aventuri între coasta atlantică a Africii și Brazilia, „la 5000 de mile depărtare [de Anglia], între străini și sălbatici”. Toate au rostul de a dovedi deja superioritatea europeană. Robinson este negustor englez dornic de înavuțire, niciodată intimidat de nenorociri și cu atât mai puțin de oamenii diferiți pe care îi întâlnește, de noutatea situațiilor, a raporturilor umane sau pur și simplu a naturii. Deși cade sclav unui maur în Africa, nu disperă ani de zile și reușește să fugă în Brazilia, unde face o avere importantă, ca plantator de tutun. Defoe mitizează deja în Robinson adaptabilitatea europeană și abilitatea structurală a europeanului de a pune în mișcare potențialul latent al lumii, care-i era străină și ostilă. Îmblânzirea spațiilor „virgine” înseamnă tocmai exploatarea lor în serviciul intereselor europeanului.

Apoi, Daniel Defoe nu se sfiește să arate modul practic în care se raportează colonistul european la Africa sau America de Sud, ideea lui de comerț și acceptarea firească a vânzării de sclavi, ca sursă importantă de venit: „... am legat prietenie cu o seamă de alți plantatori..., povestindu-le adesea călătoriile mele pe coasta Guineii, negoțul cu negri de acolo și ce lesne este să te chivernisești din nimicuri, cu mărgelile, jucării, bricege, toporașe, bucați de sticlă și alte

fleacuri, în schimbul cărora primești praf de aur, mirodenii, colți de elefant și mai ales numeroși negri, care să fie vânduți ca sclavi în Brazilia.”⁴⁵ E o imagine mai mult decât sugestivă a felului cum lumea neeuropeană devine înaintea de toate *piață de schimb* pentru economia europeană care își impune regulile și obiectivele, în disprețul indigenilor.

Dar mitul lui Robinson se naște din povestea unică a vieții lui pe insula nelocuită din zona Caraibelor, unde se întâmplă să naufragieze ca singur supraviețuitor. Timp de mai bine de douăzeci de ani, Robinson construiește de unul singur pe insula lui o micro-lume europeană. Reproduce la scara accesibilă efortului sistematic al unui singur individ civilizația în care s-a născut și care l-a modelat prin educație ca și ființă socială.

Nici o clipă Robinson nu e animat de vreo stare de contemplație sau de admirație a naturii insulei. Tot ce îl interesează este să-i descopere și să-i exploateze „produsele”. Se poate vorbi de o *opacitate* a vederii la Robinson, care traduce *închiderea* mentală a europeanului colonizator în fața „Lumii Noi” în care se instalează *fără să o vadă*, așadar fără să o primească în propriul imaginar. Insula devine *proprietatea* lui Robinson și strategia lui este de a-i adapta posibilitățile, oricât de ostile, la nevoile sale personale. Robinson *nu* se adaptează la insulă, ci insula este un teritoriu constrâns să se adapteze la *ordinea* administrată de noul stăpân. Nu există nici o magie a

⁴⁵ Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Biblioteca pentru toți, Editura pentru literatură, 1964, București, p. 45.

insulei, nici o fascinație în fața identității ei, identitate diferită de orice ținut european. Insula este numai teatrul unui test de lungă durată al capacităților și al convingerilor lui Robinson.

Relația dintre Robinson și insulă figurează raporturile dintre europeni și *lumile noi*, neeuropene cu care ei se întâlnesc după 1500. Primul sentiment de tip Robinson care definește această relație este acela de „spațiu virgin”. Europeanii colonizatori, ca și Robinson pe insula sa, intră în teritoriile amerindiene sau africane *ca și cum* ele n-ar mai fost atinse de oameni. Ignorând cu bună știință că ele sunt cunoscute și locuite, dar în *alt* fel decât cel european, robinsonii coloniști se angajează într-un exercițiu mental autoprotector, menit să-i absolve de vină și de responsabilitate. Sintagma „Lume Nouă” este profund simbolică și este sinonimă cu *lume virgină*. Virginitatea spațiului ar fi dată de absența civilizației și a omului. Prezența indigenilor este ambiguizată și chiar pusă între paranteze prin manipularea noțiunii de „om”. Umanitatea e condiționată de civilizare, iar civilizația e măsurată după valurile modelului cultural european.

Principiul ar putea fi rezumat astfel: dacă ajungi într-un teritoriu străin unde nu a călcat picior de om (și „om” am văzut ce înseamnă), atunci teritoriul respectiv poate intra în posesia ta și acolo poți să-ți desfășori propria ta lume. Acesta este și comportamentul fundamental al lui Robinson. Insula pe care naufragiază devine repede „insula mea”. Sentimentul *proprietății* structurează cu un fir roșu relația dintre europeanul colonist și lumile neeuropene. Când Robinson îl întâlnește prima oară

pe indigenul canibal pe care-l va numi Vineri, atitudinea lui spontană este de a-l lua automat în posesie: „... atunci *sălbaticul meu* (s.n.) – așa îi voi zice acum - mi-a făcut semn...”⁴⁶

Ca și lui Robinson, eroul lui Defoe, europeanul colonist îi este ușor să se impună în teritoriile amerindiene, africane sau australiene pentru că sentimentul lui de proprietate nu e concurat de unul similar al indigenilor. Ideea de proprietate nu lipsește culturilor neeuropene din epocă, dar se manifestă profund diferit, în termeni colectivi sau în sens religios, ritualic. Proprietatea ca avuție numai a grupului sau ca un privilegiu al divinității apare și în cultura europeană. Însă omului european îi este definitoriu sentimentul proprietății individuale și voința de a lua în posesie un spațiu cât de mic în limitele căruia să-și exercite autoritatea absolută. De aceea în secolul XX *toate* constituțiile europene vor garanta dreptul *sfânt* la proprietate.

Insula devenită proprietate e supusă unui proces de civilizare în care Robinson investește un capital prețios: toată știința și educația sa europeană, asociată cu munca și organizarea continuă. Uneltele de care se folosește, și pe care le găsește pe corabia naufragiată, sunt instrumentele unei Europe pe cale să se industrializeze, dar mai ales sunt semnele proiecției culturale autoritare în care propria lui conștiință se recunoaște și cu care se identifică: „Aveam... nevoie de scule cu care să lucrez. După multă căutare, am găsit, în sfârșit, lada dulgherului, pentru mine prada cea mai

⁴⁶ Daniel Defoe, *op. cit.*, pp. 227-228.

prețioasă. În aceste clipe ea valora mai mult decât o corabie plină cu aur. [...] Pe lângă lada cu scule, am mai luat două fierăstraie, un topor și un ciocan..." Și mai departe: "...am găsit în magazia dulgherului vreo trei saci cu cuie și piroane, un vinci cu șurub, mai bine de o duzină de barde și topoare și, lucru neprețuit, o tociță. Le-am luat împreună cu alte lucruri de-ale maistrului tunar, între altele - trei drugi de fier și două butoiașe cu gloanțe, șapte flinte, încă o pușcă de vânătoare cu ceva pulbere, un sac mare cu alicie și un sul de tablă de plumb..."⁴⁷ Citim în aceste rânduri o uriașă neliniște și o tot atât de mare determinare în *a face*, în *a construi*, în *a schimba* insula străină după chipul și asemănarea proiecției imaginare din mintea lui Robinson, aceea în care se conservă netulburată imaginea lumii *de acasă*, a lumii europene.

Daniel Defoe, fără să fi călătorit vreodată departe de Anglia, a intuit fără greș că Robinson poate fi prototipul comportamentului colonist european. Determinarea în a înfăptui cât mai mult și cât mai repede se asociază cu nevoia de siguranță maximă, despre care antropologi și istorici spun că e tipic europeană și care la Robinson, nu întâmplător, ia forma obsesiei pentru arme și muniții. Iată. cum securitatea, în sens european, se exprimă printr-un instinct evoluat al agresivității, în directă dependență de *frica* de tot ce e *diferit* sau *nou*. „Ce mă făceam fără pușcă, fără muniții, scule îmbrăcăminte, fără pături, cort și toate celelalte?”⁴⁸ Exclamația lui Robinson

⁴⁷ Daniel Defoe, *op. cit.*, pp. 60-65.

⁴⁸ Daniel Defoe, *op. cit.*, p. 75.

rezumă naiv autoreprezentarea socială a identității sale europene.

Siguranța personală, metamorfoza mediului prin muncă și tehnologie, individualizarea și protecția corpului prin mărci specifice, respingerea integrării în natură și crearea propriului areal sunt toate nevoi europene din care se și dezvoltă condiția umană europeană. Printre aceste necesități fundamentale *nu* se numără și comunicarea sau deschiderea către Celălalt. „Lumile Noi” sunt luate în posesie și adaptate europenizării. Luarea în posesie *poate* fi urmată de cunoaștere și de comunicare între colonist și spațiul colonizat, deși nu e obligatoriu. Niciodată însă etapele relației nu se vor succeda în ordinea inversă. Un argument suplimentar îl putem lua tot din romanul lui Daniel Defoe, ca tablou destul de realist al europenismului. Robinson scrie un jurnal, întreprinderea e mai mult decât simbolică. Ea arată raporturile omului european cu timpul și evenimentele. Așezarea memoriei fiecărei zile în text transformă timpul în istorie, îl controlează și îi dă un sens evolutiv. Gândirea europeană nu admite existența în afara istoriei, existența într-un timp absolut, nedisciplinat la rigoare în trecut, prezent și viitor.

Dar, ce e mai important, este că în istoria lui Robinson scrisă de el însuși *Insula* ca prezență în sine nu există. La fel cum nu există nici Vineri, sălbaticul, decât prin raportare la Robinson, ca expresie și reflectare a acțiunii lui Robinson asupra ființei sale. În jurnal Robinson vorbește practic numai despre el însuși. *Se* comunică fără să comunice cu Alteritatea, închipuită de *Insulă* sau de *Vineri*. *Celălalt* nu e decât

un atribut al expansiunii propriiei identități. Întâlnirea cu natura neeuropeană sau cu omul neeuropean are, de aceea, drept efect potențarea autocunoașterii și a întoarcerii spre sine a omului european. Se produce astfel conștientizarea până la obsesie a modelului cultural propriu. Europeanul tinde să devină captivul voluntar al civilizației sale, fără nici o tentație de renegare sau de reală deschidere.

Și totuși există un tip de deschidere a europeanului colonist către Alteritatea prea diferită a indigenului. Aceasta se manifestă atunci când *omul sălbatic* devine echivalentul *omului adamitic*, a omului de la începutul lumii, iar lumea lui devine sinonimă *Paradisului* terestru, Edenului originar.

Într-un discurs de-o mare candoare la o lectură actuală, Robinson figurează în povestirea lui și *mitul bunului sălbatic*. Defoe regizează o scenă emblematică: Vineri îl imploră pe Robinson să meargă împreună la triburile indigene, asigurându-l că niciodată nu se va mai putea despărți de stăpânul său: „[Vineri] nu voia să plece fără mine, spunându-mi:

- Face bine mare acolo, înveți oamenii sălbatici fie buni; cuminte; înveți să trăiască viața nouă.

- Vai, Vineri, i-am zis, tu nu știi ce spui. Sunt tot un om neștiutor și eu.

- Ba nu, ba nu, mi-a răspuns el, tu învățat pe mine bine, tu înveți și pe ei bine. [...]

Pe scurt, am descoperit marea dragoste ce mi-o purta și neclintita-i hotărâre de a nu mă părăsi...”⁴⁹

⁴⁹ Daniel Defoe, *op. cit.*, p. 252.

Această secvență ilustrează toată utopia omului european proiectată asupra *omului sălbatic* împreună cu Mircea Eliade remarcăm un amănunt uimitor: „*bunul sălbatic* descris de navigatori și predicat de ideologi aparține în foarte multe cazuri unei societăți de canibali.”⁵⁰ Este și cazul lui Vineri, sălbaticul lui Robinson. Chiar când e canibal, indigenul poate reprezenta în ochii europeanului „omul natural”, venind de dincolo de istorie și civilizație și trăind într-o stare de puritate, de libertate și deplină beatitudine în sânul naturii materne și generoase.

Cum arată istorici ai religiilor, ca Mircea Eliade, și antropologi contemporani, o asemenea imagine este produsul mitologiilor utopiștilor și ideologilor occidentali. Se execută un transfer: din imaginarul european este luată nostalgia condiției edenice și este așezată peste realitatea „lumilor noi”. Se fabrică așadar un mit, al „*bunului sălbatic*”. Este un fel de identitate inventată și atașată alterității indigene. Ignorându-se că „sălbaticul” depășise vârsta mitică, deschiderea creată de exaltarea „*bunului sălbatic*” blochează în final și mai mult comunicarea dintre european și indigen. Istoria descoperirii de către europeni a „Lumii Noi” de altfel așa începe: „... Cristofor Columb suferea și el de nostalgia originilor, adică a Paradisului terestru: el 1-a căutat pretutindeni și a crezut că îl găsește în timpul celei de-a treia călătorii. Geografia mitică îl mai obseda încă pe acela care a deschis calea

⁵⁰ Mircea Eliade, *Eseuri. Mitul eternei reînnoarceri. Mituri, vise și mistere*, Editura Științifică București, 1991, p. 142 (*Mitul bunului sălbatic sau prestigiul originii*).

atâtor descoperiri reale. în calitatea lui de bun creștin, Columb se simțea esențialmente constituit din istoria Strămoșilor. ...dacă a crezut până la sfârșitul zilelor sale că Haiti era biblica Ophir, aceasta se datorează faptului că pentru el lumea nu putea să fie altceva decât lumea exemplară a cărei istorie se află scrisă în Biblie.”⁵¹

Columb, descoperitorul Americii, nu a înțeles nici o clipă în toate călătoriile sale ce i se întâmplă de fapt. Incapacitatea lui de comunicare cu populațiile indigene și opacitatea lui absolută în fața culturilor și a umanității amerindiene⁵² va plana ca un păcat originar asupra relației istorice dintre omul european și omul *celălalt* - indianul, africanul, amerindianul...

Dialogul evocat mai sus, dintre Vineri și Robinson, spune cum lucrează reprezentarea „bunului sălbatic” asupra imaginației europeanului colonist. Mitizarea se degradează în mistificare. Robinson – și să nu uităm că în subconștientul fiecărui european poate exista *un* robinson – se închipuie iubit peste măsură de Vineri. Mai mult, Robinson, povestește cum Vineri are revelația *binelui* pe care stăpânul i l-a făcut supunându-l *învățării*, prin urmare educației și cunoașterii.

De fapt, Robinson nu face decât să sintetizeze naiv, dar precis visul de aur al omului european. El nu se imaginează iubindu-l *pe Celălalt* – sălbaticul „bun” și atât de diferit, ci se visează iubit *de către Celălalt*. Reprezentarea sălbaticului – supus și iubitor, luminat

⁵¹ Mircea Eliade, op. cit., p. 152-153.

⁵² Vezi Tzvetan Todorov, op. cit.

și scos din starea de sălbăticie – se transformă într-un vehicul al autoreprezentării sinelui omului european. Iubirea Aproapelui se răstoarnă pe dos și ia forma iubirii de Sine. Robinson ilustrează astfel mecanismul *eroizării narcisiste*, tipic pentru mentalitatea europeană în aproape jumătate de mileniu de colonialism. Fără să se abandoneze niciodată complet disperării, Robinson al lui Daniel Defoe se sprijină pe rațiune și pe încrederea în destin. Administrarea și exploatarea insulei îi aduce bunăstare și statutul de rege al teritoriului stăpânit. Robinson încarnează imaginea eroică despre sine a europeanului și optimismul războinic al epocii coloniale, împreună cu optimismul capitalismului creștin progresist, încă nefracturat de îndoială, de spirit critic sau de slăbiciune interioară.

Interesant este că schimbarea mentalității europene, după 1950, în relație cu fostele colonii, schimbarea autoreprezentărilor europeanului și schimbarea ideii lor de alteritate sunt miezul unei alte cărți despre același și totuși *alt* Robinson. Michel Tournier reia, deloc întâmplător, povestea și mitul lui Robinson. Publică în 1972 o altă versiune a istoriei imaginare, având drept țință descrierea filozofico-simbolică a unei metamorfoze subtile a conștiinței europene, poate încă nu efectivă, dar cel puțin posibilă și mai ales visată. Practic, Michel Tournier rescrie robinsoniada din perspectiva omului european actual, acela care, rememorându-și trecutul colonialist, începe să admită că putea face istoria și altfel și că ideea lui eroică despre sine poate fi contestată, redimensionată, pregătită pentru un alt fel de eroism, acela al responsabilității prin cunoaștere față de Celălalt.

Tournier numește romanul *Vineri sau limburile Pacificului*. Titlul este provocator și enigmatic, anunțând fie că Robinson își cedează identitatea și se transformă în Celălalt, în sălbaticul Vineri, fie că orice european Robinson conține în natura sa tainică un Vineri sălbatic. Povestea reinventată de M. Tournier nu mai celebrează europenismul, ci îl problematizează. În acest Robinson diferit vorbește o conștiință europeană autocritică față de valorile și morala unei lungi civilizații, nesigură de ea însăși și totodată deschisă să-și accepte alteritatea. Criticismul ironic și luciditatea constructivă a mentalității europene actuale începe să se reflecte încă din prima pagină a cărții, unde căpitanul Pieter Van Deyssel îi ține un discurs profetic lui Robinson, descifrându-i destinul în semnele cărților de taroc: „...în tine zace un organizator. Luptă împotriva unui univers alandala pe care se străduiește să-1 stăpânească prin mijloace improvizate. Pare să reușească, dar să nu uităm că demiurgul ăsta-i și scamator: opera lui este iluzie, ordinea lui – iluzorie. Din nefericire, el n-o știe. Nu strălucește prin scepticism. [...] Micuțul demiurg a câștigat o victorie aparentă asupra naturii. A triumfat prin forță și impune-n juru-i o rânduială după chipul și-asemănarea lui.”⁵³

Filozofia critică a personajului lui Tournier este transparentă și ea nu era posibilă acum o sută de ani. Mentalitatea europeană s-a impus în fața civilizațiilor neeuropene prin voința de organizare continuă a lumii

⁵³ Michel Tournier, *Vineri sau limburile Pacificului*, Editura Univers, București, 1997, p. 5.

numai după propriile reguli, pentru a obține o ordine globală de tip european. Tocmai acest uriaș efort uman e pus sub semnul îndoielii. Ironia analitică a unei *noi* mentalități europene, intrată în plin proces de reformulare internă după Al Doilea Război Mondial, acuză propria ordine de improvizație. Începe să vadă în organizarea după legea proprie a lumilor neeuropene o întreprindere sisifică și mai ales – *ilegitimă*.

E firesc să ne întrebăm însă cărei Europe aparține această voce. Este vorba de un punct de vedere exclusivist, minoritar și vizibil numai în mediul restrâns al unei elite intelectuale sau e mai mult decât atât? Perioada postcolonială a produs exploziv în fostele colonii, de la cele recente până la cele mai vechi, pierdute încă din secolul XIX, un curent de autocunoaștere și de afirmare.

Din India sau Pakistan, din țările africane și din cele ale Americii Centrale s-au născut în valuri cărți, idei, personalități puternice. *Vineri* a început să vorbească despre sine în limbile europene ale lui Robinson. Postcolonialismul a venit peste Europa ca o furtună binefăcătoare. Faptul că a și coincis cu iruperea energiilor latino-americane de după 1960 nu a făcut decât să-i mărească efectul și forța. În Europa au început să circule și să fie cunoscute literatura postcolonială și programele ideologice ale noilor lideri din fostele colonii. Omul african, omul indian, omul asiatic și omul latino-american au reușit să pătrundă în spațiul public european și să se facă auziți, chiar ascultați. Pentru prima dată în istorie mentalitatea europeană admite și încurajează prezența Celuilalt, a

neeeuropeanului, în rețeaua dezbaterilor publice europene. Sărăcia, foamea, bolile nimicitoare și insecuritatea din fostele colonii devin teme integrate mediului social european pe care și le asumă progresiv atât clasa politică, cât și societatea civilă. Se produce o responsabilizare colectivă. Pentru prima dată, moștenitorii coloniștilor de ieri sunt de acord să-și recunoască o vină istorică în situația economico-socială a țărilor sărace, chiar dacă o fac implicit și extrem de rar în mod deschis, oficial.

