

Forme simbolice și reprezentări
ale
fenomenelor socio-politice

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE
„ION I. C. BRĂȚIANU“

www.ispri.ro
www.librarie.ispri.ro

HENRIETA ANIȘOARA ȘERBAN

**FORME SIMBOLICE
ȘI
REPREZENTĂRI ALE FENOMENELOR
SOCIO-POLITICE**



**EDITURA
INSTITUTULUI DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE
„ION I. C. BRĂȚIANU“**

București, 2017

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

ȘERBAN, HENRIETA ANIȘOARA

Forme simbolice și reprezentări ale fenomenelor socio-politice /

Henrieta Anișoara Șerban. - București : Editura Institutului de Științe
Politice și Relații Internaționale "Ion I.C. Brătianu", 2017

Conține bibliografie

Index

ISBN 978-606-8656-50-2

316

32

Referenți:

Academician *ALEXANDRU SURDU*

Academician *ALEXANDRU BOBOC*

Tehnoredactare computerizată:

LILIANA DINCĂ

DANIELA PAUL

Coperta:

MIHAI BÂRSAN

Ilustrații:

CLAUDIU ȘERBAN

© INSTITUTUL DE ȘTIINȚE POLITICE
ȘI RELAȚII INTERNAȚIONALE
„ION I. C. BRĂȚIANU“

București – 6, B-dul Iuliu Maniu, nr. 1-3, România

Telefon: 021 316 96 61/62

Cuprins

Cuvânt înainte – <i>Alexandru Boboc</i> <i>În jurul imaginii. O carte despre măreția și limitele influenței imaginii în constelațiile culturale și socio-politice ale omenirii</i>	9
<i>Prefață – Claudia Moscovici</i>	11
Partea I	
I. 1. Argument.....	15
I. 2. Tipuri de forme simbolice și reprezentări socio-politice	43
Partea a II-a	
II. 1. Filosofia formelor ideale, simbolice și politice.....	75
II. 2. Sublimul puterii politice	118
Partea a III-a	
III. 1. Imagini naționale românești, expresia unei spiritualități specifice	189
III. 2. Imaginea în relațiile internaționale	222

Partea a IV-a

IV. 1. Reprezentări actuale ale democrației.....	259
IV. 2. Reprezentarea socio-politică a străinului și perspectiva „comunității mai cuprinzătoare“.....	304

Partea a V-a

V. 1. Reprezentările socio-politice în mediul virtual.....	335
V. 2. Universul formelor simbolice și al reprezentărilor socio-politice, o cheie a universului uman.....	352

Abstract

Magnificent Images in Social and Political Constellations: Symbolic forms and representations of the social and political phenomena	359
---	-----

Bibliografie	377
---------------------------	-----

Index	387
--------------------	-----

Contents

Foreword – <i>Alexandru Boboc</i> <i>On image. A book about the magnificence and the limits of the influence of image in the cultural and socio-political constellations of mankind</i>	9
<i>Preface – Claudia Moscovici</i>	13
Part I	
I. 1. Argument	15
I. 2. Types of symbolic forms and (social and political) representations.....	43
Part II	
II. 1. The philosophy of ideal, symbolic and political forms	75
II. 2. The sublime of political power.....	118
Part III	
III. 1. National Romanian images, the expression of a specific spirirtuality.....	189
III. 2. The image in international relations	222

Part IV

IV. 1. Contemporary representations of democracy.....	259
IV. 2. The socio-political representation of the foreigner and the perspective of the “more inclusive community“	304

Part V

V. 1. Socio-political representations in the virtual space.....	335
V. 2. The universe of the symbolic forms and socio-political representations, a key to the human universe.....	352

Abstract

Magnificent Images in Social and Political Constellations: Symbolic forms and representations of the social and political phenomena.....	359
--	-----

Bibliography	377
---------------------------	-----

Index	387
--------------------	-----

În jurul imaginii. O carte despre măreția și limitele influenței imaginii în constelațiile culturale și socio-politice ale omenirii

(Cuvânt înainte)

Într-o lucrare în care *imaginea* (reprezentarea) a devenit „apa și pâinea noastră cea de toate zilele“, Anișoara Șerban ne oferă sub titlul *Forme simbolice și reprezentări ale fenomenelor socio-politice* o versatilă (și în sens muzical, chiar) sursă de imagini în constelații ce trimit la „formele simbolice“ ale lui Ernst Cassirer și la *Images et symboles* a lui Mircea Eliade, și, dincolo de ceea ce acești doi mari gânditori înscriu în geneza formelor culturii, se propune o înțelegere nouă a fenomenelor umane, îndeosebi a celor socio-politice.