Postcolonialismul alimentează discursul autocritic al modernismului european de după încheierea celui de-Al Doilea Război Mondial. Europeanul învață să-și privească istoria cu scepticism. Înțelege că puterile sale demiurgice asupra naturii și a vieții sunt iluzorii, cum spune Mi chel Tournier. De altfel noul Robinson inventat de Tournier este o expresie și un efect al mișcărilor tectonice din mentalitatea europeană. Același căpitan Van Dcyssel îl previne pe noul Robinson: „Ești cucernic, avar și pur. Regatul peste care-ai să fii suveran ar semăna cu marile dulapuri casnice în care femeile de la noi pun teancuri de cearșafuri și de fețe de masă imaculate și parfumate cu pungulițe de levănțică. [...] Crusoe, ...ascultă ce-ți spun: ferește-te de puritate. E vitriolul sufletului.”⁵⁴ Puritatea culturală, fidelă propriilor norme, cucernicia creștină și avariția liberalismului glorios sunt semnele moralei coloniale europene care amenința să transforme lumea într-un loc domestic, gata să mortifice orice energii alternative. Filozofiile

⁵⁴ Michel Tournier, *op. cit.*, pp. 6-10.

postmoderne europene, împreună cu valul postcolonialismului, solicită, ca și în romanul simbolic al lui Tournier, o nouă morală europeană, bazată pe pluralitatea culturală și pe dreptul la identitate diferită. Ideea de bine social și ideea de normă socială și culturală se schimbă. Ca și Robinson al lui Tournier, europeanul postmodern este reflexiv și analitic.

Foarte atent la evoluția flintei sale mentale, forțând limitele extreme ale individualismului, noul Robinson se lasă sedus de Insulă, ajungând, el colonistul cuceritor, să fie locuit de magia ei generoasă. E un mod de a vorbi despre dorința europeanului contemporan de a redescoperi natura, pe care a domesticit-o cu mult prea mare violență, răpindu-i definitiv „virginitatea”, bogăția vitală a începutului de lume. Robinsonul lui Tournier încercă să-l supună pe Vineri. Dar, de această dată, Vineri se revoltă și răstoarnă relația stăpân-sclav, reușind să modeleze în Robinson un „tovarăș”, un spirit nou, surprinzător tocmai prin ne-europenismul său, deoarece e voluntar croit după normele culturale ale lui Vineri: „Ceea ce îl deosebea pe unul de altul [pe vechiul Robinson de noul Robinson] depășea și-ngloba în același timp – antagonismul, descris adesea, dintre englezul metodic, avar și melancolic, și „băștinașul” spontan, darnic, și vesel. Lui Vineri îi repugna din fire-această ordine terestră pe care, țaran și administrator, Robinson o instaurase-n insulă... Araucanul părea să aparțină unui alt regn, în opoziție cu acela teluric al stăpânului... Libertatea lui Vineri – în care Robinson se-apucă să se inițieze-n zilele următoare – nu era doar negarea ordinii șterse de explozie de pe fața insulei.

Robinson știa prea bine [să vadă] ...în comportarea tovarășului său o unitate ascunsă, un principiu implicit.”⁵⁵ Acest nou Robinson acuză morala europeană de falsitate și, acceptând morala lui Vineri, intră într-un timp al renașterii. Noțiunea de „limburi” din titlu evocă tocmai mesajul final al romanului, sejurul sufletului într-un teritoriu incert al purificării totale înainte de marea Renaștere.

Bineînțeles, dacă Robinson al lui Defoe este o imagine realist-triumfalistă a europenismului, Robinson al lui Tournier este scenariul utopic al izbăvirii europeanului de propria sa natură și de „vina” sa istorică, prin intrarea într-o identitate solară – anistorică. Utopia lui Tournier, însă, e o formă de reprezentare a încercării reale făcută de europenii contemporani de a cunoaște umanitățile necongruente cu modelul lor cultural: lumile *Celuilalt*, lumile neeuropene.

Barbarul, Străinul, Outsider-ul. Împărțirea lumii între *Noi* și *Ceilalți* este o moștenire veche, lăsată de gândirea greacă. Grecii îi numeau pe toți cei a căror limba nu era greacă, *barbari*. Ei fabrică, astfel, un stereotip mental de reprezentare a alterității aproape imun la procesele istorice. Dacă luăm în seamă originea lui greacă termenul *barbaros* este un cuvânt imitativ și se referă la zgomotul nediferențiat produs de vorbire în auzul celui care nu cunoaște o limba pe care o ascultă.

⁵⁵ Michel Tournier, *op. cit.*, pp. 134-135.

Prin urmare, *barbarul* aparține unei paradigme axiomatic negative; termenul nu conferă identitate alterității, elimină diferențele și specificul. Barbari sunt toți laolaltă, persii, egiptenii, tracii, etruscii, fenicienii. Transferat în gândirea europeană, conceptul de *barbar* s-a așezat cu autoritate peste tot ce este necreștin, neeuropean sau profund diferit de modelul cultural european. Utilizarea termenului *barbar* deconspira ostilizarea alterității înainte de a se produce orice fel de cunoaștere. Lucru simbolic *barbarul* principal nu comunică, pentru că vorbirea sa se pierde într-o bâlbâială fără sens.

Romanii amplifică distincția abruptă dintre identitate și alteritate, materializând-o într-un sistem politic bipolar, *România versus Barbaricum*, cu care operează societățile europene medievale și clasice pentru a face deosebirea între civilizație și non-civilizație.

Evoluția termenului latin *barbarus* de la o semnificație etnico-politică în Antichitate, la una evident politică în Evul Mediu, când însemna *non-romanus*, face trecerea către o Europă care se autoreprezintă ciclic drept „Cetate asediată”. Uniunea Europeană, ea însăși, întreține parțial aceasta stare de spirit, de teritoriu gata să fie asediat, printr-un sistem legislativ de autoprotecție fermă. Dreptul la cetățenie sau dreptul la muncă, dreptul la circulație în țările Uniunii sunt strict normate și deloc permissive pentru cetățenii *dinafară* Uniunii. Dar cine este astăzi *barbarul* dinafară cetății? Musulmanul, africanul, esticul? Și cine-ar fi putea fi *barbarul* în cetate? Comunitățile (etnice, religioase etc.) neintegrate și izolaționiste?

Acest tip de abordare a problematicii alterității crează distanțe insurmontabile între *Noi* și *Ceilalți* și nu poate conduce decât la conflict și la expresii ale urii. Istoria o dovedește într-o lume globalizată dispar „cetățile asediate” și *barbarii*, pentru că realitățile politico-economice se întemeiază pe relație și interdependență.

Există întotdeauna însă un *barbar interior*. Studiul mentalităților îl deconspiră. Barbarul interior privește alteritatea ca pe o natură *străină* și periculoasă, deși întreaga civilizație europeană pornește din evanghelizarea Sf. Pavel care solicită o altă filozofie a alterității: „Acolo nu mai exista grec sau evreu, circumcizie sau prepuț, nici barbar, scit sau om liber, ci Christos care este totul și în toate” (*Epistola către Coloseni*, 3, 11). Și în altă parte: „Nu mai există evreu sau grec, nu mai există sclav sau om liber: nu mai există mascul sau femelă, ci totii sunteți una întru Isus Christos.” (*Epistola către Galateni*, 3,28).

Cu toate acestea, practicile europene de afirmare și autoprotecție au identificat în figura *Străinului* subversiv și amenințător – *evreul*, alteori *țiganul* sau pur și simplu *non-arianul*, în timpul fascismului. Mitologia negativă dezvoltată în jurul figurii străinului se naște primordial din frica irațională de tot ceea ce e diferit și aparent imposibil de asimilat. Fantoma străinului bântuie imaginarul european, din Evul Mediu până astăzi, ca formă de dezumanizare a Celuilalt, prin respingere și trimitere a existenței sale culturale într-o zonă a *non-eului*. În toate reprezentările psihosociale ale străinului citim teama de metisaj și tendința de a-l preîntâmpina prin segregare, excludere și discriminare. Asemenea

practici ale intoleranței nu mai aparțin politicii și normelor sociale din Europa unională. Totuși, teama de Celălalt nu părăsește europeanul actual. Astăzi ea se concretizează în conotațiile culturale ofensive ale termenului de *Outsider*, acela prin care se desemnează agresiv statutul individului sau al grupului (etnic, religios etc.) neintegrat sistemului social.

Barbaria proprie interioară se poate astfel ușor metamorfoza din limbaj în atitudine politică: xenofobie, rasism, naționalism. O dovedește existența mișcărilor extremiste în Europa unită, supuse însă controlului presant exercitat de sănătatea generală a societăților europene, care se definesc prioritar prin toleranță și strategii de integrare a minorităților etnice și religioase. Formele de integrare în sine, însă, pot fi destructurant-agresive pentru alteritate, bazându-se doar pe aspirarea unor identități culturale vulnerabile într-un spațiu identitar suficient de puternic pentru a le digera până la dispariție rapidă.

Să nu uităm apoi, că *Femeia* însăși, până spre secolul al XX-lea, a reprezentat una dintre figurile centrale ale *Străinului*, pentru o cultură fundamental masculină. Armonizarea drepturilor sociale și politice ale femeilor și bărbaților în societățile europene se constituie într-una dintre cele mai mari transformări istorice de înțelegere a alterității. Percepția reciprocă a sexelor în Europa actuală demonstrează o mentalitate deschisă *întâlnirii* și acceptării *Celuilalt*.

Mentalitatea religioasă

Religiozitatea. A murit sau nu omul religios european? Mai sunt ori nu religioși europenii începutului de secol XXI? Aceasta este chestiunea imposibil de ocolit a oricărei dezbateri consacrate mentalității religioase a Europei actuale. Un răspuns frontal, oricât de riscant, este impus de evidențe. Europenii contemporani nu mai sunt religioși. Atunci când religiozitatea face parte încă din viața anumitor comunități, ea reușește sau tinde să preia chipuri și forme din ce în ce mai diferite față de religiozitatea tipică epocilor premoderne. Toate investigațiile – psihosociologice, antropologice – confirmă această observație fermă care derivă din simpla conectare la viața socială europeană. Dificultatea analizei începe însă imediat după ce se lasă liniștea peste o asemenea rezolvare prea rapidă a chestiunii. E necesar să ne întrebăm cum și din ce cauze s-a produs stingerea precipitată, mai ales în ultimul secol de modernitate, a omului religios european, susținut de o istorie milenară.

Problematica ariei de cercetare fiind mult prea vastă pentru dimensiunile acestui studiu, îmi propun să o sintetizez prin focalizarea metamorfozelor în desfășurare pe care le parcurge mentalitatea religioasă actuală. Fără să am pretenția unor interpretări

infailibile, pe un *corpus* atât de sensibil, sau a unor ipoteze de nezdrunctat, voi proiecta un tablou în evoluție al religiozității europenecontemporane, la intersecția dintre norma generală și comportamentul particular.

Mentalitatea religioasă se definește pe traseul triunghiular format din *credință*, *practică religioasă* și *imaginar religios*. Triunghiul ar trebui să funcționeze precum un perfect circuit sangvin autonom, atâta vreme cât cele trei nuclee se alimentează perpetuu și reciproc. Iar din comunicarea dintre credința religioasă, practică și imaginar se configurează identitatea mentalității religioase.

Practicile rituale împreună cu etica religioasă corespondentă compun identitatea vizibilă a unei comunități religioase, unde asocierea indivizilor pornește de la împărtășirea acelorași idei despre Dumnezeu și despre om, despre corp și spirit, despre suflet și moarte. Exercițiul ritualurilor și aplicarea eticii în care el se înscrie definesc, prin urmare, religiozitatea comportamentală, care ar trebui, însă, să fie alimentată, în mod firesc, de o poziționare internă individului, sinonimă cu o energie proiectivă, de natură spirituală, dar și psiho-afectivă, cu participarea sau nu a rațiunii. Am încercat astfel să numesc prin ocolire *credința* religioasă. Comportamentul religios specific mentalității religioase premoderne nu poate exista înafara credinței, fiind de regulă o rezultată a acesteia, un limbaj complex al acțiunii ei mentale. Credința, pe de altă parte, îl leagă pe individ de memoria comunității și-l asimilează conștiinței supraindividuale a acesteia. Din această conviețuire se

naște morala religioasă, ca imagine esențializată și normativă a credinței. Practicile religioase epuizează și totodată resuscită energia religioasă interioară, fără să reprezinte cauza ei primă, și nici întreaga reflectare a dinamismului și a efectelor acestuia. Colaborarea dintre energia individului și memoria religioasă a comunității fabrică imaginarul religios. Populat cu reprezentări și mituri, cu viziuni și simboluri, imaginarul religios poate fi mult mai puternic decât practica sau credința religioasă, deoarece opune o mare rezistență la eroziunea prin uitare și dubitație. Odată ce individul acumulează un imaginar religios, spațiul său mental este dimensionat clar și în funcție de acesta. Se nasc apoi influențe și interdependențe, reacții, memorări și deturnări de sens în ansamblul imaginarului individual, independent de voința conștientă a individului și având drept sursă reprezentările sale religioase, fie că el este un religios, un sceptic sau un anti-religios. Mai simplu spus, dacă la credință putem renunța, dacă practicile religioase pot fi abandonate și uitate, de imaginarul religios nu scăpăm atât de ușor, odată ce și-a instalat reprezentările în teritoriul nostru mental. Imaginarul religios va participa constant, prin afirmație sau negație, prin conversiune sau dubitație, prin destructoare sau redefinire, la formularea sensurilor pe care le dăm lumii și existenței.

Europeanul de astăzi nu este religios pentru că zeii au plecat din cetate. Alungarea zeilor a început demult, în zorii modernității, odată cu schimbarea raporturilor dintre om și Dumnezeu, în timpul Renașterii și mai apoi prin umanismul raționalist-

iluminist al secolului al XVIII-lea. Pe măsură ce omul devine tot mai mult *măsura tuturor lucrurilor*, zeii se retrag în tăcere și într-o penumbră care le cenzurează până la interdicție prezența și acțiunea în mintea filozofilor. Ei, filozofii, împreună cu oamenii de știință sunt primii care revendică separarea abruptă a lumilor: lumea lui Dumnezeu să se supună legilor divine, pe când lumea oamenilor să fie guvernată exclusiv de legile inventate și controlate de aceștia. Montaigne, de exemplu, în eseu *Des prières*, este unul dintre cei care lansează termenul și conceptul de *umanist*. Fără să atace religia și nici divinitatea, cere, la fel ca și mulți gânditori ori filozofi care au venit după el, constituirea laicității, în sensul delimitării unui spațiu social extins, unde nu acționează legea divină cu interpușii ei – Biserica, papii, rețeaua ierarhiei preoțești, ci numai legile pe care oamenii singuri le decid. Montaigne era totuși un credincios sincer. El nu a prevăzut deloc, ca și Jean-Jacques Rousseau, sau alți umaniști, consecințele umanismului în restructurarea profundă a mentalității religioase și a religiozității europene. Cu toate acestea, pentru Rousseau însuși, care pleacă de la principiul axiomatic că omul este bun în natura lui primă, potențială, *Je bien et le mal coulent de la même source*". Prin urmare, Rousseau admite prezența răului în om, în egala măsură cu a binelui, ca și Montaigne, pentru care existența umană este „*un jardin imparfait*”. Dar amândoi solicită libertatea opțiunii, independența spiritului, autoritatea persoanei asupra ei înseși, în baza responsabilității asumate care decurge din orice act de libertate.

Deloc întâmplător, Tzvetan Todorov, într-o carte ambițioasă din 1998, unde încearcă să identifice originea condiției umane moderne, preia în titlu sintagma simbolică a lui Montaigne (*Le jardin imparfait. La pensee humaniste en France*) și vede modernitatea ca o lume ce a abandonat definitiv normele moștenite, de origine divină, pentru a se livra numai normelor proprii, în administrarea schimbătoare a indivizilor și a generațiilor: „Dacă e să o surprindem în maxima ei generalitate, putem descrie [întemeierea lumii moderne] drept trecerea de la o lume cu o structură și legi care sunt pentru fiecare membru al societății un dat prealabil și imuabil, la o lume a cărei natură poate fi descoperită și ale cărei norme se lasă definite chiar de aceasta. Membrul vechii societăți află treptat ce loc ocupă în univers, iar înțelepciunea îl îndeamnă să îl accepte; locuitorul societății contemporane nu respinge tot ce i-a transmis tradiția, dar vrea să cunoască lumea prin propriile lui mijloace și vrea ca domenii întregi ale existenței sale să fie coordonate de principii alese chiar de el. Elementele din care se compune viața sa nu mai sunt în totalitatea lor date dinainte, unele dintre ele sunt *voite*.”⁵⁶ Todorov, ca și alți comentatori importanți ai modernității, interpretează ieșirea de sub autoritatea Legii divine și întemeierea ordinii umane drept „o dezinvestire a lumii și o sacralizare a omului”. El nu se sfiește chiar să reia un vechi mit și să pună nașterea omului

⁵⁶ Todorov, Tzvetan, *Grădina nedesăvârșită. Gândirea umanistă în Franța*, Polirom 2005, p. 16.

modern sub semnul unui ultim Pact cu diavolul – cel mai costisitor și mai imprevizibil prin consecințe.

Discursul cunoașterii filozofice și științifice se legitimează exclusiv prin el însuși, după Secolul Luminilor. Legea Morală și „cerul înstelat” al lui Kant nu mai veghează nici din umbră filozofiei. Dialogul tăcut, camuflat sau presupus, dintre omul de știință, filozof și orice formă necunoscută de manifestare a transcendentului dispare destul de rapid, astfel încât secolul XX debutează dramatic sub semnul sentinței autoritare a lui Nietzsche: „Dumnezeu a murit”. Daimonul lui Socrate pleacă din lume. El nu mai vorbește minții gânditoare, după Montaigne încoace, pentru că mintea însăși îi cere să nu o mai inspire și să nu o mai călăuzească. Omul socratic, mediator între zei și lumea existențelor muritoare, se retrage și el în istorie, pentru că nu își mai găsește nici locul, nici rostul într-o lume dedicată nelimitat sieși. Și totuși, dacă alungarea zeilor din cetate ar fi rămas doar acțiunea și voința regimentului până la urmă restrâns de fabricanți ai culturii înalte – filozofi, artiști, oameni de știință, gânditori – nu am vorbi decât despre o evoluție a mentalității filozofice, fără atingere cu simțul comun și cu mentalitatea generalizată. Istoria însă e un proces mult mai complex și mai contagios.

Mentalitatea filozofică postrenascentistă a subminat din rădăcini credința religioasă, sub toate formele ei, ca semn al încrederii în autoritatea Legii divine și în promisiunea vieții de după moarte.

Laicizarea conștiinței filozofilor a compromis și a izolat conștiința mistică, atitudinea religioasă în fața existenței. Este important să observăm că laicizarea

mentalității filozofice s-a manifestat în primul rând printr-o restructurarea a priorităților interrogative, care a antrenat redefinirea întregului câmp de probleme, îndoieli și răspunsuri referitoare la relația dintre om și lume. Întrebările fundamentale - „Există sau nu Dumnezeu?”, „Ce este sufletul?”, „Există dincolo de moarte o altă viață și altă lume?” – au fost înlocuite cu altele, în care ideea însăși de *Dumnezeu*, *suflet* sau *spirit*, preocuparea pentru *moarte* se lasă digerate de o problemă diferită. Noile întrebări sunt: „Omul s-a născut liber?”, „Ce este libertatea?”, „Realitatea poate fi cunoscută?”, „Istoria poate fi controlată?”, „Ce este mintea?”, „Cine este omul psihic?” etc. Ideea de libertate ia locul credinței în Legea divină. Efortul de a construi *aici* și *acum* paradisul promis de toate religiile monoteiste dincolo de viață, împinge în umbră toată mistică și mitologia morții. Raiul vrea să coboare în prezentul istoriei.

Statul laic. Filozofia umanistă și doctrinele iluminist-raționaliste ale secolului al XVIII-lea au ieșit din biblioteci și din universități și au pătruns în viața reală, propunând soluții sociale revoluționare, capabile să schimbe radical condiția omului social. S-a născut o foarte optimistă filozofie politico-socială care a condus în mod clar la cele două revoluții întemeietoare ale statului modern: Revoluția Franceză și Revoluția Americană. *Laicitatea* nu mai este din acel moment un privilegiu sau un moft al filozofilor. Statul modern de tip european este un *stat laic*. Procesul de laicizare a statului, început la 1789 în Franța, odată cu *Declarația drepturilor omului*, s-a accelerat vizibil după

1900, având drept model exemplul francez. Biblia este înlocuită cu *constituția*. Morala religioasă devine progresiv un bun strict privat și autoritatea ei socială este preluată de *legislație*.

Faptul cel mai semnificativ este însă altul: *înțelegerea sacră* dintre om și Dumnezeu, aceea mediată și consfințită de profeți și apostoli în textele sfinte este înlocuită de *contractul social*. Din credincios (sau necredincios) omul devine *cetățean*. Șeful statului, chiar atunci când este încă rege, cum se întâmplă în cazul celor câtorva monarhii constituționale europene, nu mai este nici în mod simbolic investit cu putere de către divinitate, ci este *delegat* cu responsabilitatea de a conduce prin voința cetățenilor.

Marea problemă a omului european în secolul XX și începutul secolului XXI nu mai este, se pare, Dumnezeu, ci *libertatea* și garantarea ei pentru individ și pentru societate.

Lămurirea raporturilor dintre liberul arbitru și determinism își pierde statutul de chestiune pur filozofică. În ultimul secol, utopiile sociale cu produsele lor adesea monstruoase macroexperimentele politico-economice și sociale (comunismul, fascismul) – apoi valurile neîntrerupte de *eliberare* a minorităților (etnice, religioase, sexuale, etc.), a femeilor, a coloniilor, a provinciilor de sub autoritatea centrelor ș.a.m.d, arată în ce grad libertatea a devenit baza de evaluare și autoevaluare a oricărui individ și a oricărei comunități.

În aceste condiții, supunerea față de Dumnezeu, recunoașterea legitimității Legii divine și credibilitatea tuturor Bisericilor europene, cunosc o redimensionare drastică. Separarea Bisericii de Stat a urmat în țările

europene evoluții diferite, dar are astăzi consecințe asemănătoare sau identice în tot teritoriul european. Bisericele Europei occidentale sunt goale. Se umplu rar, cu prilejul marilor sărbători creștine, Pastele, Crăciunul, ori nici atunci. Adesea, mai ales în țările germanice și nordice, bisericile și mănăstirile și-au pierdut total identitatea religioasă. Datorită lipsei credincioșilor, comunitățile religioase s-au dizolvat, iar bisericile au fost reconsiderate drept simple clădiri și transformate în restaurante, hoteluri, săli de expoziție sau, în cel mai bun caz, muzee. Biserica își pierde funcția de *loc sacru*, *casă a lui Dumnezeu*, și își păstrează cel mult funcția conservativă de depozitar al unei memorii istorice.

În ce sens se reformulează mentalitatea europeană, categoric interdependentă față de noile realități? Să ne amintim că mentalitatea religioasă se coagulează la intersecția vie dintre credință, practică ritualică și imaginar religios și să analizăm o situație concretă.

Crăciunul. Istoric vorbind, țările europene sunt țări creștine. Cea mai cunoscută reprezentare cu care asociem întreg creștinismul este Crăciunul. Din punct de vedere religios și mistic, Crăciunul înseamnă celebrarea Nașterii Domnului, sărbătorirea venirii lui Mesia, a Mântuitorului.

Dar Crăciunul nu este o sărbătoare creștină pură, ci unul dintre cele mai importante fenomene de intertextualitate culturală din istoria Europei, deoarece reprezintă sinteza mentală și ritualică dintre imaginarul extrem de bogat precreștin – tracic, celtic,

germanic, nordic – și imaginarul iudeo-creștin. Sensurile și simbolistica mitică păgână din culturile europene precreștine se suprapun peste sensurile și mistica iudeo-creștină. Tiparele mentale necreștine în care sunt prezente mitul bradului, poveștile mitice cu eroii generoși din ținuturile zăpezilor veșnice coexistă și fuzionează cu amintirea sacră a pruncului Iisus și a Fecioarei Maria, cu mistica mesianică și ieslea Bethleemului, cu fabuloasa legendă a magilor călători. într-un act de polifazie cognitivă ce sfidează și transcende norma religioasă creștină, purismul strategiilor teologice, se nasc personajele mitice Moș Crăciun, Santa Claus, la îngemănarea dintre creștinism și păgânism. în țările europene, ca și în culturile de tip european din America de Nord, Australia sau Noua Zeelandă, creștinismul religios al Crăciunului parcurge astăzi o evoluție surprinzătoare, într-un trecut încă recent, mai ales în țările est-europene și în țările europene mediteraneene, ritualurile Crăciunului erau puse sub autoritatea bisericii din fiecare comunitate, iar administrarea efectivă a sărbătorii era făcută de biserică împreună cu familiile comunității. Crăciunul era anunțat de biserică prin declararea postului purificator cu mai bine de o lună înaintea sărbătorii, iar familiile pregăteau din timp colindele, teatrele religioase cu călătoria magilor și Nașterea pruncului Iisus, cu persecuția regelui Irod.

Practicile rituale ale Crăciunului erau trăite riguros an de an; atât biserica cât și comunitatea dădeau o mare importanță conservării riguroase a limbajelor simbolico-mistice și a exprimării imaginarului religios specific prin aceleași obiecte,

aceleași povești și rememorări mitice, aceeași gestică a ritului și a interferenței dintre divin și uman, aceeași colinde. În noaptea Crăciunului se spera în toată lumea creștină într-o stare de grație, o stare magică, care să facă posibilă, se spunea, deschiderea cerurilor și comunicarea dintre om și Dumnezeu. Comunitățile de creștini tindeau astfel anual să atingă prin intermediul sărbătorii religioase a Crăciunului bucuria împărtășirii aceluiasi ideal mistic sau a acelorași practici și idei religioase.

Astăzi Crăciunul este anunțat în țările europene nu de biserici, ci de supermarket. Rețelele marilor magazine din tot spațiul european și nord-american dau startul Crăciunului de cum se trece în luna noiembrie, dar nu prin invitația la post și reculegpre, ci dimpotrivă, prin stimularea dorinței de, consum. Afișarea la raft a unor oferte generoase, special pregătite pentru Crăciun, exploatează din plin imaginarul religios colectiv. Toate obiectele-simbol din reprezentarea religioasă a Crăciunului devin produse comerciale, care pot avea sau nu un conținut simbolic-religios, în funcție de cumpărător. Magii Crăciunului, ieslea pruncului Isus, bradul și steaua, Moș Crăciun însuși sunt obiectele simbolice preferate și multiplicare în serii impresionante, de mărimi și culori felurite, iar cu ele sunt populate până la exces vitrinele magazinelor, reclamele, ofertele neobosite ale comerțului european. Lor li se adaugă alte obiecte cu rol secundar (globurile bradului de Crăciun, sania, renii, cerbii, piticii, lumânările etc.) care întregesc recuzita Crăciunului, transformat din eveniment religios ciclic, cu valoare mistică, în decor familial de

sărbătoare și în spectacol improvizat după gustul fiecărui individ.

Din creștin practicant al riturilor de Crăciun, europeanul se transformă în client fidel și adeseori lacom al ofertelor comerciale din ce în ce mai agresive. Prin urmare, adeptul creștin, care mai ales în trecut își confirmă periodic de *Crăciun* filiația religioasă, se livrează unui proces rapid de modificare nucleară a comportamentului său cvasi-religios și preia o altă identitate contextuală, aceea de *consumator* al Crăciunului, în condițiile în care Crăciunul însuși devine un mega-produs comercial. Și totuși, lucrurile nu pot fi atât de simple. Este evident că mistica Crăciunului s-a laicizat profund. Crăciunul a devenit în lumea de tip european cea mai importantă sărbătoare a familiei. Practica ritualică a postului și liturghiilor a fost înlocuită treptat cu tradiția pregătirii cadourilor și împodobirea bradului, și cu folosirea nopții de Crăciun pentru reconfirmarea anuală a legăturilor familiale.

Aderența și fidelitatea față de normele religioase creștine se destructurează variabil de la o comunitate la alta, de la o țară la alta, dar este cert că se tinde majoritar către diluarea lor maximă. Bisericile creștine nu mai funcționează decât rareori, în anumite comunități neoprotestante, de pildă, ca autoritate supraindividuală în gestionarea normativă a Crăciunului. Te poți întreba însă ce îi mână pe zecile, de fapt pe sutele de milioane de europeni, cărora li se adaugă nord-americanii, australienii și neo-zeelandezii, dar și africanii, sud-americanii și asiaticii de apartenență creștină, să colinde până la epuizare

supermarket-urile în Ajunul Crăciunului ori chiar mai înainte și să cheltuie energie, timp și sume adeseori impresionante de bani pe o gamă de obiecte costisitoare, fără altă întrebuințare practică decât aceea de a evoca pentru o singură zi și o singură noapte din an atmosfera Crăciunului? Care poate fi determinarea interioară din fiecare individ a unui asemenea comportament generalizat? Manipularea orchestrată în detaliu de marketingul european și global este reală, dar nu se constituie într-o explicație a fenomenului, ci se hrănește de fapt din chiar cauzalitatea lui mentală.

Remarcăm că din triumghiul producător de mentalitate religioasă – credință, practică ritualică și imaginar religios – primele două nuclee sunt supuse destructurării vizibile. Credința religioasă pare să se stingă. Câți dintre europenii extremi de fideli sărbătorii Crăciunului cred astăzi în nașterea pruncului Isus ca moment mistic al sosirii lui Mesia și câți dintre ei parcurg Crăciunul ca pe un ritual inițiativ al revelării divinului în uman? Cu toate acestea, în mod evident, credința religioasă nu moare pur și simplu. Ea se retrage în mit, la fel cum conștiința religioasă a europeanului se reformulează și preia dinamica unei conștiințe de tip mitic.

Europeanul contemporan este mefient față de natura divină a pruncului Isus, nu mai găsește resurse și motivații interioare pentru o trăire mistică a Crăciunului, se înstrăinează de religiozitatea riturilor moștenite, dar *nu uită* Crăciunul, nu îl elimină din viața lui, dimpotrivă, investește efort și entuziasm în rememorarea și conservarea imaginarii care dă identitatea unică a Crăciunului. Comportamentul

europeanului mărturisește *nevoia* de a re trăi anual Crăciunul și de a-i asigura continuitate. Dacă aproape două mii de ani a prevalat sensul mistic și idealul creștin în intertextul Crăciunului, realitățile contemporane arată că tiparele mentale active transformă imaginarul mistic într-un imaginar mitic. Sensurile mistice și mesajul religios se estompează și se reorganizează în *poveste mitică*.

Omul european actual nu mai este religios. Refularea religiozității, însă, cenzura autoimpusă a atitudinii mistice duce la o potențare explozivă a nevoii de *poveste*, a urgenței de recuperare și de revalorizare a *mitului*. De aceea astăzi participarea credinței religioase și a practicilor ritualice la formularea unei mentalități religioase europene este nesemnificativă, inexistentă sau secundară, în cazul majorității comunităților europene. În schimb, imaginarul religios creștin participă la structurarea întregului imaginar cultural european, alimentează mentalitatea și mai ales foamea de poveste a omului contemporan. Imaginarul religios suportă în acest fel un proces de conversiune; dintr-un spațiu mental al religiosului și al simbolisticii mitice, el se transformă într-un spațiu al *mythos-ului*. Despovărat de religie, se pare că omul european nu trăiește nici un fel de extaz al eliberării. El e în căutare de eroi și de supraeroi, de povești exemplare și legende modelatoare în stare să-i evoce imagistica și forța marilor idealuri.

De la *tentația inocenței* la *mythos*. Așa se explică o anumită *tentație a inocenței* și o infantilizare a reacției mentale a europeanului, ca și a nord-americanilor, în

raporturile dintre real și virtual, specifice consumului cultural. Există o cerere uriașă de *poveste mitică*, de ieșire în legendă și în irealul mitizant. Iată de ce, deloc întâmplător, încă din anii '70 ai secolului trecut, literatura *science-fiction* și mai ales literatura poveștilor pentru adulți, gen *Stăpânul inelelor* sau *Harry Potter*, mai recent, au un imens succes la public. Energia religioasă inerentă ființei umane, de care au vorbit mulți antropologi, gânditori și teoreticieni ai religiilor, printre ei Mircea Eliade, I. P. Culianu, au nevoie de un canal de manifestare și de forme de exprimare care să recompenseze activitatea, imposibil de oprit, a imaginarului mitico-religios, cu reflectări semnificative, unde acesta să se recunoască și prin care să-și evalueze identitatea. Literatura se lansează în a fabrica povești aparent noi prin operații de reconversie, destructurare și reorganizare a miturilor, simbolurilor și imaginilor magice selectate dintr-un imaginar foarte vast. Ea este dublată de o producție impresionantă de filme cu aceeași tematică și cu o tehnică discursivă similară, deși adeseori mai săracă în sugestii, cât și de benzile desenate sau de filmele de animație realizate, mai nou, digital.

S-a născut astfel o întreagă cultură de consum, întreținută cu eroi și supra-eroi având varii raporturi cu eroii mitici și cu legendele, cu miturile din bazinul labirintic al imaginarului mitico-religios universal.

Referințele la vechile mituri, cu eroii lor, se petrec în regimuri foarte diverse, de la rememorare fragmentară și tratare intertextuală, la ironie și parodie. Tentația inocenței se vede în foamea adultului de poveste „pentru copii”, dar mai ales în plăcerea

cathartică a scufundării în *mythos*-ul degajat de orice mesaj religios, incomod prin tendința lui de responsabilizare și de normare fie și interogațiv-dubitativă a conștiinței. Repudierea religiozității implică astfel și o clară deresponsabilizare în fața divinității, asimilată cercului protoplasmatic foarte încăpător al unei mitologii postmoderne în curs de edificare.

Omul actual de tip european are de aceea și o mentalitate *ludică* care, așezată activ pe nevoia și fabricarea de *mythos*, îl apropie în mod evident de omul precreștin. Există o tendință de-a dreptul irepresibilă de mitizare și de eroizare, chiar dacă superficială și fără discernământ, a mai tot ce se mișcă în câmpul vizual al mulțimilor – vedete de cinema, lideri politici sau spirituali, cântăreți pop sau rock, vedete media ș.a.m.d. E vorba de o operație pripită și foarte puțin satisfăcătoare a cererii mentale de *mythos*, în care putem citi forme ale unei atitudini asumat infantile în fața realității. Consecințele ei sunt însă extrem de complexe atunci când intrăm în problematica culturii virtualului pe care nu o putem dezvolta în spațiul acestei cercetări. Ceea ce reținem, totuși, este că apariția culturii virtuale cu suport electronic, globalizarea Internetului livrează omul european, și nu numai, unui comportament ludico-mitizant fără o morală evidentă și dincolo de reguli sau norme etice consecvent-identificabile. Din moment ce oamenii au început să folosească noua tehnologie, ei au și inițiat noi practici culturale, care dezvoltă noi sensuri și semnificații, noi atitudini și convingeri, noi forme de gândire ce conduc cu siguranță spre transformarea societății și a

mentalităților. Deocamdată, ceea ce se poate afirma cu fermitate este că omul european contemporan se află într-o căutare bezmetică a *mythos-uhú*, ca un copil năzdrăvan ce se joacă de-a zeii și nu știe de pedepse, responsabilități și reguli.

Tentația inocenței este atât de puternică în mentalitatea de tip european încât s-a ajuns la fenomenul de surdinizare sau de eliminare a reprezentărilor religioase ale suferinței și ale sacrificiului. De aceea sărbătoarea Paștelui a pierdut foarte mult din importanță. Printr-un proces de laicizare similar celui prin care trece Crăciunul, Pastele devine o sărbătoare a primăverii și a renașterii. Sensurile intertextuale păgâne precreștine ale sărbătorii atenuează până la dispariție mesajul mistic și tragismul inițiativ al jertfei lui Isus și al crucificării. Amintirea suferinței și ideea de jertfă displace mentalității europene actuale pentru că ele solicită abordarea existenței proprii de pe o poziție dramatică și acceptarea responsabilităților morale față de Celălalt, față de aproapele creștin sau necreștin. Se cultivă, bineînțeles, și o asemenea atitudine de responsabilizare sistematică față de viața și problemele semenilor, în programele a multor grupări, asociații, comunități – religioase sau nu – ori chiar în politica guvernelor și statelor, dar ea nu reușește să schimbe traseul de transformare a mentalităților colective în ansamblul lor.

Cel mai frapant exemplu de refuz al suferinței și de ostracizare a practicilor ritualice care ar putea rememora condiția umană tragică este comportamentul europeanului contemporan în fața morții. În toate

religiile lumii ritualurile de trecere spre *cealaltă lume* și mistica morții reprezintă maxima concentrare a sensurilor date existenței și condiției umane. Există o „artă de a muri”, dacă preluăm expresia lui Mircea Eliade, exprimată în orice credință religioasă din istoria lumii. Societățile europene actuale nu se mai supun acestei reacții mentale în fața morții. Pentru europeanul de astăzi moartea trebuie să fie înainte de toate un act igienic. Moartea transformă automat persoana în cadavru și o reduce prin depersonalizare la materia biologică. În schimb, tradiția religioasă creștină, ca și cea musulmană, cea iudaică sau ca atâtea alte practici ritualice necreștine, personalizează corpul celui decedat umindu-l „cel mort” sau „mortul”, pentru a legitima o relație vie cu sufletul celui mort și pentru a confirma existența sufletului și starea lui de trecere, din lumea prezentă într-o *altă lume*.

Mentalitatea religioasă europeană se laicizează substanțial în atitudinea față de moarte, deoarece elimină abrupt tocmai reprezentarea sufletului, „arta de a muri” (pregătirea spiritului pentru întâmpinarea morții), riturile complicate ale înmormântării, simbolistica mistică a morții, comunicarea inițiată prin rugăciune dintre cei vii și cel mort. Din moment ce este declarată moartea, persoana în sine dispare, iar cadavrul este încredințat unui sistem riguros de administrare igienică a înmormântării. În cele mai multe dintre țările Europei occidentale legea interzice deja expunerea cadavrului timp de trei zile și trei nopți (perioada de trecere ritualică, specifică practicilor creștine) în spațiul familial și impune folosirea firmelor specializate, înmormântarea trebuie riguros

programată și uneori, datorită aglomerării la care sunt supuși preoții, din ce în ce mai puțini ca număr, înmormântarea poate fi amânată și o lună de zile, timp în care cadavrul este congelat sau incinerat.

Obsesia igienei dă morții o reprezentare primordial morbidă, strict legată de corporalitate și în felul acesta înrudită cu selecția predilectă a vampirilor și strigoilor din imaginarul morții, soluție operată de *mythos*-ul european actual.