În principal, cartea desfășoară o lectură modernă, sub semnul imaginarului, a teoriilor politice și a fenomenelor de cultură. Se pornește de la înțelegerea imaginii ca „un construct multidimensional (simbolic, mitologic, artistic, istoric, social, politic), ca o măsură ce oferă un raport despre starea lucrurilor“ și se evidențiază „un fundament mai profund al imaginii“ cu deosebită relevanță în zona politicului, cu scopul unei analize de fond a următoarelor teme: imaginea politică și socială a diversității; rolul imaginilor în comunicarea și existența socio-politică; identitățile acestora în mentalul individual și cel colectiv, în corelație cu „diferite orizonturi și registre de interpretare, diferite și de la o comunitate politică la alta, influențată și de perioada istorico-politică“.

Este de-a dreptul impresionantă această abordare, avizată sub toate aspectele, bine construită argumentativ și ilustrativ (prin referințe bine alese la istoria culturii) urmărind configurațiile multiple sub semnul imaginii și al simbolurilor, corelând perspectiva deschisă de „filosofia formelor ideale“, cu ideea imaginii ca „formă simbolică“ ce reține în ea „urma“ puternică a formei ideale.

Sub „constelații de imagine ce exprimă de fiecare dată creativitatea, setea de semnificație și de ordine specific umană“ ne sunt prezentate: tipuri de imagine; filosofia formelor ideale, simbolice și politice; imagini naționale românești; imaginea în relațiile internaționale; imaginea caleidoscopică a democrației; avatarurile străinului în oglinda limitărilor umanității împărtășite; „Cartea fetelor“; stindardul imaginii.

Așadar, o cuprindere nu ușor de realizat, a unei tematici, circumscrisă, prin forța lucrurilor, imaginii (reprezentării socio-politice și culturale), cu preocuparea de a evidenția faptul că „orice imagine poartă încărcătură valorică, emoțională și de cunoaștere“.

Cum imaginile „sunt orientate spre un anumit tip de superlativ, identificabil în formă simbolică“, se justifică pe deplin îndemnul de a promova imaginea drepturilor omului și a conviețuirii în societăți ale căror culturi sunt centrate pe valori, prezentând astfel unitatea și solidaritatea relațiilor umane și armonia cu universul. Căci imaginile valorează „ca temei al coeziunii de grup și al diferențierii identitare“ și, ca atare, cultura și existența umană în genere se află sub forța și „măreția imaginii“.

Cultul valorilor în acest studiu „al imaginilor naționale“ și admirabila descriere și resemnificare a imaginilor naționale românești, animate de mari personalități ale culturii noastre și, bineînțeles, ansamblul elaborării într-o veritabilă formă estetică, mă îndeamnă să dau *un alt sens* dictonului de la începutul acestei cărți atât de ingenios configurată „în jurul imaginii“, – de fapt, o veritabilă imagine“ asupra „Imaginii“, susținută cu talent și adâncă sensibilitate, adică, pe scurt, să convertească pateticul „Sub acest semn vei învinge“ într-o simplă constatare: „Sub acest semn ai învins!“.