Concluzii. Respingerea ideii de moarte face parte structurală din mentalitatea europeană a siguranței de sine și a autorității umane asupra lumii și a vieții. Statul social laic european se angajează să protejeze individul și-l asigure, direct sau indirect, că nu are nevoie de Dumnezeu. Indeterminismul existenței este temperat și acoperit de determinismul normelor sociale și economice. Atâta vreme cât frica de a muri de foame, frica de ziua de mâine, frica de a rămâne fără adăpost și frica lipsei locului de muncă se reduce semnificativ datorită intervenției sistemului social, este firesc ca statul laic să fie perceput ca un fel de divinitate tangibilă și super-protectoare, relativ atotputernică și, de aceea, liniștitoare pentru individul-cetățean. Din această perspectivă, noua credință ar fi – „Statul are grijă de noi” sau „Sistemul ne îngrijește”, „Sistemul funcționează”.

În Statele Unite ale Americii indeterminismul existenței rămâne și astăzi mult mai mare decât în Europa occidentală, deoarece sistemul dă libertate individului, dar nu-i promite siguranța și protecția socială. Poate din acest motiv, pentru că în America

efortul de a trăi este mai mare, majoritatea americanilor conservă o mentalitate mai încărcată de religiozitatea tradițională, cultivă relații active cu bisericile comunitare și vorbesc mult mai mult despre Dumnezeu decât europenii. Pe dolarul american scrie și astăzi: „*We trust in God*” în Occidentul european, generația celui De-Al Doilea Război a trăit în maximă indeterminare existențial-istorică și, drept urmare, supraviețuitorii ei sunt de regulă practicanți ai unei confesiuni religioase, merg la biserică și vorbesc cu naturalețe despre Dumnezeu, ca despre o *prezență* în viața lor reală. Chiar când există o reacție de contagiune în rândul generațiilor mai tinere occidentale, prin imitarea bătrânilor, ea nu este convingătoare, datorită lipsei de consecvență și de substanță. Perspectiva socializantă asupra mentalităților religioase europene arată fără greș că în țările și în regiunile mai sărace ale Europei, acolo unde fenomenul de indeterminare a existenței este mai mare (Portugalia, sudul Italiei, Grecia, Polonia), acolo este și invocat Dumnezeu mai des, iar comunitățile sunt mai religioase.

Statul social laic european înlocuiește Biserica, iar lui i se asociază astăzi uriașele rețele de supermarket-uri, televiziunile, internetul, marile centre comerciale, unde oamenii se pot întâlni și pot dezvolta relații de comunicare ce asigură sentimentul apropierii și al solidarității, de cele mai multe ori suficient pentru a liniști sau a amâna nevoia de căutare, de recuperare a zeilor pierduți. Norma religioasă este înlocuită cu norma laică. Extrem de semnificativ este faptul că statul laic european preia conținutul moralei creștine, din care este însă absent

Dumnezeu, pentru că statul se substituie acestuia. Abstractul mistic al Legii divine se metamorfozează în legi concrete care protejează individul și comunitatea.

După ce a avut un rol fundamental în nașterea și organizarea Europei actuale, Biserica creștină se retrage în istorie și este din ce în ce mai mult o Cenușăreasă a propriei morale, pe care reușește cu dificultate să o legitimizeze și să o promoveze. Biserica creștină a coagulat și a structurat societățile europene moderne. Pe măsură ce statul laic și-a cucerit însă teritoriul, i-a preluat funcțiile și a eliminat-o treptat din jocul social. Vaticanul și Papalitatea se constituie astăzi într-una din ultimile redute ale creștinismului. Bisericile neoprotestante care se opun acestui fenomen au o religie civică, unde etica și anumite forme de fanatism iau locul moralei mistice. Fondatorii grupurilor neoprotestante pornesc de obicei cu ideea nobilă de a reinventa credința creștină de la începuturi, dar sfârșesc adeseori prin a-i fanatiza pe mulți dintre membrii societății lor, livrându-i unui comportament colectiv dizolvant pentru individ și pentru voința lui proprie. Discursul bisericilor protestante are însă și rolul afirmator de a căuta noi limbaje pentru o nouă mentalitate creștină.

Unul din faptele care exprimă cel mai bine laicizarea mentalității religioase europene este decizia de a nu defini Uniunea Europeană, în textul Constituției adoptate, ca o uniune de state creștine. Deși inițial textul Constituției europene începea tocmai cu această identificare între UE și spațiul istoric creștin, în forma finală s-a hotărât alegerea unui criteriu mult mai larg de definire a asocierii țărilor

europene, de tip politico-social și economic, care depășește și înglobează criteriul religios.

Religiozitatea nu dispare în Europa actuală, ci trece printr-un proces de amplă conversiune. Biserica, nemaifiind unul dintre actorii care gestionează autoritatea socială și politică, se constituie într-un spațiu public privat, asupra căruia europenii proiectează memoria religioasă creștină și pe care atât individul cât și comunitățile și-l pot asuma ori nu, în funcție de o opțiune absolut liber exprimată. Din circuitul autonom care ar structura mentalitatea religioasă europeană – credință, practică ritualică, imaginar religios – cea mai vulnerabilă s-a dovedit, bineînțeles credința. Credința în existența lui Dumnezeu, a Legii divine, convingerea că lumea și omul și lumea ar fi creații divine, credința în natura divină a lui Isus, când vorbim de creștinism, și a mesajului pe care l-a transmis prin Evanghelii reprezintă astăzi o zonă de dezbatere deosebit de sensibilă, tocmai pentru că a fost supusă mai multor valuri de contestare vehementă, și este de regulăocolită, trecută sub tăcere, sau pur și simplu considerată drept inactuală și istoricizată definitiv. Orice credință religioasă a devenit în Europa contemporană, atunci când există, un bun strict personal, protejat de ochii celorlalți, extrem de reticent exprimată public și de cele mai mult ori ascunsă în intimitatea ultimă a gândurilor și proiecțiilor individuale, inaccesibilă grupului, comunității, societății. Din practicile ritualice creștine și precreștine sunt conservate îndeosebi fragmente de rituri și secvențe comportamentale religioase, legate de botez,

de nuntă sau de înmormântare, uneori traduse într-o gestică simbolică liberă, care asimilează reprezentări religioase neeuropene.

Imaginarul religios european a rezistat cel mai bine presiunii modernității și procesului de laicizare a umanității europene. Dar, în absența manifestării complementare prin intermediul credinței religioase și pe fondul unui comportament religios facultativ, sau inexistent, imaginarul creștin și precreștin se descarcă de emoția religioasă, de revelația și extazul mistic și se așează în formele deschise ale *mythos*-ului.

Prin urmare, mentalitatea religioasă europeană este astăzi în egală măsură tolerantă și mefientă, degajată de mistică și atentă la morala aplicată social, inconsecventă în ritualuri, dar fidelă imaginarii și memoriei moștenite, care se transformă pe zi ce trece și într-o sursă importantă de ecumenism temperat, din care, poate, se vor naște în viitor alte religii sau alt *om religios european*.

Și astăzi turlele bisericilor concentrează spațiul comunitar, în satele și orașele Europei. În verticalitatea turnurilor catedralelor și bisericilor se proiectează nevoia omului religios premodern de a-și construi existența ca un drum *în sus*, către divinitate, prin rugăciune și prin „arta de a muri”. Omul european actual trăiește în orizontalitatea rețelelor media, a internetului și a supermarket-urilor, care dau măsura unui scenariu existențial diferit: individul se reflectă în propria umanitate și drumul său este *întâlnirea* - cu sine, cu ceilalți, dar și cu lumile posibile ale unui *mythos* în devenire.

VI

Mentalitate socială – Mentalitate politică

„.... este nevoie... de protecție împotriva atitudinii și opiniei dominante; împotriva tendinței societății de a impune, prin alte mijloace decât pedeapsa civilă, propriile sale idei și practici ca reguli de conduită obligatorii chiar și pentru cei ce le dezaprobă; de a încătușa dezvoltarea și, pe cât posibil, de a preveni formarea oricăror individualități care nu urmează căile ei, precum și de a constrânge orice personalitate umană să se modeleze după tiparul ei. Există limită dincolo de care imixtiunea opiniei publice în sfera de independență a individului nu mai este legitimă: a găsi această limită și a o apăra împotriva oricărei încălcări este o condiție indispensabilă ca și protecția împotriva despotismului politic.”⁵⁷

⁵⁷ John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 1994, pp. 11-12.

Cât de liberi suntem?

Dacă cercetăm mentalitatea socială și politică europeană, întrebarea nucleară în jurul căreia se ordonează toate celelalte este următoarea: *Cât de liber este individul în Europa actuală?* După ea vin celelalte: cum administrează puterea libertățile și drepturile europeanului, ce influență are opinia publică, care este raportul dintre *normă* și *libertate*!

Eseul *Despre libertate* al lui John Stuart Mill, apărut în urmă cu aproape o sută și cincizeci de ani (1859), este mai mult decât piatra de hotar a individualismului modern. Intr-o limbă simplă și clară, pragmatic eliberată de conceptualizări elitiste, Stuart Mill vorbește vizionar despre ceea ce el numește *Libertatea Civilă sau Socială*, diferită de *Libertatea Voinței*, despre care va filozofa ceva mai târziu Nietzsche. Scopul gânditorului englez este acela de a înțelege „...natura și limitele puterii ce poate fi exercitată în mod legitim de către societate asupra individului”, deoarece aceasta ar fi „chestiunea vitală a viitorului”⁵⁸. Previziunea lui John Stuart Mill s-a adeverit în totalitate. Controlul puterii societății asupra individului, exprimarea puterii prin normă și lege, administrarea teritoriilor sensibile de incidență și

⁵⁸ John Stuart Mill, *op. cit.*, p. 7.

divergență între individ și societate, prin urmare reglarea raporturilor dintre puterea politică și libertatea individuală reprezintă substanța spațiului social al lumii europene actuale. Mentalitatea socială și mentalitatea politică în Europa de astăzi se constituie într-un fenomen deschis al înfruntării și negocierii dintre *Autoritate* și *Libertate*, dintre acțiunea uniformizatoare a normei colective și diversitatea reacțiilor și a nevoilor individuale. Sistemul social vrea să controleze individul prin lege și acolo unde legea nu poate acționa, prin opinia publică. Controlul individului se manifestă în normarea minuțioasă, din ce în ce mai sofisticată, a libertății sociale, de la relațiile individului cu statul, cu administrația, până la relațiile familiale, relațiile cu mediul, relațiile comunitare, comerciale și interpersonale. A doua formă de control a individului este precizarea directă a limitelor Libertății Voinței. Dacă am identifica în aria de acțiune a Libertății Voinței zona de maximă securitate a conștiinței individuale și a persoanei, trebuie să remarcăm restrângerea teritoriului ei și o anumită diminuare a autonomiei dinamismului strict intern.

Nicicând de-a lungul istoriei nu au existat mai multe legi și norme de controlare și dirijare a prezenței individului în societate și în natură, precum în societățile europene contemporane sau în cele de tip european (nord-americe, australiane, neozelandeze etc). Bineînțeles, normarea nu se referă numai la acțiunea individului în direcția societății și a mediului, dar ea controlează și inițiativele societății privind individul, pentru a preveni abuzul și pentru a tempera puterea societății și a sistemului. Din această

perspectivă, supranormarea își arată fața pozitivă. Gradul de diversificare prin negociere a relațiilor dintre individ și societate, împreună cu reflectarea lor în descrierea normativă detaliată, exprimă nivelul de dezvoltare al unei societăți moderne. Individul nu a fost nicicând mai liber în istorie ca în Europa actuală, deoarece legile și normele îi garantează drepturi și libertăți visate doar sau nici măcar închipuite în alte epoci. De la libertatea de expresie și de asociere, de la dreptul la protecție socială și medicală, până la drepturile oferite minorităților etnice, religioase sau sexuale, se profilează cel mai vast și cel mai dens spațiu de afirmare a libertății individului consemnat de istorie. Există în același timp un întins și foarte viu discurs al legitimării moral-filozofice a libertăților noi și a libertăților mai vechi, care acționează ca vehicul de transferare a normelor etice specifice societăților europene în zona de fabricare comportamental-relațională a mentalității social-politice.

Mergând pe această linie, ar trebui să privim optimist lumea europeană și să spunem că, într-o societate unde pentru aproape fiecare situație sau pentru din ce în ce mai multe situații posibile există o lege, o normă, o regulă, individul se poate simți în siguranță, pentru că se află mereu sub umbrela încăpătoare a normelor. Această umbrelă îl protejează, dar îi construiește de fapt pas cu pas și libertatea. Tocmai capacitatea ei de acoperire riguroasă a sferei de existență a individului naște îndoiala, întrebările și suspiciunea. Autoritatea legii și opinia publică controlează individul. Dar puterea autorității și influența imperativă a opiniei publice pot fi

controlate? Omul european actual este, probabil, cea mai socializată ființă din istorie, prin ancorarea eului său psiho-afectiv și a conștiinței spirituale, grație a mii și mii de fire, vizibile sau inaparent, în sistemul căruia aparține. Se poate apăra el față de instalarea omniprezentă în viața sa privată a societății, a sistemului, a glasurilor interpuse venind dinspre opinia publică? Are vreun interes să o facă? Unde se termină spațiul social și unde începe spațiul individual privat, dar mai ales care este ultima frontieră de intervenție a politicianului în existența personală?

La 1859, John Stuart Mill avertizează asupra „tiraniei majorității”, văzând în ea nu o putere a dictatului politic, ci o putere mai subversivă, și de aceea mult mai periculoasă, a dictatului la nivelul comportamentului, al atitudinii, al reacției psihice și al reprezentărilor sociale, acolo unde se elaborează continuu mentalitatea social-politică: „... gânditorii au observat că, atunci când tiranul este însăși societatea – societatea ca o colectivitate, în raport cu indivizii separați ce o compun - mijloacele de tiranizare nu se rezumă la actele pe care ea le poate realiza prin intermediul funcționarilor publici. Societatea poate aduce, și aduce efectiv, la îndeplinire singură propriile-i hotărâri, iar dacă ea emite hotărâri greșite, în locul celor corecte, sau dacă hotărăște acolo unde nu ar trebui să se amestece, ea exercită o tiranie socială mai înspăimântătoare decât alte feluri de opresiune politică, deoarece deși nu se bazează pe pedepse atât de grele, ea lasă mai puține porțițe de scăpare, pătrunzând mult mai adânc în viața oamenilor, până

în cele mai mici amănunte, și robindu-le chiar și suflutele.”⁵⁹

Întrebarea este în ce măsură neliniștile lui John Stuart Mill se justifică în societățile europene actuale. Dacă omul european este mai liber ca niciodată, ce face el cu libertatea? Cum o cheltuie și cum o folosește în raporturile sale cu societatea, care evoluează rapid în strategiile de aservire a individualității? Și nu în ultimul rând, cine este omul social al Europei contemporane, dacă ar fi să-i fotografiem tiparele mentale fundamentale, și ce identitate politică îi este proprie? Pentru a dezbate această problemă în căutarea unor răspunsuri satisfăcătoare, cred că ar trebui să ne lămurim mai întâi de ce individualismul este cheia de boltă a mentalității social-politice europene și de ce măsurăm sănătatea lumii europene ascultând pulsul mariajului dintre individ și societate.

⁵⁹ John Stuart Mill, *op. cit.*, p. 11.

De la *agora* la spațiul public european

Conceptul de *libertate* și ideea de *individ* au fost invenția vechilor greci. În *polis-urile* lor mediteraneene au dat alt sens istoriei și au construit un model cultural capabil să inspire încă Europa moștenitoare. Grecii, de la Solon la Pericle și de la presocratici la Aristotel au legitimat o mentalitate socială îndeajuns de revoluționară ca să schimbe cursul istoriei: omul trebuie să fie liber, indiferent dacă este bogat sau sărac, puternic sau slab, și nimeni nu are dreptul să dispună în mod absolut de persoana sa. E adevărat că reprezentarea ideii de *om* la greci e foarte limitată, pentru că exclude femeile, sclavii, copiii, dar și străinii. Pe de altă parte, să nu uităm însă că acest tipar mental va evolua foarte lent și își va conserva în mare parte reflexele până spre începuturile modernității.

Grecii se deosebeau ei înșiși de tot restul lumii, numită *barbară*, tocmai prin conștiința de sine, născută din cunoașterea și exercițiul libertății. În *Perșii* de Eschil, la întrebarea reginei persane, mama lui Xerxes, „Ce rege li-i stăpân [grecilor]?”, corifeul răspunde limpede: „O, grecii nu sunt sclavi!”⁶⁰ De aceea tot ei imaginează un mod nou de înțelegere și de

⁶⁰ Eschil, *Perșii* în *Perșii*, *Antigona*, *Troienele* de Eschil, Sofocle, Euripide, Ed. Tineretului, 1966, p. 56.

manifestare a puterii, diferit de tot ce se putea vedea în lumea contemporană lor, și inventează *democrația*. În secolul XXI, conceptul nu mai are nimic spectaculos, și-a pierdut prospețimea. Dacă radiografiem însă desfășurarea istorică a diverselor tipuri de civilizație, vom descoperi repede o contabilitate austeră a structurilor sociale. Printre puținele modele sociale inventate vreodată, democrația este singura care dă șansa reală individului, crează premisele evoluției controlului puterii și autorității. Democrația de tip grec își are originea în formele de guvernare colectivă ale *polis-ului*. Deloc întâmplător, noțiunea de *politic* derivă din aceea de *polis*. Cetatea greacă sau *polis-ul* dezvoltă un mod original de viață în jurul unui centru numit *Agora*, unde se reglează zi de zi viața politică, economică și religioasă prin participarea directă a cetățenilor. Idealul cetății grecești este ca *toți* cetățenii să se cunoască între ei și să aibă ocazia de a exercita o îndatorire publică. Pentru greci, omul este un *animal politic* în sensul că el *nu* aparține ordinii naturii, ci legii *polis-ului*. Prin urmare, chiar dacă se recunoaște creație a zeilor și chiar admitând presiunea legilor cosmosului, omul grec se revendică drept produs al *cetății*. *Polis-ul* îi legitimează și îi ordonează existența, îi definește punctual valorile, îl separă de condiția solitară a omului integrat în *natură*, pentru un alt destin, comunitar, social. Animalul politic de care vorbesc filozofii greci se traduce așadar prin *ființă socială*. Umanitatea nu e de conceput, după greci, înafara comunității, a *polis-ului*. Iar *polis-ul* este o realitate autonomă față de condiționările mediului natural în spațiul căreia omul se afirmă primordial ca

animal rațional. Dacă alte culturi contemporane civilizației grecești, cum este cea persană, cea ebraică sau cea egipteană, cultivă iraționalul, încrederea în misterele de dincolo de gândirea logică, livrarea ființei către alte realități decât cele demonstrabile, cultura greacă aduce o atitudine raționalistă profundă. Grecul nu este o conștiință mistică. Chiar atunci când admite irealitățile magice, chiar atunci când zilnic se supune ritualurilor religioase, cetățeanul *polis-ului* grec o face cu o umbră de îndoială. Citim cu ușurință scepticismul religios al grecilor în mitologia pe care au creat-o. Imaginarul lor mistic este dominat de un spirit al lumescului și nu de revelația divină.

Zei grecilor, se știe, lipsiți de măreție și plini de păcate nu sunt decât niște oameni condamnați la nemurire, și ea relativă, pentru bunul motiv că grecii sunt primii dintre muritori care iau omul drept *măsură a tuturor lucrurilor*. În loc să creeze o idealitate divină, imaginația mitică grecească relativizează divinul și-l coboară prin degradare în cotidianul evenimentelor lumești. Ceea ce face posibilă diferența între modelul grec asupra lumii și celelalte modele culturale concurente este tocmai reprezentarea umanului și a raporturilor conștiinței individuale cu realitatea: Condiția umană ideală nu e concepută de greci nici în dependența realității naturale, nici în dependența exclusivă a individului, a realităților de dincolo de rațiune. De aceea *polis-ul* nu promovează omul natural, adaptarea la natura. Se exprimă critic față de zei, iar fabulația mitică este inhibată de neîncrederea funciară în ceea ce toate culturile au numit „lumea de dincolo” de moarte.

Pornind de la o asemenea atitudine existențială, omul grec se întoarce spre el însuși și își investește încrederea în propria rațiune, în potențialul gândirii logice de a găsi soluții care să exploateze posibilitățile vieții *de aici*, a vieții care se oferă în realitatea imediată, în istorie, și nu într-un orizont virtual, nedemonstrabil.

Este semnificativă o comparație între două comportamente, care au construit două tipuri psiho-sociale fundamentale pentru civilizațiile mediteraneene, transmise culturilor europene. *Tabla de legi* a lui Moise reprezintă un text sacru, revelat și imuabil, dictat de Dumnezeu oamenilor. *Tablele de lemn* ale lui Solon, unul dintre părinții democrației grecești, consemnează legi imperfecte date cetățenilor de mintea unui om și angajate în evoluția istorică. El penalizează aristocrația și dă poporului puterea de a se exprima în cadrul instituțiilor:

„El [Solon] a dat Statului o constituție și legi... Noile legi au fost scrise pe niște table din lemn și puse în galeria (porticul) regală; apoi toți cetățenii au fost puși să jure că le vor respecta.”⁶¹ Gândirii mistice iudaice i se opune conștiința individualist-socială a grecilor, transmisă Romei și apoi Europei întregi, pentru că din ea s-a dezvoltat în mare măsură concepția modernă de stat, de putere politică și de libertate socială.

Realismul grecilor este și pragmatic deoarece cultivă credința puternică în existența legilor naturale

⁶¹ Aristotel, *Statul atenian*, traducere Ștefan Bezdechi, Editura Agora Iași, 1992 (ediția reproduce lucrarea *Statui atenian* din 1944), p. 29.

și în cognoscibilitatea omului și naturii, de unde decurge capacitatea rațiunii de a ordona procesual lumea, după propria sa înțelegere, pentru a instaura un control relativ, dar protector asupra relațiilor exterioare.

Este originea umanismului renescentist și a umanismului modern european. Raționalismul împreună cu scepticismul propriu mentalității europene actuale, balansul contradictoriu dintre individualism și socializarea maximă a individului supus comunității, valorizarea aproape dogmatică a logicii, a cunoașterii, pedagogia dialogului și a comunicării ca și inapetența pentru mistică și religiozitate sunt toate dimensiuni structurale ale omului european occidental, care îl fac consangvin cu omul grec.

Cetățile grecești s-au ridicat între mare și litoralul aspru al Mediteranei, al Mării Egee, până la Marea Neagră. Aveau de regulă câteva mii de locuitori, Platon imaginând chiar în *Republica* un număr ideal: cinci mii de cetățeni. Dimensiunile mici ale cetăților anulau în mare parte anonimatul urban de astăzi. Indivizii se ciocneau permanent unii de alții, nu existau distante sau bariere insurmontabile de comunicare între bogați și săraci, oamenii se întâlneau zilnic și fiecare individualitate își reflecta chipul în alteritatea critică a celorlalți. *Agora* era inima *polis-ului*, locul *întâlnirii*, al *dialogului*, al înfruntării și al negocierii, al contrazicerii și al concilierii dintre *Eu* și *Celălalt*, în vederea echilibrării continue a interesului individual și de grup, cu interesul comunitar.

Spiritul agorei grecești transformă individul în *cetățean* și investește libertatea socială, exprimată în calitățile și responsabilitățile de cetățean, cu valoare supremă. Nu întâmplător, dreptul la cetățenie este și cea mai importantă formă de libertate dată individului, pe când exilul este o pedeapsă chiar mai gravă decât moartea, deoarece înseamnă anularea libertății în sens grecesc, confiscarea unei identități în care individul se recunoaște ca om.

Umanitatea individului nu poate exista în afara statului și a comunității, spune Aristotel în *Politica*, deoarece numai în spațiul social acțiunea umană tinde să exprime binele: „Fiindcă vedem că orice stat este un fel de asociație și că orice asociație se întocmește în scopul unui bine oarecare este clar că toate asociațiile năzuiesc spre un bine oarecare, iar scopul acesta îl împlinește în chipul cel mai desăvârșit și tinde către binele cel mai clar acea asociație care este cea mai desăvârșită dintre toate și le cuprinde pe toate celelalte. Acesta este așa numitul stat și asociație politică... Din toate aceste se vede că statul este o instituție naturală și că omul este prin natura sa o ființă socială, pe când antisocialul, prin natură, nu datorită unor împrejurări ocazionale, este ori un supraom, ori o fiară...”⁶²

Individualismul socializat și comunitar al grecilor s-a tradus într-un comportament politic la fel de valabil și astăzi: statul este perfectibil, credeau ei,

⁶² Aristotel, *Politica*, reeditare a traducerii de El. Bezdechi, (Cultura Națională, 1924); Editura Antet, 1996, capitolul *Despre stat. Despre sclavie. Despre proprietate*, pp. 3-6.

formele de organizare socială pot evolua. De aceea, *polis-urile* inventează, se pare, sute de „*Constituții*”, în căutarea formulelor politice legitime de reprezentare a intereselor individuale, în administrarea legilor și în elaborarea autorității normelor. Aristotel realizează o impresionantă colecție a „*Constituțiilor*” grecești, păstrată doar fragmentar, pentru a extrage din generalizarea experiențelor politice concrete, nu figura statului ideal, ci cea mai bună formă statală dintre cele oferite de istoria epocii: „Deoarece vrem să cercetăm care este cea mai bună dintre formele de asociere politică, accesibilă numai pentru cei ce pot să trăiască în starea cea mai de dorit, trebuie să studiem acum și organizarea statelor existente care se bucură de renumele unei orânduiri sociale deosebit de bune, precum și proiectele unora de Constituție model, socotite bune, ca să vedem ce este bun și aplicabil în ele și ca să nu pară - din faptul că noi căutăm ceva (și mai perfect) decât ele - că vrem să facem paradă de spiritul nostru, ci să se vădească că suntem hotărâți la această cercetare numai din pricina greșelilor tuturor acestor Constituții date până astăzi”⁶³

Așadar grecii cred în capacitatea lor de a-și organiza din ce în ce mai bine lumea proprie, ca și europenii de astăzi, iar instrumentul pe care îl folosesc și-l perfecționează este legea, ca mediator obiectiv între individ și societate.

Libertatea și individualismul cetății grecești își manifestă tiparul ireductibil în spiritul dialogului. *Agora* este locul unde indivizii se întâlnesc să

⁶³ Aristotel, *op. cit.*, p. 30.

vorbească. Filozofii, în *agora* sau în școlile lor, educă prin *vorbire*. Credința grecilor în puterea cuvântului de a naște realități și de a schimba lumea este mărturisită astfel de Pericle: „...nu socotim că discuțiile sunt o pagubă pentru fapte, ci lipsa de lămurire prin discuție făcută mai înainte de a porni la înfăptuirea a ceea ce trebuie.”⁶⁴

Iată de ce maxima expresie a individualismului grec se concentrează în *dialogul socratic* care promovează un model nou de cunoaștere a lumii, bazat pe libertatea spiritului în raport cu realitățile exterioare. Socrate își consacră întreaga existență deslușirii pe toate fețele a unei întrebări neobosite: *Cum este să fii om?* De altfel toată gândirea filozofică greacă caută prin exercițiul comunicării să verbalizeze soluții pentru înțelegerea condiției umane și alternative în asumarea ei. Discursul construiește realul, iar arta discursului controlează imprevizibilul, arbitrariul, necunoscutul existenței.

Lumea lui Socrate părea să garanteze deplin libertatea de gândire și de expresie a individului și proba o acordare din ce în ce mai sensibilă a raporturilor societății cu fiecare cetățean în parte. În aceste condiții, nimic nu anunța condamnarea la moarte a lui Socrate de către propria sa cetate. Moartea lui Socrate e sfârșitul brusc al individualismului grec. Socrate moare sub ochii neputincioși ai discipolilor, ai lui Platon însuși, datorită votului democratic exprimat în sistemul pe care atenienii îl creaseră. Procesul lui

⁶⁴ Pericle în *Discursul funebru* (Thucydides, *Războiul peloponesiac*, București, Editura Științifică, 1966, p. 258.

Socrate a fost de altfel, testul major al democrației ateniene, iar condamnarea filozofului compromite definitiv capitalul de încredere acumulat de modelul socio-politic grec și mai ales *idealul democratic*, pe care se edificase întreaga filozofie a libertății, la greci.

Cum s-a putut întâmpla în Atena să fie acuzat și condamnat omul cel mai cunoscut, socotit chiar de o largă majoritate drept „cel mai înțelept” care nu luptase niciodată pentru putere și care își cheltuia fiecare zi în beneficiul celorlalți? Falimentul democrației grecești își are cauza în ceea ce John Stuart Mill numește „tirania majorității”. Dacă majoritatea poate greși, respectând aparent legile, atunci democrația însăși este expusă abuzului maxim asupra individului și confiscării libertății. Lecția istorică a morții lui Socrate este o temă vie de reflecție pentru democrațiile europene actuale, întemeiate pe decizia majorității și livrate opiniei publice, funcționalismului complicat al normelor.

Dar este motiv de neliniște și de cercetare continuă a mecanismelor în care se poate organiza puterea „tiraniei majorității”. Din condamnarea lui Socrate învățăm că libertatea socială este vulnerabilă, democrația este un sistem social imperfect care își poate atinge cu ușurință limitele, iar autoritatea legii poate suferi de o ambiguitate fragilă, gata să alimenteze manipularea exercitată de majoritate. Există un mesaj ironic, imposibil de evitat, dat de puterea majorității ateniensilor care l-au condamnat pe Socrate. Motivația acuzării este lipsa de credință în zei a filozofului. Socrate, în apărarea sa, demonstrează că el este înainte de toate „un slujitor al Zeului” și că

tocmai perseverența sa în a transmite „învățămintele Zeului” l-au adus în fața judecătorilor: „...judecători atenieni, înțelept cu adevărat este Zeul; iar asta ne și spune el prin oracol: că înțelepciunea omenească prețuiește foarte puțin, sau chiar nimic. Și de altfel că vorbele oracolului nu privesc cu tot dinadinsul pe Socrate, ci oracolul numai s-a folosit de numele meu, spre a mă da drept pildă; ca și cum ar fi vrut să zică: „Oamenilor, cel mai înțelept dintre voi este acela care, ca și Socrate, și-a dat seama că el nu prețuiește nimic în ce privește iscusința de a cunoaște adevărul. Dacă mai umblu deci acum printre oameni și-i cercetez, străduința mi-este să mă încredințez de spusa Zeului. Din cauza acestei străduințe, n-am avut răgaz să fac ceva mai de seamă, nici ca cetățean în stat, nici ca membru al familiei, ci am rămas într-o neîntreruptă sărăcie, în slujba Zeului.”⁶⁵

Atenienii se despart de Socrate pentru că individualismul lor social nu este deloc pregătit să accepte individualismul mistic al filozofului, care își permite să lase în umbră calitatea sa de cetățean și să se întoarcă cu desăvârșire spre propriul spirit, acolo unde poate să-și urmeze Zeul, cercetându-și sinele.

Socrate însuși se desparte de atenieni deoarece nu mai vede în individ în primul rând un „animal politic”, o ființă socială, ci o existență și o prezență sufletească expusă cunoașterii: „...Zeul însuși mi-a poruncit să nu trăiesc altfel decât ca iubitor al

⁶⁵ *Apărarea lui Socrate*, în Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 11.

înțelepciunii, ca necurmat cercetător al sufletului meu și al celorlalți.”⁶⁶ Conștiința mistică a lui Socrate și idealismul mistic al lui Platon deschid, în mod neașteptat, un culoar spre creștinism. Xenofon în *Convorbiri memorabile* spune ferm: „Socrate era, așadar, încredințat că mintea omenească nu înseamnă nimic față de judecata divină.”⁶⁷

Dacă am imagina un minim set de reguli structurale pentru mentalitatea social-politică greacă, în sensul unei congruențe cu mentalitatea europeană, ar trebui să numim dialogul, înfruntarea, întâlnirea, încrederea în rațiune, eliberarea individului în social, confirmarea naturii sociale a omului ca identitate valorizată de stat și de angrenajele autorității. Să ne amintim că Aristotel definește binele ca pe un produs exclusiv social, la nivelul individului, al familiei și al statului, uniți într-o asociație care guvernează nu numai puterea, dar și scopurile, fericirea umană. Trădarea lui Socrate constă în deschiderea către o altă formă de fericire: „...eu însă sunt încredințat că fericirea înseamnă să nu ai nevoie de nimic. Și mai cred că cu cât ai nevoie de mai puțin, cu atât ești mai aproape de adevărata fericire. Și cum divinitatea este suprema perfecțiune, omul cu cât se apropie de ea, cu atât e mai aproape de perfecțiune.”⁶⁸ Mentalitatea social-politică a Atenei lui Socrate și Platon, deși bazată pe cultul libertății, n-a fost capabilă să accepte o nouă formă de libertate, pentru că aceasta promitea să

⁶⁶ Platon, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁷ Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, Traducere, prefață, note și indice de Grigore Tănăsescu, Editura Univers, București, 1987, p. 17.

⁶⁸ Xenofon, *op. cit.*, p. 25.

redimensioneze toată construcția politico-filozofică pe care se baza statul și să dea un sens deschis, profund neliniștitor pentru *Autoritate*, conceptului grec de *Libertate*. Democrația atenică și-a precizat limitele. Libertatea de a fi diferit, de a înțelege diferit lumea și existența față de majoritate, a fost brutal interzisă.

Evenimentul s-a dovedit traumatizant pentru societatea greacă. Platon renunță la viața politică și concepe mai târziu, în *Republica*, o utopie socială în care denunță patru „forme impure” de guvernare: democrația, timocrația, oligarhia și tirania. Închipuie o cetate ideală a cărei principală activitate este formarea unui corp guvernamental de paznici ai statului. Femeile și copiii trăiesc în comun, iar educația urmează un sistem foarte riguros. Individul, educat până la treizeci și cinci de ani, intră în viața activă până la cincizeci de ani și apoi se întoarce la studii, până la moarte. Cetatea este condusă de o elită care guvernează în acord lumea ideilor.

Este evident că Platon nu mai crede în democrație și mai ales în libertatea individului. Un pesimism negru se așează peste gândirea politică din ultima parte a vieții sale. În *Legile*, Platon își imaginează o altă cetate ideală în care libertatea practic nu există. Se remarcă câteva norme surprinzătoare: cuplurile tinere sunt îndeaproape supravegheate de un fel de paznici-inspectoare; călătoriile în străinătate sunt interzise înainte de cinzeci de ani, homosexualitatea este și ea scoasă înafara legii; religia, în schimb, este obligatorie, iar cetățeanul necredincios – fie poate să aibă o șansă dacă este închis cinci ani într-o casă de corecție, fie e pur și simplu condamnat

la moarte și executat. Am evocat cetățile ideale ale lui Platon pentru a arăta ce viraje uluitoare poate produce în mintea cea mai strălucită pierderea idealului libertății. Negarea dreptului majorității de a garanta pentru individ l-a transformat pe *ultimul* Platon, cel bătrân și golit de toate iluziile, într-un exponent al mentalității social-politice de tip totalitar, surprinzătoare prin radicalismul antiumanist. Comparația între maestru și discipol, între bătrânul Socrate și bătrânul Platon, este revelatoare pentru europeanul contemporan, angajat să-și definească propria mentalitate socială și politică. Socrate alege să moară pentru ideea universală de libertate și pentru dreptul de „a-și sluji Zeul”, conștient, cum arată în *Apărare...*, de valoarea simbolică a sacrificiului său ultim. Metamorfoza lui Platon, în schimb, se datorează pierderii definitive a încrederii în om și-n potențialul misterios care se oferă lumii dinspre fiecare spirit. El alege în construcțiile sale teoretice forme aberante de a impune dominația ideii și a religiei.

Epocii democrațiilor din cetățile grecești îi urmează elenismul, primul experiment macro-istoric de conviețuire a mai multor culturi într-un spațiu comun unificat politic. Elenismul da altă soluție și alte răspunsuri libertății individuale și „tiraniei majorității”. Dacă grecii au promovat individualismul social, întemeiat pe conceptul de *cetățean*, elenismul transmite Europei moderne modelul opus al unui individualism apolitic și înstrăinat de social. Modelul democratic este abandonat în favoarea modelului monarhic, cetățile se deschid și relațiile sociale iau pentru prima oară forma cosmopolitismului.

Idealul individului nu mai este participarea la viața publică, ci retragerea în viața privată. *Agora* este părăsită pentru *spațiul familiei* și pentru casa prietenilor. Pe plan filozofic, epicurianismul și stoicismul înlocuiesc umanismul grec, conducând la depășirea raționalismului spre forme multiple de misticism. Există, astfel, semnificative asemănări între elenism și mentalitatea europeană. Elenismul este o civilizație a optimismului economic și politic, deoarece cultivă schimbul, dinamismul mărfurilor și al indivizilor, care se intersectează și comunică permanent, se asociază și prosperă. Viața este însă instabilă în lumea elenistică, fapt ce determină pesimismul spiritual al epocii. Individul își proiectează negativ condiția umană. Fericirea nu mai este o valoare socială, ci una ce se confundă cu *înțelepciunea*, așa cum provăduia Socrate. Din *cetățean*, omul devine în elenism *persoană privată*. Există o uriașă energie mistică pusă în mișcare de elenism, manifestată radical, fie prin ascetism, fie prin eliberarea în hedonism. Plăcerea confortului se întâlnește cu meditația și asceza contemplativă, similară însă tendințelor contemporane din societățile europene.

În elenism, civilizația se umanizează pentru că se urmărește *binele* individului nu în sfera existenței lui sociale, ci în zona vieții private. Dar, dispariția statutului de cetățean lasă descoperit individul în fața Autorității. El pierde exercițiul libertății politico-sociale și practica negocierii normelor de administrare a puterii.

Libertate și opinie publică în Europa contemporană

Europeanul locuitor al țărilor Uniunii Europene are de obicei tendința să concilieze soluția de origine greacă cu cea tip elenistic în rezolvarea raporturilor sale cu societatea. A fi cetățean și persoană privată, în același timp, pare să definească idealul individualismului oficial din Europa unită. Adesea chiar liderii politici se străduiesc să demonstreze că e posibilă o relație avantaj os-complementară între viața publică și viața privată, între anii '60-'80 ai secolului trecut, asociațiile sindicale și cele studențești s-au unit într-o largă mișcare socială, care a marcat o culme a individualismului social european, pus în slujba revendicărilor menite să obțină recunoașterea persoanei private. Securitatea medicală, securitatea pensiilor, dreptul la sexualitate liber aleasă, redefmirea dreptului familial și al modului de constituire al cuplului conjugal sunt cele mai importante victorii ale societăților occidentale în lupta pentru lărgirea sferei protejate a libertății și existenței individului, văzut ca persoană, înainte de a fi judecat drept cetățean.

În același timp însă, datorită votului universal și revoltelor sociale, influența și puterea maselor, exprimate în opinia publică, au devenit un fenomen concurent individualismului. Individul însuși se *masifică*. Se produce o tot mai intensă colonizare a

eului individual de către reacțiile și atitudinile colective. George Bernanos spune în 1945: „Nu se înțelege nimic din civilizația modernă dacă nu se admite mai întâi că ea este o conspirație universală contra oricărui fel de viață interioară.”

Vehiculul cel mai important de colonizare a individului de către opinia publică este mai întâi presa și apoi întreaga cultură media. Realitatea e comentată de mai mulți psihosociologi și filozofi, încă înainte de apariția culturii electronice: „Marea presă își exercită deja rolul de uzină de comunicare: toarnă spiritele într-un tipar uniform și asigură conformitatea fiecărei parcele de umanitate cu modelul impus.” Observația e făcută de Serge Moscovici în cartea *L'âge des foules* (1981), unde analizează foarte pesimist destinul individului într-o societate care aparține din ce în ce mai mult voinței mulțimilor.