Alexandru Boboc
București, 4 iulie 2017

Prefață

Henrieta Anișoara Șerban a realizat un studiu fascinant despre semnificațiile socio-politice și filosofice ale imaginilor. Plecând de la formele ideale ale lui Platon și până la conceptualizarea simbolică a puterii, precum și la caleidoscopul diferitelor concepții despre democrație, cartea sa, *Forme simbolice și reprezentări ale fenomenelor socio-politice*, examinează modul în care au folosit imaginile (reprezentările de diferite tipuri) filosofii continentale în decursul epocilor pentru a conceptualiza puterea socială și politică. Cartea *Forme simbolice și reprezentări ale fenomenelor socio-politice* explorează nu numai filosofia tradițională, ci și utilizările contemporane ale imaginilor pe care le împărtășim în plan internațional, prin Internet și prin rețelele sociale de tipul Facebook. Autoarea examinează, de asemenea, particularitățile semnificațiilor imaginilor pentru politica românească și identitatea națională.

Lucrarea *Forme simbolice și reprezentări ale fenomenelor socio-politice* pornește de la opera lui Ernst Cassirer, unul dintre cei mai importanți filosofi neo-kantieni ai secolului al douăzecilea, cu o atenție deosebită pentru lucrarea *Filosofia formelor simbolice* (1923-9). Spre deosebire de Kant, Cassirer arată că ființele umane nu sunt ființe pur raționale. Ne modelăm experiențele prin intermediul formelor simbolice și al relațiilor și avem dovezi în acest sens în fiecare domeniu al cunoașterii – în științele exacte, în domeniul istoriei, în cel al teoriei politice, al filozofiei, al matematicilor și în mitologie – ca și în activitățile concrete, în modul în care ne guvernăm societățile.

Henrieta Șerban identifică o istorie intelectuală a simbolurilor, care merge până la teoria postmodernă, spre exemplu, ca în lucrarea lui Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation* (1981),

care studiază corelațiile între simboluri și societate în epoca postmodernă. În loc să se raporteze la simboluri ca la modalități de înțelegere a realității raționale, Baudrillard argumentează că simbolurile și semnele au înlocuit realul. Pentru a ilustra acest aspect, autorul folosește o analogie cu o fabulă a lui Jorge Luis Borges, "On Exactitude in Science". Borges descrie o țară în care oamenii sunt preocupați de locul lor pe hartă. Harta Imperiului lor este tot atât de amplă și de detaliată cât este și Imperiul însuși, care treptat a început să se diminueze. Imitația realității (harta) a înlocuit realul (țara) și totuși societatea continuă să funcționeze ca și cum realul ar exista prin forța simbolurilor și a copiilor (a simulacrelor) cu semnificație socială și politică.

Henrieta Șerban abordează, de asemenea, lucrarea lui Constantin Noica, un filosof român care argumentează că secolul al XX-lea a preluat noțiunea platonice de cunoaștere (a abstracțiunilor, a Formelor perfecte sau a Ideilor) și a transformat-o în domnia științei. După Noica, cunoașterea științifică ne transformă percepția asupra realității empirice în concepte abstracte și în simboluri. Pentru a recupera un sens al identității, arată acesta, omul modern ar trebui să înlocuiască logica științei („logica lui Ares“) cu filosofia care descriu individul ca parte a Cosmosului sau a Întregului („logica lui Hermes“).

Ca un arc peste secole și explorând numeroase tradiții filosofice lucrarea Henrietei Șerban, *Forme simbolice și reprezentări ale fenomenelor socio-politice*, oferă cititorilor o istorie a ideilor, ambițioasă și profundă, pentru a explica rolul și importanța imaginilor și a simbolurilor în filosofia continentală și în societățile contemporane, deopotrivă.

Claudia Moscovici

17 mai 2017

Ann Arbor, Michigan

Preface

Henrieta Anișoara Șerban has written a fascinating study of the socio-political and philosophical significance of images. Ranging from Plato's idealist Forms, to the symbolic conceptualization of power, to the kaleidoscope of different conceptions of democracy, her book, Symbolic formes and representations of the social and political phenomena, examines how continental philosophers throughout the ages have used images (the representations of diverse types) to conceptualize social and political power. Symbolic formes and representations of the social and political phenomena explores not only traditional philosophy, but also contemporary uses of images that we share internationally, via the Internet and social networks such as Facebook. The author also examines in particular the significance of images for Romanian politics and national identity.