A. Gramsci vorbește încă din 1953 de „omul-masă”, deoarece „...tendința către conformism în lumea contemporană, mai extinsă și mai profundă decât în trecut, standardizarea modului de gândire și de acțiune atinge dimensiuni naționale sau chiar continentale.” Televiziunea și presa scrisă devin dirijorii indivizilor atomizați în rețele sociale care nu mai cultivă prioritar intercomunicarea, ci relația univocă cu vocea „dirijorului”. Europeanul așezat în fața televizorului e același care a luptat pentru garantarea libertăților sale și a cerut respectul absolut pentru viața privată. Fără nici o explicație suficient de satisfăcătoare, el își abandonează conștiința vigilentă în care a fost educat de istoria mai veche și de memoria recentă. Dintr-un pur instinct al comodității,

mult mai puternic decât rațiunea critică a libertății asumate, omul actual se lichefiază ușor în magma atotcuprinzătoare a noii culturi media. Libertatea de a fi diferit, de a respinge automatismul mișcărilor mentale orchestrate prin sugestie și influență, rămâne valabilă, dar facultativă. Europeanul care era gata să moară pentru „dreptul la viață privată” își cedează spontan spațiul său psihic și timpul privat vocilor interpose care vin dinspre televiziunile tot mai numeroase, dinspre ziare, reviste etc. și mai nou dinspre internet.

Eul individual se pasivizează prin uniformizare și conformism. Societățile europene actuale sunt din ce în ce mai mult locuite de birocrății colectivi, de muncitorii colectivi, de oamenii de afaceri colectivi, de intelectualii colectivi. Toți sunt aduși la numitorul comun al *consumatorului colectiv*. De la opțiunile pentru vestimentație, nutriție, utilizarea locuințelor și programarea vacanțelor, până la preferințele politice și muzicale, la opiniile sociale și gusturile culturale, totul se fabrică în marea mașinărie a culturii de masă. Fericitul beneficiar este individul. El este convins să gândească din ce în ce mai puțin pentru sine și să urmeze din ce în ce mai aproape valul colectiv. Oamenii se amestecă și se ciocnesc tot mai mult între ei, ca niște particule intrate într-o coliziune accelerată, dar această fierbere nu dezvoltă identitățile, ci dimpotrivă, le supune unei ajustări uniformizatoare. Functionalismul birocratic al normelor – sociale, economice, financiare, nu face decât să accentueze acest proces. Se poate remarca nașterea la nivel de mentalitate a unui colectivism generalizat, profund

diferit în surse de colectivismul societăților totalitare, dar care manifestă aceeași tendință de structurare într-un discurs ideologizat. Iar ideologia în organizare nu este alta decât a *consumului*.

Nimeni nu interzice însă europeanului astăzi să gândească critic. Să facă uz de dreptul lui la opinie și de dreptul lui la diferență. Cu toate acestea, la serviciu, pe stradă, în reuniunile politice, profesionale sau culturale, în întâlnirile cu familia sau cu prietenii europeanul este tot mai conformist și mai puțin creativ. Efortul de a gândi singur realitățile sociale, evenimentele politice, problemele profesionale îl obosește sau pur și simplu îl plictisește. Marele stomac social este din ce în ce mai primitiv și din ce în ce mai comod, tocmai prin banalitatea și previzibilul peisajelor mentale pe care le afișează. Iar individul se livrează gesticii validate de *colectivismulconsumist* ca unui drog ușor, relaxant și mai ales fără efecte traumatizante.

Unde conformismul colectiv nu poate acoperi problematica individuală, este solicitat să intervină specialistul: psihologul sau psihoterapeutul va desăvârși opera de manipulare și de aranjare-standard a eului care își cedează bucuros identitatea oricărei operații de cosmetizare socializantă.

Individul devine astfel din ce în ce mai dependent de *vocele exterioare* în gestionarea propriei existențe. *Tirania majorității* este simțită ca o dulce și protectoare inteligență maternă, unde se rezolvă toate conflictele și toate interogațiile. Europeanul zilelor noastre trece printr-un proces de infantilizare socială, tot mai evident în dezinteresul pentru viața politică.

Sedus de noua cultură media și de consumism, individul nu mai este atent la mișcările liderului, iar acesta, ca să fie *văzut*, transformă actul politic în reprezentatie și campania electorală în *show* mediatic. Cu toate acestea, cetățeanul european uită să meargă la vot. Procentajele prezenței la urne alunecă ușor sub pragul de 50%. Opțiunile de vot se împart statistic în două părți egale, conform legii probabilităților, deoarece votul rațional exprimat, în funcție de programe și proiecte politice, este înlocuit de votul irațional, rezultat direct al alegerilor ca și cursă a seducției. Se vorbește, de aceea, de o criză a democratismului și de compromiterea parțială a relației participative dintre cetățean și stat.

Democratizarea accesului nelimitat la informație nu a stimulat spectaculos interesul individului pentru dezvoltarea creativă a personalității proprii. Dimpotrivă, în rețeaua alimentată de noua cultură media ideile se transmit, se copiază, se supun destructurării, conversiunii și transformării, iar procesul prelucrării ideilor devine unul colectiv și anonim, autorii se retrag în umbra rețelei. De altfel cultura media favorizează ieșirea omului european dintr-o epocă a *logos-ului* și intrarea într-un timp al *mythos-ului*, în care individul pare să se absoarbă în forme de gândire multiple, formele poveștii și ale imaginii, integrate unui spațiu imaginar multiplu, încăpător și colectiv.

Cât de liber este europeanul zilelor noastre? Cu siguranță, el este cel mai liber om din istorie. Lipsa lui de entuziasm față de posibilitățile și responsabilitățile cu care 1-a investit noua libertate, apatia politică și

interesul pentru evadarea din istorie în eonsumism colectivist și-n locuirea mentală a culturii media sunt toate ipostaze ale unei mentalități în schimbare, care nasc o întrebare legitimă: ce soluții va da raporturilor sale cu puterea politică omul european? Cum va alege să înfrunte forța atât de ramificată a culturii de masă și a opiniei publice pe care aceasta o fabrică? Vor alege liderii europeni calea socratică sau cea platoniciană? Și nu în ultimul rând: europenismul va mistui ca și elenismul cetățeanul, pentru a lăsa toată energia individului în serviciul vieții sale private, deși riguros formate de normele consumismului colectivist?

VII

Post-scriptum

2019

Când scriam rândurile de mai sus, în 2006, nu știam cât de rapid va răspunde omul european neliniștilor acumulate în timpul modestelor mele analize asupra mentalităților. Realitățile culturale și sociale europene, pe fondul cărora, între 2004-2006, ia naștere studiul, sunt astăzi, în 2019, profund diferite. Însă, concluziile analizelor proiectează o Europă mentală pe care mai toată generația mea estică a admirat-o cu naivitatea necritică a visătorului, cel puțin în copilărie și în tinerețe, ca pe un loc al libertății și al speranței. Dinamismul istoric actual occidental, foarte agresiv deja, ar vrea să mute civilizația europeană într-un viitor foarte neliniștitor, care se prezintă, paradoxal sau nu, simultan *anti-creștin* și *antiumanist*. În această luptă, schimbarea mentalităților europene, adică a textelor minților noastre, prin noi ideologii care neagă, laolaltă, întreaga moștenire spirituală, morală și religioasă, împreună cu umanismul clasic, care încep să se rupă frontal și de creștinism, dar și de democrație, reprezintă o țintă majoră.

Literatura secolelor XIX și XX a anticipat tendința irepresibilă a elitelor de a consfăci libertatea persoanei invocând responsabilitatea socială. Aldous

Huxley deschide intrarea în *Minunata lume nouă* cu un citat relevant din Nikolai Berdiaev care este și o morală interogativă amară a ficțiunii sale distopice: „*Utopiile ne apar astăzi mult mai realizabile decât se credea pe vremuri. De aceea, în vremurile noastre ne aflăm în fața unei întrebări destul de chinuitoare: cum să evităm înfăptuirea lor definitivă?... Utopiile sunt realizabile. Viața se îndreaptă spre utopii. Și poate că începe un veac nou, un veac în care intelectualii și pătura cultivată vor visa la mijloacele de a evita utopiile și de a reveni la o societate neutopică, mai puțin „perfectă”, dar mai liberă.*”

Noul context, ne aduce bine aminte că tot istoria, inclusiv cea modernă, ne învață că toate ideologiile care vor legitimarea distrugerii interioare a omului sfârșesc în neantul propriilor alegeri și al consecințelor acestora, prin traversarea, însă, a multor suferințe tragice.

Deloc surprinzător, literatura memoriei, arta dedicată martorilor istoriei recente anticipează, împreună cu câțiva gânditori solitari, de obicei izolați de mediile academice, această evoluție auto-distructivă a societăților europene, bazată pe cultivarea deliberată, în educație mai ales, a blocării memoriei, a uitării memoriei și a rescrierii memoriei și istoriei.

Înfruntarea dintre ceea ce ideologii noi numesc *conservatorism* și *progresism* decide în prezentul strict european, mai ales prin politicile educaționale aplicate în școala preuniversitară și apoi în universități, orientarea mentalităților generațiilor tinere și mature, deci a modului lor de a gândi și de a acționa, prin voința exprimată a persoanei și a comunităților.

E timpul să ne aducem aminte moștenirea noastră iudaică, moștenirea noastră greacă, moștenirea noastră

latină, dar mai ales moștenirea vie a interiorității noastre, fie ea chiar abandonată – moștenirea *creștină*. Conștiința estică trecută prin pustiul sfâșietor al comunismului, e încrezătoare că omul occidental, și nu numai el, va avea puterea să își redescopere *intenția bună* și capacitatea de a se dedica cu speranță unui *ideal nobil*, așa cum ne îndeamnă Sfântul Isaac Sirul, una dintre vocile cele mai iubite ale creștinătății răsăritene: „...Dumnezeu *n-are nevoie de o faptuire mare, cât de o dorință nobilă*”.

Fericitul Augustin, părinte al spiritualității, al culturii și mentalității creștine a Occidentului, arată până azi, cu simplitate didactică, cine este *Magister interior*, *Învățătorul* nostru *lăuntric*, cel care dă spiritului adevărata cunoaștere și libertate, îl salvează de materialitatea muritoare spre care se grăbește, orb, astăzi:

„Când ne referim însă la ceea ce sesizăm cu mintea, adică prin intelect și rațiune, noi vorbim despre realitățile prezente în noi, pe care le întrezărim prin mijlocirea acelei lumini interioare a adevărului, de care se bucură și prin care se luminează însuși acela pe care îl numim omul lăuntric. Toate acestea ne duc la concluzia că, atunci când el însuși, prin acea privire, tainică și ingenuă, își dă seama de adevăr, interlocutorul meu înțelege ceea ce spun datorită propriei contemplații și nu datorită cuvintelor mele. Așadar eu nu-l învăț, enunțându-i un adevăr, pe cineva care intuiește acest adevăr și singur. Acesta află ceva nu prin mijlocirea cuvintelor mele, ci prin evidența lucrurilor ca atare, dezvăluite în interiorul său de Dumnezeu...”

Dulcea, 8 noiembrie 2019

VIII

Analytical Studies

Robinson Crusoe or the Beginning of Europeanism

In the last few years, the concept of *European cultural model* has been intensely used, without being, by any chance, labeled as new in the circuit of ideas. For a very long time, the Europeans have been aware of their belonging to a manner of organization typical for the entire world and to a way of life which, through their own perspective, not only differs from other civilizations, but also sets them on a privileged position as a mediator with legitimate historical authority. Starting with the Renaissance, this conviction has activated itself in the mind of the European intellectual elite, in that of the philosophers, poets, and artists, joining forces with the ideal of power cultivated by monarchs and by Church, for whom, during the geographical expansion, supremacy becomes the utter and main objective. The Europeans discovered America in the most favorable historical moment. Their cultural identity is clearly formulated

in 1490 and they possess not only auto-representative useful mechanisms, but also a pragmatic philosophy - all of them being able to face the *crucial* encounter with a completely unknown world.

With its roots deep into the Greek fortress and the Hellenistic civilization, into the Republican Rome and the Imperial Rome, and into the messianic Jerusalem, the *European cultural model* has shaped its contour during long, complicated and tedious historical evolutions. Its combustion, never linear or homogeneous, developed in time on multiple cultural paths. Either in convergence, or in competition, after the fall of the Roman Empire, the *encounter* of various civilizations took place: from the Celtic civilization to the Byzantine world and to the culture of the Germanic peoples; from the Arabic and North-African civilizations to the Slavonic. They have all participated, in a distinct manner, in successively reshaping the Greco-Latin (collective) memory, which acted precisely upon the common mental territory of the future Europeans and in the thread of which the Christian binder grafted. By the year 1490, the birth of Europe had already taken place. Between the fall of Rome and the discovery of America there ran one million years, during which period a new civilization came into being out of great convulsions, which was by no means compact. More precisely, we deal with a puzzle of numerous peoples and ethnic groups, already divided between East and West by the separation of Church. Nevertheless, it was a civilization conciliated by the Christian ideal, by the responsibilities and the strikingly similar solutions

that individuals and their communities gave to life itself. Mediaeval Christianity and the humanism of the Renaissance contributed their joined collaboration to the building of diverse systems of values and to ways of life shared by the majority of the Europeans, which started to define the irreducible nervures of a common mentality. Being expressed in what is typical to the representations given to social relations, time and labor, destiny and humanness, history and nature after year 1500, the *European cultural model* turns into a dynamic synthesis of religious, sociopolitical and economic mentalities to which European peoples ascend. The course towards what is essential and towards the strengthening of the social representations within the European character becomes visible starting with the 16th-, 17th-, and 18th-centuries, not only as an intellectual product in the field of the European elite, but also in the behavior fueled by common sense.

After 1490, the Europeans sail across seas and oceans, discover maritime routes towards the Far East, towards South Africa, and get to explore the "New World" of the Americas, then that of Australia, of Oceania, and of New Zealand. The familiar world of the Europeans progressively meets the, until then, unfamiliar world of the non-Europeans. Consequently, a new universe comes into being, a universe enhanced by new and unknown spaces, and multiplied by numerous other civilizations. However, from the very beginning, in this entire new world, the European, whether Portuguese, Spaniard, English, Dutch, French, Danish, Italian, Irish, or German, steps in as a conqueror. The main primordial interest of the

Europeans is not trying to know the other cultural models, but to dominate them, even to do away with them, when that is possible, with the purpose of imposing their own economic, religious, and political model. The moment we embark upon the investigation of the encounter between Europeans and Asian, African, or Amerindian cultures, we come to conclude that there is an obvious European confusion and inhibition in front of the restless and overwhelming diversity of shapes and patterns, of religions, deities, and ways of life, with which nature and history have granted planet Earth. The reaction of the European individual witnessing such an incredible colorful and stirring image quickly surpasses bewilderment and revelation and converts it self in severe and self-sufficient pragmatism. In order to gain control over the new world in which he is forced to live after 1500, the European's only safe weapon resides precisely in tempering and even drastically reducing its diversity.

The process of world Europeanization takes five hundred years and it is not restricted to an export of cultural influences or to an economic form of colonialism. Progressively, the world changes by means of, and fully depending on, the European cultural model. Successive reshaping of the global space, of the power division between the Europeans and the other civilizations, of the non-European socio-cultural identities forced to accept European supremacy takes place. And, after year 1950, the American society becomes the leader of the historic

race to adapt the world in the image and likeness of the European cultures.

With Robison Crusoe, Daniel Defoe creates the perfect myth of the beginning of modern Europeanism. Robinson's story becomes one with the Europeans' utopist project of transforming the world according to their own imagination. Written after two centuries of European colonialism still dominated by the Iberians, in 1719, Defoe's novel became one of the fundamental mythical accounts of the individualistic religion out of which nowadays' European modernity draws its fuel. Furthermore, this mythical story originates in an *in Mo tempore* which stands on the edge between history and Utopia, in a moment when the world opens for the European individual with a generosity beyond limits and control. This is why each European is capable of seeing himself in Robinson and every reader enters a cathartical relation of identification with the character. In the mind of each European, there is a stronger or a weaker Robinson. He manages to become active each time the mature being is challenged to organize its own world, especially when it is forced to sort out spaces and "virgin" situations or when the presence of the "stranger", of other race, religion, or culture in the vital horizon determines a mental scenario of Crusoesque reactions and representations typical to the attitude towards the Other.

Robinson's myth springs from the unique history of his life on the uninhabited island around the Caribbean Isles. During more than twenty years, Robinson builds a micro-European world on the

deserted island. He strives to reproduce, most often in the smallest detail possible, at the accessible scale of the systematic effort of a single individual, his "cradle civilization". Not even for a single moment is Robinson animated by a feeling of contemplation or admiration for the marvelous nature he has encountered on the island. He is merely interested in discovering and exploring its "products". The island is only the raw material, crucially necessary to Robinson's imagination. It is encapsulated into a profound paradox, symbolic of the beginning of Eurocentrism: a space forever alien and at the same time a hosting space, which permits the materialization of Robinson's psychosocial representations, borrowing from his own nature and identity. Therefore, we can speak of Robinson's incapacity to see, which finds its translation in the European colonizer's mental closure in front of the "New World", where he settles without opening towards the imagination of Otherness.

The island becomes Robinson's property. As a result, his strategy is to adjust its possibilities and facilities to his own needs. Robinson does not adapt to the island. On the contrary, the island is a territory forced to adapt to the organizational order of its new master. The relation between Robinson and the island mirrors the relation between the Europeans and the "new worlds", that is, the non-European worlds that they meet after 1500. The first typical Robinson feeling that defines this relation is that of "virgin -space". The European colonizers, similarly to Robinson on his island, enter Amerindian or African territory as if they

had never been touched by human beings before. Voluntarily leaving aside the very fact that these territories are known and inhabited, but in ways that differ from the European ones, the colonizer Robinson engages in a self-protective mental exercise indented to do away with any trail of possible guilt and responsibility. The notion of "New World" bears within itself the very symbol of "virgin world". The presence of the indigenous population is subjected to a representational process of ambiguity and approximation by the manipulation of the concept of "human". Humanity is conditioned by the degree of civilization, and civilization is measured according to the values of the European cultural model. The island on which Robinson is shipwrecked quickly becomes "my island". The feeling of ownership structures the relation between the European colonizer and the non-European worlds like a red string.

When Robinson meets the indigenous cannibal promptly named Friday for the very first time, he automatically calls him "my savage" and from the beginning he firmly establishes the appropriate relation:

"I began to speak to him, ant teach him to speak to me; and first I made him know his name; I called him so for the memory of time; I likewise taught him to say Master, and there let him know, that was to be my name; I likewise taught him to say yes and no, and to know the meaning of them; I gave him some milk in an earthen pot, and let him see me drink it before him, and sop my bread in it; and I gave him a cake of bread to do the like, wich he quickly comply'd with, and

made signs that it was very good for him.”(Defoe, 1985: 209)

This episode is truly emblematic and it has a rather ritual-like character. Robinson completely ignores the identity of the savage previous to the meeting, and takes possession of him through the act of investing him with a new identity, the only identity that is valid in relation to his socio-cultural representations. Even when he is a cannibal, the indigenous can represent the "natural man" in the eyes of the European individual, coming from beyond history and civilization and living in a setting of plain purity, freedom, and bliss in the bosom of maternal and generous nature. Along with other contemporary anthropologists, Mircea Eliade demonstrates that this representation is primordial ly the product of the various mythologies created by Western Utopians and ideologists. As a result of the nostalgic state of heart, longing after the Edenic condition, the European performs a transfer of identity on the native, projecting the myth of the “gentle savage”, a paradox perfectly illustrated by D. Defoe, on Friday, cannibal and at the same time complete innocent. The very aspect that the cannibal has surpassed his childhood is ignored. The image of the “gentle savage” blocks the communication between the European and the native even more in the ending. One may say that the history of the discovery of the "New World" coincides with the beginning of Utopian Eurocentrism:

“Christopher Columbus also passes through a state of nostalgia after origins. That is, of the terrestrial Paradise: he searched for it everywhere and he

believed he could find it during his third voyage. The mythical geography was still an obsession for the one who opened the path of so many real discoveries... whether he believed until the end of his life that Haiti was the Biblical Ophir, it is a fact that can only be put down on his conviction that the world could not be something else but an exemplary world whose history is written in the Bible." (Eliade, 1991: 259)

Columbus' lack of ability to communicate with the indigenous populations and the Utopian scenarios with which he manipulates and deforms reality will hover as an original sin over the historical relation between the European man and the *Other* – the Indian, the African, the Amerindian. While the savage will be named Friday, in order to mark out the temporal rupture produced by the encounter, Robinson will present himself from the beginning as Master, name of legitimate authority and superiority. Robinson's omitting to tell Friday his real name indicates ambiguity of cultural behaviour, specific of Europeanism: within the limits of his own cultural space the European man is a democratic and an equalitarian being, but, while outside his native territory he takes up the behaviour of the *Master*.

At the same time, between Robinson and Friday there springs a relation of master-student ("I teach him", "I likewise...", "I made him know..." etc.). *Homo Europeus* is the one who teaches the Other – to speak, to act, to exist –, while the Other, the savage Friday, embodies the ideal *student* that the *Master* can only see as being happy and seduced by the European teaching. Consequently, the Europeans uncontainable

desire of authority expresses its legitimacy by Robinson's will and actions. Creating his legend, Robinson reflects, in fact, in a perfect manner, the myth of the European who embarks upon a process of civilization. In Robinson, we may find the perfect conciliation between pragmatic wisdom, English Puritanism, slave-merchant immorality, and the candor of discovering personal morals. Life organizes itself according to the strict rules of ordering time in the rhythm of labour. Labour is the supreme value as it defeats nature, it suppresses spaces and it creates civilizations. Labour humanizes, while laziness and indolence or negligence push the individual towards animal-like and vegetative states. Between labour and laziness, Robinson's European morale can envisage neither intermediate states, nor other ways of being in the world. In consequence, *Robinsonism* comes to represent the self-sufficient and victorious Europeanism.

The island undergoes a process of civilization: in which Robinson invests a valuable chapter: his entire European science and education, in association with his work and organization, carry on. The tools he uses, which he finds on the wrecked ship, are the instruments of a Europe on its way to be industrialized. More precisely, we are dealing with a Europe that goes through a transition from the mediaeval society to capitalistic modernity. *Homo faber* invents and builds up an increasingly populated world around him:

"So I went to work; and here I must needs observe, that as reason is the substance and original of

the mathematics, so by stating and squaring every thing by reason, and by making the most rational judgment of things, every man may be in time master of every mechanic art. I had never handled a tool in my life, and yet in time, by labour, application, and contrivance, I found at last that I wanted nothing but I could have made it, especially if I had had tools; however, I made abundance of things, even without tools, and some with no more tools than an adze and a hatchet, which perhaps were never made that way before, and that with infinite labour..." (Defoe, 1985: 85)

In this episode we can read an immense feeling of restlessness and an equally high determination to make, to build, to change the island according to the likeness of the imaginary projection that Robinson bears inside, that in which, undisturbed, the image of the familiar world, of the European world, finds its consecration. Without having travelled far away from England, but led by his intuition, Daniel Defoe saw in Robinson the prototype of the European colonizer. The restlessness to make as much as possible and as fast as he can associates itself with the need of maximum security, which anthropologists and historians say is typically European. In Robinson's case, it is not by mere chance that it takes obsessive forms for guns and ammunition. Security meets its expression in an evolved instinct of aggression.

Personal safety, alteration of the surrounding setting through work and technology, individualization and protection of the body by means of specific marks, reluctance towards integration in nature, and creation of a personal zone framed by

objects are all European requirements out of which the European human condition develops. Among these fundamental needs, communication and openness towards the other – *the non-European* – are still not present. “New Worlds” are taken into possession and adjusted to the process of Europeanization. The act of taking into possession can be followed by the communication between the colonizer and the colonized space, but such a manner of exploration is by no means compulsory. Moreover, the stages of this relation will never flow in reverse order.

However, Defoe's novel provides us with an additional argument. Robinson writes a diary. The initiated action is more than symbolic. It exhibits the relation of the European man with time and events. By laying the memory of each single day down on paper as text, time is transformed into history. It controls it and it invests it with an evolutionary sense. The European way of thinking does not admit existence outside history, in an absolute time, undisciplined to rigor in the past, present, and future. Most important of it all is the fact that in Robinson's history, the history which he himself wrote, the Island does not exist. Similarly, not even Friday, the savage, exists, unless it be by his relation with his Master, as an expression and reflection of Robinson's actions on his own being. In his diary, Robinson practically speaks only about himself. He communicates without communicating with Otherness, envisaged by the Island or by Friday. The Other is merely an attribute of the expansion of his own identity. The encounter with non-European nature or with the non-European man

has the intensification of the need for introspection of the European man as a consequence. We witness the rise of awareness, up to obsession, with respect to the most suitable European cultural model. The European man, descendent of the mental archetype represented by Robinson, insists on becoming the voluntary captive of his civilization.

(Conference: International Congress *Messages, Sages and Ages-Representations of Beginnings and Endings*, Suceava, 2006)

References:

- Daniel Defoe, 1985. *The Life and Adventures of Robinson Crusoe*. London: Penguin Classics.
- Mircea Eliade, 1991. *Eseuri. Mitul eternei reintoarceri: Mituri, vise și mistere*, București: Editura Științifică.

The Tower of Suceava and the dynamics of ethical imagination in postmodern urban spaces

Introduction. Towers have a magnetic force, wherever they are placed. They attract, somehow in a hypnotic way, any human being. The verticality of towers defies gravity, promises flight, imagines the transfiguration of motion into levitation. The tower unites heaven and earth, the seen world with the unseen, the concrete and the imagination, the reality and the dream. A tower organizes around itself all the space and dominates it. It is, therefore, seen by both architects and anthropologists as a *genius loci*, since its presence encapsulate and expresses the spirit of a space. A tower can invite to ascend through to heaven and to detach oneself from the oppressive materiality. In our collective memory are many towers as such, mythical and historical, fictional and real. The Tower of Babel. Churches towers. Cathedrals towers. Castles towers, fortresses towers, defense towers.

A closer look shows that these towers belong to the spirit created by the premodern world. Every village of the Eastern Orthodox Christianity – Romanian, Russian, Ukrainian, but also Greek, Serbian or Bulgarian – is placed, more or less, in a circle around

the church tower, which unquestionably marks its identity. The spiritual and symbolic function of the church tower subordinates its practical functions. The same structure is present in all the cities and towns of Western medieval Christianity - Catholic or Protestant. The person and the communities derive from their communication with this type of tower the feeling of security, the living and stable connection with the memory left by their parents and ancestors. They nourish from it their inner well-being. The tower of the churches is always equal to itself, the content of the meanings is a representational text that is not subject to mutations, operations of resignification. That is why, if we continue on this route the evocation of the tower as the dominant metaphor of our deep imagination, we will identify many generous connections, such as the link between the towers and the tree of life or the tree of knowledge of good and evil.

The modern society, however, invented different towers: factory towers, chimneys, entertainment towers, ornamental towers, inhabited towers of skyscrapers or malls. The dominant symbolic meaning of the towers, created by cultures as Christian, Jewish, Greek, Egyptian before modernity, concentrates the interiority and the specific spirituality of a particular culture. They develop a very dense fabric of meanings and messages, which speak primarily about the inner self. The towers of modernity are, by opposition, the product of the social human being, of the outer self, who self legitimizes through technology, through the privilege of utilitarianism and consumerism. In their presence, the

inhabitants - the person and the communities - are invited to abandon the need to mark the inner identity and to take from this a new centring, focused on the exterior, another identity content. The feeling of security, continuity and inner well-being are redefined or abandoned. Both the towers of industrial complexes and those of commercial, entertainment or residential complexes offer to the inhabitant in return the satisfaction of primary needs - those related either to survival (work, home, etc.) or to self indulging. The spiritual and symbolic content of the towers in modern urban spaces is emptied and compromised, because their presence is imposed as a variable form of the economic power, each time with a political color given by the ideology of the historical moment and place.

The tower represents a major projection of *axis mundi* in archaic, premodern or traditional cultures and societies described by the generation of philosophers and anthropologists born in the first part of the twentieth century, a main example being Mircea Eliade. This generation of theorists insisted on legitimizing the rupture of history in two periods: modernity and premodernity, abruptly placed in a hierarchy of values. Modernity is considered superior to premodernity, which, regardless of nuances, is ultimately qualified as primitive, in relation to modernity. On the other side, in the territory called premodernity, theorists place without distinction, illegitimately, for argumentative or ideological reasons, extremely different communities: tribal societies, the Jewish world, ancient Greek societies, the Christian world, the Roman world, Christian rural

societies, Asian and pre-Columbian societies, medieval Christians etc.

Even when theorists admiringly identify the deep spirituality of premodern societies, their ability to internalize existence and the cosmos, ends up by calling them *primitive*. This is the case of Mircea Eliade. We do not agree at all with this ideological position, but we cannot engage in a debate here either. On the other hand, for methodological reasons and to situate ourselves in a discursive logic familiar to the western academic discourse, we undertake on a minimal scale the theoretical language and that analytical part that integrates the so-called *premodern* cultures. Mircea Eliade, for example, in the essay *Myth of the Eternal Return*, assumed by the western canon of cultural analysis and the history of religions, says:

“If we study the general behavior of the archaic human being, a fact astonishes us: like solely human acts, *the objects of the external world have no autonomous intrinsic value*. An object or an action acquires *a value* and at the same time becomes *real*, only because it participates in one way or another in a reality that transcends them [...] The object appears as a receptacle of an external force that differentiates it from its environment and gives it meaning and value. [...] In his conscious behavior, the “primitive”, the archaic human being, does not know of *acts* that were not previously fulfilled and lived by another, another that was not of human nature. What he does has been done before. His life is the uninterrupted repetition of gestures inaugurated by others. This conscious repetition of the determined paradigmatic gestures

reveals an original ontology. The product of nature, the object shaped by human skill, finds its reality, its identity only insofar as it participates in a transcendent reality. The gesture acquires meaning, reality only insofar as it resumes a primordial action.” (Mircea Eliade, 1999, pp. 12-13)

From this perspective, the tower created by premodern cultures, regardless of shape, whether a pyramid or the tower of a small church in the plains of Russia or the Greek islands, is perhaps the object created by the archaic human being who best expresses the *axis of the world*, the three-dimensional connection between paradise, the earthly world and hell. In modern art, Constantin Brâncuși consecrates and essentializes through the Column of Infinity this type of *axis mundi*, taken from the memory of traditional societies. The Column of Infinity recalls the ideal transcendent horizon in which the premodern inner self lives. Therefore, the tower of the archaic worlds evokes the participation of the inner self in the transcendent reality to which he belongs, which gives him a unique identity and meaning.

The towers of modern societies are *no* longer an *axis mundi*. They either deny, cancel, or parody, or simply ignore the order of the world in which premodern man lives. There is a dynamic of ethical imagination that always accompanies the birth and life of a modern, famous or anonymous tower. In it, we recognize the accelerated proplasm of post modern urban spaces, which is only the expression of the inner disaggregation of postmodern self, dominated by authoritarian historical mutations. The tower of a

factory, a skyscraper, an entertainment tower or the tower of a mall, affirms a different kind of humanity than the premodern one, which lives one-dimensional, focused only on itself, broken to the transcendent realities. Therefore, we can say that the towers of modernity are an *axis of power* – social, political, economic or military. The Eiffel Tower, from this point of view, is the *anti-thesis* of Brâncuși's Infinity Column and a symbol of the modern world: it entertains, produces money, centers space, but, above all, gives external content to the power claimed by the world that assumes it as a dominant symbol.

In this analyses we will evoke the story and interpret the symbolism of a marginal, anonymous postmodern Romanian tower, but strongly significant through its particular history. The question we raise is how the mental well-being, the inner comfort of the person is influenced by the presence of a contemporary tower, an urban space where we live and work. The history of the tower we will talk about summarizes in a disturbing way the surprising semiotic continuity between totalitarian modern societies and (post) modern democratic societies. It projects, at the same time, the migrant dynamics of the ethical imagination, which gives content to the connection between the postmodern inhabitant and his urban territories.

The history. Somewhere on the edge of the European Union, in a city called Suceava, in Romania, only 30 km from the border with Ukraine and 2000 km from the center of the Union, Brussels, there is a 230 meters tower, in the middle of a shopping center,

consisting of several buildings placed largely horizontally. The tower is the tallest building in the area and dominates both the valley of the Suceava River and the architectural landscape of the city, seen from afar. For a young generation, the first encounters with the tower are innocent. The tower painted in three colors – yellow at the base, orange in the center and blue at the top – seems to be a cardboard presence, in a strangely expensive scenography of the patronage to which it belongs – Iulius Mall, with a playful and conformist scent, inspired by the common rules recommended by psychologists, in choosing colors, on large surfaces, to calm the spirit. But the tower invites as well the young inhabitant to look up at the sky and come closer to meet it.

Then he suddenly discovers that, despite the richly painted orange walls one an artesian well, despite an ice rink opened during the winter, it cannot be a giant toy, but a rather strange concrete creature, domesticated by the three colors that marks the entire architectural complex of the mall. The explanation is simple. The tower, doubled to the top by a metal staircase, with a round, massive, but slender entrance at the base, with a surprisingly small diameter, immediately invites to be climbed by the young traveller, although the ratio between its suppleness and height does not induce the idea of safety, but of extreme adventure. Therefore, the first approach of the tower could trigger in the mind of the young traveller quick promises of unusual urban experiences: an ascension into the sky; a dinner at the top of the tower, in a supposed restaurant that should exist there; a

coffee on a terrace over 200 meters high. Otherwise, why would the tower exist there? What is its purpose?

Nevertheless, when the young resident wants to climb the tower through a interior staircase, the mall employees will tell him that it is impossible. Climbing is only possible on the outside staircase and is only allowed for mountaineering professionals, who specialize in forays into very tall buildings. There is no restaurant, no cafe, no terrace at the top of the tower. All the supposed promises of the tower are mere fictions in the mind of the traveller. The promised spontaneous closeness to the warm colors of the tower is not honored. The tower repositioned just as quickly, becoming airtight and inaccessible. An awkward construction in fact, without any clear and pragmatic connection with the rest of the architectural ensemble, which acts as a flag bearer of a mall, no more no less. The young inhabitant begins to weave in his mind the text of his own representations of this bizarre tower, oscillating between interrogation, amazement, distrust and frustration. He chooses, however, from the attempt to approach the tower with a fixed gaze on the meeting point between the top of the tower and the sky. The journey to heaven is postponed. The hermetic turn inevitably diminishes in the mind of the young inhabitant of Suceava or the occasional traveller, because it is dumb, seemingly harmless, emitting a lethargic passivity, despite its impressive dimensions. Its presence does not seem to make any clear sense, especially since it puts in difficulty, during foggy weather, the planes that come and go from the international airport, located only 10 km away. In all

probability, the inhabitant's mind ends up by distancing from it, and not by embracing it, because he does not know what to do with a representational text whose content is doubtful and invertebrate in a minimal logic of meanings.

There is, however, another type of inhabitant travelling through the space of the multicolored tower, the one who was born before 1975 and grew up in the Suceava area. This traveller is no longer innocent, but in all probability a connoisseur of the history of the tower at Iulius mall. In his mind there is already a text of representations about the tower, there are memories, emotions, informations. Such a person remembers that the tower that plays the role of a silent, immobile and clumsy jester for the consumers of Iulius mall was, in fact, erected in 1984, in the last years of the communist Romania, in a very different geopolitical Europe. Then, the town of Suceava of the residents between 55-70 years old today, was also a border town, closed in the space of the communist East, completely broken by the Western Europe. Located 30 km from the border with the Soviet Union and 1200 km from Moscow, then the center of the communist world, Suceava was in the 1970s a small town although in the succession of a glorious medieval fortress. Nevertheless it was chosen by the communists to be the center of the region in order to falsify the geopolitics of Bukovina region, which was torn in two during the Second World War, occupied in its northern half by Stalin, on July 4th, 1940, abusively integrated with Ukraine, including the capital Chernivtsi, Romania's second city in 1940.

The harmless and decorative tower in the shopping center of 2020 is, in fact, the former chimney of the Artificial Fiber Enterprise, called AFE for short, built by the Ceausescu regime in order to turn Suceava into a strong industrial city, a competing replica of Chernivtsi, a lost and long forgotten town in (ex)Soviet territory.

AFE, together with its tower, had to show an heroic history, as seen by communism. It had the mission to participate in the victory of communism in the Romanian version, which competed with the soviet one. AFE belonged to a vast industrial field. More than 10,000 employees worked there, in only five years of operation (1984 – January 1990). In those years, the AFE tower became one of the centers of Suceava region, a place raising eyebrows and lots of concerns not only Suceava, but in the entire county.

Why? Because it emitted smoke with toxic gases around the clock, which had an immediate and serious impact on the environment, on people and on buildings, over an area with a radius of at least 40 km. The communist leaders slept no longer in the city of Suceava, but 50-70 km away. The mural paintings of monasteries built in the Middle Ages, which had lasted for hundreds of years, had begun to deteriorate. During its five years of production, work accidents in the AFE were probably daily, serious, sometimes fatal. AFE was called the “factory of death”.

The AFE tower was the representation of the very mouth of hell: the white-yellow smoke coming out of it fed a compact fog in which people, animals and plants lived together, in a sour smell. Through the

gases discharged into the atmosphere by the 230 meters tower, all the inhabitants of the region were involved in the production process. The AFE tower, with its poisonous smoke, thus entered people's houses, gardens, orchards, forests.

No space could escape its evil touch. The AFE and the industrial complex were a labor camp, where the tower had been turned into a living murderous object, with which no one could fight, not even the local communist leaders. The tower took the place of the man-eating dragon, the dragon of the mythical imaginary. He was the essence of evil and seemed invincible. On another note, at AFE, the 10,000 employees were paid impressive salaries and rewarded with housing.

The silence of the relatives of those killed in accidents was quickly bought with monetary compensation. So, the memory developed by the representations that come in avalanche into the mind of the today's inhabitant over 50 years old, unfolds as unstoppable.

Interpretation. We understand that the tower belongs to a complex history and the memoirs of imagery places the text of this history in three stages. During the first period, a traumatic historical time, which projects the years 1984 – January 1990, we speak of the AFE tower as a bad place, a demonic node of a communist industrial space with obvious labour camp content. The tower then simultaneously marked the collective trauma and the false heroic face of the communist project, the false national dignity, the

falsification of history. The self of the inhabitant of this space has an intense struggling communication with the tower. It is known to be a victim of the killer tower. The tower is alive, it is all-present and it acts in a demonic manner on the Self. The fog it feeds hour by hour cancels out the sky, the light, the sight of the sun, the day, and the stars, the night itself. It keeps the mind of the inhabitant closed into a powerful space similar to hell.

The second stage is an intermediate one, between 1990-2006. Then the industrial center slowly washes out. The tower is no longer working. It becomes a bad, asleep, place, a space for ghosts. But a threatening gray presence remains. The traumatic memory is blocked by the inhabitants of the city. There is no study or investigation into AFE, the witnesses do not want to talk about the "death's camp". The inhabitant's self distances itself from the tower and from all his traumatic demonic state. The person's self, the witnesses' self, is alienated and imagines that by forgetting it is freed from the tower. The symbolic content of the tower enters an accelerated mutation.

During the third stage, after 2006, the tower enters a symbolic frontal mutation. In 2006 Iulius Mall bought 130,000 square meters, a large part of the former industrial space, already dead. It rebuilds and redefines space. The halls, where between 1984-1990 the artificial fibers were produced, in an infernal bath of poisonous sulfides, become the place of shops, restaurants and cinemas of the mall. The tower is therefore metamorphosed into a "good place". Iulius

Mall rewrites the entire identity of the tower. The killer monster is presented as a giant dumb jester, a fabulous friend, a promise for extreme adventures. The self of the knowing inhabitant satisfactorily accepts the new script, the new symbolic content, chooses to forget the script from the first stage, blocks the memories and refuses to transmit it to the young inhabitant - innocent, ignorant. The inhabitant who chooses oblivion knowingly participates in the tragic game: a playful scenario, set on a memory of trauma.

Conclusions. The anonymous and marginal tower of Suceava is part of the huge army of modern towers that populate today's urban spaces on all continents. Its silent history, which has not entered either contemporary literature or film, which has not attracted the interest of historians, architects or anthropologists, is narrating. The tower of Suceava is not an *axis mundi* and never will be. It is a *non-axis mundi*, a denial of transcendent realities and of the premodern inner self. But both the communist totalitarian society that created it and the democratic society that inherited it use it to assert forms of external power. Despite its anonymity, the tower of Suceava has the memory of the axes of power through which postmodern humanity legitimizes its existence and identity. The history of this tower speaks of the helplessness of the modern human being and the vulnerability of its personal and social mind. Its history carries within it the aggressiveness of the history of the last century and the mental protoplasm to which the person, the inhabitant of the modern

world, has been subjected to. At the same time, the history of the tower of Suceava, together with all the modern towers to which it belongs to, translates the typical instability of meanings and symbolic contents - specific to modern urban humanity, which is expressed not only in the heart of modernity, but also in secondary areas where it dominates even more.

Then, the demonic tower, that quickly transforms into the playful tower, speaks of the migrant dynamics of the mental meanings of the postmodern mind. The apparent change of evil into good is only the translation of the confusion between good and evil, the expression of the deconstructing to which good is subjected to, in the mind of the inhabitant of the urban spaces of the XX-XXI century. The unique transcendent reality of the archaic human being, of which Eliade speaks about, no longer gives eternal content to the good and evil in the mind who assumes postmodernity. The semiotic content of towers and all other major objects in postmodern urban territories is written, rewritten, used, reused, erased, reinvented, depending on relative purposes, by operators who at some point hold power - political and economic. Ethical imagination is no longer an expression of a moral and spiritual vision, but simply transforms into a strategy of manipulation and control, both of the person and of the communities. Towers become useful agents in expressing forms of power that the producers of ideology and social content charge them with.

Yet, in the urban space where the orange tower of Iulius Mall sits silently, and in the whole region to

which it belongs, there are many premodern towers – of the Orthodox Christian churches and monasteries, of the Catholic churches. The mind of the inhabitant of this space lives every day between premodernity and modernity and is free to choose between the *axis mundi* and the *axes of power*. The human being so called archaic by Eliade is well alive and coexisting in the concrete movement of current history with the postmodern mind.

Translated by Ioan Boca
(*Messages, Sages and Ages*, vol 7, no. 2, 2020)

Works Cited:

- Eliade, Mircea, 1957. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Editions Gallimard, Paris.
- Eliade, Mircea, 1999. *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri si repetare*. Traducere de Maria și Cezar Ivănescu, Univers Enciclopedic, București.
- Eliade, Mircea, 1991. *Images and Symbols*. Translation by Philip Mairet, Princeton.

Liberté morale, interdépendance et le point de vue d'Immanuel Kant

Il y a trois axes par rapport auxquels l'homme se déplace tout au long de sa vie, dans un espace intérieur de la liberté morale absolue, qu'il oublie le plus souvent: son lien avec Dieu, sa connexion à l'autre et le lien avec soi-même. Dans la langue sèche de notre culture moderne, habile pour faire court-circuit dans l'énergie vivante de la foi et la croyance transportées par les mots, on parle sur le positionnement de l'individu à la divinité, à l'altérité et à l'identité. Amour de Dieu, comme courir loin de Dieu, le déni et la rébellion, la colère et l'aliénation, en ignorant Dieu dans le sens kantien – représentent tous des liens que l'homme a créé avec Dieu. Par conséquent, il n'y a pas *homme sans Dieu*, mais il y a seulement des compréhensions très différentes de la divinité, entre la proximité du Dieu et l'éloignement du Dieu. *L'autre* est le prochain et l'étranger; il est le semblable et l'ennemi. Les faces de l'altérité sont les reflets les plus fidèles des frontières et de la générosité du soi, qui unissent les extrêmes que la nature humaine peut manifester; l'altérité comme *non-identité* et *anti-identité*, jusqu'à l'identité synonyme à l'altérité: le prochain aimé rapproché avec l'étranger rejeté;

l'envahisseur barbare uni avec le créateur de civilisation ; l'esclave rapproché à l'opresseur, le sauveur rapproché au bourreau, l'inconnu menaçant rapproché à son compatriote prévisible. L'identité a reçu les plus différents noms, difficile à résumer dans une physionomie unifiée: le soi, l'esprit intérieur, l'intériorité, mais aussi la nation, l'appartenance et différence.

Entre ces trois axes, nous, les humains, nous avons un degré infini de liberté. C'est la perfection avec laquelle nous entrons dans le monde – notre parfaite liberté morale, le don divin qui rend l'homme égal aux anges, ce qui signifie le pouvoir d'agir, pour produire l'histoire par la décision et l'action, et aussi la responsabilité qui accompagne le choix et l'action. Tout rapport dans les trois axes se produit simultanément en trois dimensions. Si un homme se concentre, par exemple, seulement sur ses liens avec les autres, il est une illusion de croire qu'il ignore ou qu'il évolue neutre par rapport au Dieu et à soi-même. La vie dans une seule dimension est impossible. Celui qui s'identifie uniquement avec l'amour du prochain, aime de son côté le Dieu, même quand il n'arrive pas à se reconnaître dans cette position morale, parce que son identité est à la fois habitée par l'altérité et la divinité. Et celui qui aime seulement soi-même, il trahit non seulement son prochain. D'où le premier effet de tout acte de liberté morale: les conditionnements produits par elle-même à travers les choix que nous exprimons, dans la direction morale vers laquelle nous nous dirigeons. Il n'y a pas de liberté sans responsabilité et sans effet. La dynamique

de la liberté morale, que l'homme moderne ne peut pas facilement accepter, est que, une fois manifestée, toujours elle impose une limite objective, en créant son propre déterminisme. Le plus simple libre choix exclu d'autres choix possibles et automatiquement produit une limite, tout en dirigeant l'être dans la direction choisi. Et la mémoire de la décision et de l'action exprime le contenu de l'identité.

Pendant la vie on est parfaitement libre, du point de vue moral, et jamais seul. La solitude est juste une expression de notre relation avec les autres. Je veux dire que notre liberté, morale et intérieure, est compensée par une interdépendance égale, générée par les influences des marées que nous vivons constamment grâce aux rencontres avec les autres. En même temps, il n'y a pas de liberté et d'interdépendance sans responsabilité. Dans la connexion d'entre les deux on quantifie la conscience de la responsabilité. L'effet de l'interaction entre notre esprit et l'esprit de l'autre est un noyau moral et une suggestion éthique. La collision des esprits réunit des différentes conceptions sur le bien et sur le mal. Mais elle décrit également une orientation possible des règles de la vie, que tout esprit impliqué peut prendre ou pas. La question serait qui a le pouvoir d'initier le contenu du noyau moral et de la suggestion éthique. *Moi ou l'autre?* Plus important encore, je pense, c'est qui a dans cette relation autonomie subjective, c'est à dire la faculté de la conscience individuelle de communiquer avec l'autre et d'entretenir, en même temps, une distance subtile vis-à-vis de tout ce qu'il se passe dans ce rencontre. L'acte de la participation a la

chance d'être doublé par la compréhension et les deux font naître un type particulier d'enseignement.

La littérature est un espace qui fait possibles les plus intenses rencontres des esprits. Quand on lit de la littérature, notre conscience parle avec la conscience de l'auteur réel, mais aussi avec ce que peut dépasser la conscience de l'auteur – les consciences hypothétiques des êtres fictifs. Le résultat de ce rencontre est une influence et un enseignement; la dynamique de la liberté morale, de l'imagination et de l'interdépendance éthique dans lesquels nous vivons peut soudainement révéler - ses racines, son tissu, son arborescence. Voilà pourquoi nous lisons de la littérature: pour être ensemble avec les autres et pour apprendre à leur sujet, mais en particulier sur nous-mêmes. Dans cette perspective, la lecture des textes littéraires devient la voie la plus directe et la plus ouverte à la compréhension de l'identité.

Mais comment faut-il positionner la raison et la connaissance par rapport à la liberté morale de l'homme et par rapport à l'interdépendance qu'il vit avec les autres, en recevant une influence inépuisable et l'enseignement?

Immanuel Kant – fondateur d'un modèle de pansement qui a développé la vie moderne – commence sa critique dogmatique par affirmer l'incapacité de la raison pour répondre à son propre désir de connaissance:

« Il dit que la raison humaine, à cause de son destin particulier, est submergée par des questions qu'elle ne peut pas éviter, parce qu'elles sont imposées par la nature de la raison elle-même, et auxquelles,

cependant, elle ne sait pas répondre, car elles dépassent toute la capacité de la raison humaine. » (I. Kant, p. 21).

Je tiens à souligner que, bien qu'il assume les limites évidentes de la raison et donc de la connaissance qu'elle produit, Kant dirige tout effort humain vers l'illumination rationnelle. Le fondamentalisme d'Immanuel Kant repose sur ce paradoxe: la raison humaine est limitée, dit-il, et elle n'a aucune réponse aux plus graves de ses propres questions, mais, néanmoins, c'est la raison qui devrait être le centre de notre existence, le moiré de l'identité et le producteur de son contenu – la connaissance rationnelle. Dans le Canon de la raison pure, Kant dit: « Il est humiliant pour la raison humaine que, dans son utilisation pure, elle ne produit rien... » Au contraire, la raison aurait même besoin de la discipline pour retenir ses excès et de prévenir ses illusions. Et il poursuit: « ...[l'esprit humain] soupçonne des objets qui ont un grand intérêt pour elle. Il s'engage sur le chemin de la simple spéculation pour les atteindre; mais ils s'en enfuient. Peut-être que l'on peut espérer plus de succès sur la seule voie à savoir : l'utilisation pratique. » (Kant, pp. 567-568).

Même quand la philosophie de Kant est oubliée, la plus importante de ses convictions est aujourd'hui reconnaissable dans la mentalité des scientifiques, dans le contenu et le discours du pansement humaniste, dans la matrice de la postmodernité. Et au cœur de la vie actuelle, qui est de plus en plus le fruit des excès et des illusions de la raison humaine.

Et on peut facilement traduire en mots les conséquences. Si notre conscience est centrée sur la connaissance à travers raison, la liberté morale est subordonnée au désir de connaissance et surtout à la raison – précaire et impuissante (dans la perspective kantienne même), en libérant imperceptiblement la raison de toute responsabilité. L'impératif de la responsabilité morale est remplacé par l'impératif de la connaissance – rationnelle, scientifique, spéculative. De cette attitude sont nés presque toutes les catastrophes de l'histoire moderne et toutes les erreurs irréparables de nos sociétés modernes, qui ont changé la nature et l'avenir de l'humanité. Par conséquent, je pense que, pour l'homme rationnel, la connaissance sous toutes ses formes, ne devrait pas être une fin en soi. Elle devrait être mise sobrement, sans oublier aucun moment ses limites, au service de l'expression de la liberté morale et sous l'autorité de la mémoire et de l'expérience acquise la liberté morale.

Le contenu ultime, inaltérable, de notre identité n'est pas donné ce que la raison nous assure que nous savons, grâce à elle, même quand la connaissance rationnelle acquise est impressionnante. L'identité est synonyme avec l'exercice de la liberté morale, dans le flux et le reflux de l'interdépendance, à travers la manifestation de notre imagination éthique, composé des décisions, des actes et des attitudes, des idées et des émotions qui construisent tout scénario que nous choisissons de vivre. Le voyage au territoire de la littérature et pas de la philosophie produit principalement la révélation de l'identité. Si la philosophie moderne est arrogante et dogmatique

avec son lecteur, parce qu'elle veut à tout prix imposer des normes pour tout territoire d'identité et de connaissance, la littérature, en revanche, est solidaire avec la condition humaine fragile de son lecteur. Elle aide l'esprit à méditer tranquillement sur les réflexions de la vie, de travailler sans peur avec des idées et des croyances qui se dégagent de l'histoire réelle des sociétés, mais projetée en régime hypothétique, capable à unir les consciences pas à les blesser. La littérature protège l'esprit, car elle lui offre la chance de la contemplation méditative, sans aucune contrainte – rationnelle ou critique. Et la récompense est énorme. Lire les histoires des autres c'est le chemin le plus sûr pour découvrir qui sommes nous-même.

(Anadiss, 2018)

Bibliographie :

Kant, Immanuel, *Critica rațiunii pure (Critique de la raison pure)*, traduit en Roumain par Nicolae Bagdasar et Elena Moisuc. Editura IRI, București, 1994.

Bibliografie

- Afloarei, Ștefan, *Lumea ca reprezentare a celuilalt*, Institutul European, Iași, 1994.
- Andocide, Lisias, Isaios, Isocrate, Demostene, Eschine, Licurg, *Pagini alese din oratorii greci*, Editura pentru literatură, București, 1969.
- Aristotel, *Etica Nicomahică*, Editura științifică și enciclopedică, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, 1988.
- Aristotel, *Politica*, ediție realizată după traducerea de El. Bezdechi de la editura Cultura Națională, 1924, Editura Antet, 1996.
- Chamoux, Francois, *Civilizația greacă*, Traducere și cuvânt înainte de Mihai Gramatopol, Editura Meridiane, București, 1985.
- Compagnon, Antoine Jacques Seebocher, *Spiritul Europei*, (volumul 1 - *Date și locuri*, volumul 2 - *Cuvinte și lucruri*, volumul 3 - *Gusturi și maniere*), Polirom, 2002.
- Culianu, Ioan Petru *Călătorii în lumea de dincolo*, traducere de Gabriel și Andrei Oișteanu, Prefață și Note de Andrei Oișteanu, Cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan, Nemira, 1994.

- Culianu, Ioan Petru, *Jocurile minții, Istoria ideilor, teoria culturii, epistemologie*, Polirom, 2002.
- Descartes, Rene, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Traducere de Daniela Rovența-Frumușani și Alexandru Boboc, Note, comentarii, bibliografie de Alexandru Boboc, Editura Academiei Române, 1990.
- Descartes, Rene, *Pasiunile sufletului*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1984.
- Doyan, Mattei și Dominique Pelassy, *Cum să comparăm noțiunile. Sociologia politică comparativă*, Editura Alternative, 1993.
- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*; Paris, Seuil, 1983.
- Durkheim, Emile, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, 1912.
- Durkheim, Emile, *Sociologie et Philosophie*, PUF, 1967.
- Ferreol, Gilles și Jucquois Guy (coordonatori), *Dicționarul alterității și al relațiilor inter culturale*, traducere de Nadia Farcaș, Polirom, 2005.
- Frenkian, Aram, *Înțelesul suferinței la Eschil, Sofocle și Euripide*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969.
- Freud, S., *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1982.
- Glantz, G., *Cetatea greacă*, Editura Meridiane, București, 1992
- Goffman, *Presentation of self in every day life*, Doubleday Anchor Books & Company, Inc. Carden City, New York, 1957.

- Goffman, Erving, *Viața cotidiană ca spectacol*. Traducere de Simona Drăgan și Laura Albulescu. Prefață de Lazăr Vlăsceanu. Comunicare.ro, București, 2007.
- Goody, Jack, *Familia Europeană. O încercare de antropologie istorică*, Seria Construcția Europei, Polirom, 2003.
- Honderich, Ted, *Cât de liber ești*, Editura Trei 2001.
- Issac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, Partea II, *recent descoperită*. Studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr. Ediția a II-a, Deisis, Sibiu, 2007.
- Le Goff, Jacques, *Pentru un alt Ev Mediu*, Studiu introductiv, note și traducere de Măria Carpov, Editura Meridiane, București, 1986.
- Lévêque, Pierre, *Aventura greacă*, Traducere de Constanța Tănăsescu, Editura Meridiane, București, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropologia structurală*, Editura Politică, București, 1978. Lovinescu, Eugen, *Istoria civilizației române moderne*, ediție și studiu introductiv de Z. Ornea, Editura Minerva, București, 1997.
- Moscovici, Serge, *Psihologia socială sau Mașina de fabricat zei*, Traducere de Oana Popârda, Selecția textelor și postfață de Adrian Neculau; Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 1994.
- Moscovici, Serge *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, P.U.F., 650 p., 1961.
- Moscovici, Serge, *L'âge des foules: un traité historique de psychologie des masses*, Paris, Fayard, 1981.
- Moscovici, Serge, *La machine à faire des dieux*, Paris, Fayard, 1988.

- Moscovici, Serge în *dialog cu Adrian Neculau, Urmele trupului. Iluzii românești, confirmări europene*, Traducere de Lidia Ciocoiu, Polirom, 2002.
- Neculau, Adrian și Gilles Ferréol (coordonatori), *Psihosociologia schimbării*, Iași, Polirom, 1998.
- Platon, *Opere V. Republica*, , Traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, Editura Științifică și enciclopedică, București, 1986.
- Platon, *Dialoguri*, După traducerile lui. Cezar Papacostea, revizuite și întregite cu două traduceri noi și cu „Viața lui Platon” de Constantin Noica, Editura pentru literatură universală, București, 1968.
- Rădulescu-Motru, C, *Românismul, Catehismul unei noi spiritualități*, Ediție îngrijită, note și postfață: Marin Siftincă, Editura Garamond, București, 1996.
- Schopenhauer, Arthur, *Lumea ca voință și reprezentare*, Traducere de Emilia Dolcu, Viorel Durnnitrașcu, Gheorghe Puiu, Editura Moldova, Iași, 2015.
- Socrates, *Mărturii doxografice*, Universitatea din București, Facultatea de filosofie, Catedra de istoria filosofiei și logică, Centrul de multiplicare al Universității din București, 1975.
- Sorokin, Pitirim, *Social and cultural dynamics, A study of change in major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Routledge. London and NewYork, 1985.
- Stuart Mill, John, *Despre Libertate*, Traducere de Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 1994.

Cuprins

I Introducere	9
Despre alegerile criticului literar <i>sau</i> prin estetică, dincolo de ideologie	9
Despre <i>mentalitate</i> : textul minții și puterea minții persoanei	16
II Metode de cercetare	23
Reprezentarea socială	23
Intertextualitatea	33
Gândirea comparativă	40
III Sursele și mecanismele mentalităților	45
Mentalitatea, un produs al minții	45
Mentalitatea, un produs al <i>lumii cunoscute</i>	60
IV Imaginar românesc și imaginar European	75
România în Europa. Mentalitatea autohtonistă <i>versus</i> mentalitate	75
Uniunea Europeană: mentalitate integraționistă față în față cu euroscepticismul	92
V Omul european	113
Întâlnirea cu <i>Celălalt</i>	113
Mentalitatea religioasă	152

VI Mentalitate socială – Mentalitate politică	175
Cât de liberi suntem?	176
De la <i>agora</i> la spațiul public european	181
Libertate și opinie publică în Europa contemporană	195
VII Post-scriptum 2019	201
VIII Analytical Studies	205
Robinson Crusoe or the Beginning of Europeanism	205
The Tower of Suceava and the dynamics of ethical imagination in postmodern urban spaces	219
Liberté morale, interdépendence et le point de vue d’Immanuel Kant	235
Bibliografie	243