Symbolic formes and representations of the social and political phenomena begins with the work of Ernst Cassirer, one of the most important neo-Kantian philosophers of the twentieth century, focusing in particular on The Philosophy of Symbolic Forms (1923-9). Contrary to Kant, Cassirer posits that human beings are not purely rational. We shape our experiences through symbolic forms and relations, in evidence in every field of knowledge – natural history, history, political theory, philosophy, mathematics and mythology – as well as at work in how we govern our societies.

Henrieta Șerban traces the intellectual history of symbols all the way to postmodern theory, considering the work of Jean Baudrillard, whose book, Simulacra and Simulation (1981), studies the relationship between symbols and society in the postmodern era. Rather than perceiving symbols as a way of

understanding rational reality, Baudrillard argues that symbols and signs have replaced the real. To illustrate his point, he uses as an analogy a fable by Jorge Luis Borges, "On Exactitude in Science". Borges describes a country where people are concerned with their place on a map. The map of their Empire is as large and as detailed as the Empire itself, which has gradually eroded away. The imitation of reality (a map) has replaced the real (a country), yet society continues to function as if the real existed by endowing symbols and copies (simulacra) with social and political significance.

Henrieta Șerban also tackles the work of Constantin Noica, a Romanian philosopher who argues that the 20th century took the Platonic notion of knowledge (of the abstract, perfect Forms or Ideas) and transformed it into the reign of science. According to Noica, scientific knowledge transforms our perception of empirical reality into abstract concepts and symbols. To recover a sense of identity, he claims, modern man should replace the logic of science ("the logic of Ares") with philosophies that describe the individual as part of the Cosmos or the Whole ("the logic of Hermes").

Spanning centuries and exploring numerous philosophical traditions, Henrieta Șerban's Symbolic formes and representations of the social and political phenomena offers an ambitious and in-depth history of ideas to explain the role and importance of images and symbols in continental philosophy as well as in contemporary societies.

Claudia Moscovici

May 17, 2017

Ann Arbor, Michigan

I. 1. *Argument*

Domeniul, locul și rolul formelor simbolice și al reprezentărilor socio-politice

„Eu sunt o pată de sânge care vorbește“

Nichita Stănescu

Forța teribilă a imaginii petei de sânge care vorbește surprinde măreția aparte a imaginii și a resorturilor influenței imaginii asupra omului, în general. Aceeași pată de sânge ne poate trimite cu gândul la revoluții și revoluționari, la războaiele civile sau de orice altă natură, la individul revoltat sau la cel creator – oricum, ne trimite cu siguranță la un reper măreț și mustește de semnificație. Acest aspect trebuie considerat totuși în termeni relativi: nu orice reper reprezentat de imagine este în mod similar sau în mod egal măreț prin comparație cu celelalte, deși acestea, imaginile (reprezentări de diverse tipuri de la cele grafice, la cele conceptuale)¹, sunt toate orientate spre un anumit tip de superlativ, identificabil în forma simbolică. Eseul despre om elaborat de Ernst Cassirer se sprijină pe o filosofie a formelor simbolice prezentă profund în structura de rezistență a umanității, a umanului și a culturii umane. Formele simbolice formează cel puțin dublul spiritual, dacă nu mediul real de viață umană, hrana, aerul și apa

¹ În acest studiu prin conceptul imagine se înțelege o totalitate a formelor și reprezentărilor grafice, auditive, artistice, arhitecturale, conceptuale, socio-politice, mitice etc. Tipologia acestor forme și reprezentări va fi abordată în capitolul următor.

omului. În acest sens, perspectiva interpretativă susținută de E. Cassirer se întâlnește cu perspectiva lui Mircea Eliade din întreaga sa operă și mai ales din *Images et symboles* (1952).

Din perspectiva lui Mircea Eliade imaginile sunt produse ale practicilor sociale asociate simbolurilor, în contextul unui dublu simbolic pe care îl dezvoltă existența umană, un dublu ce cuprinde alături de imagini și simboluri, miturile. Imaginile socio-politice sunt în general reprezentări sociale și politice, dar pot fi și reprezentări mentale cu rol socio-politic, produse de imaginarul colectiv și particularizate de momentul istoric, de localizarea spațială, de socializarea individului, care se exprimă prin astfel de imagini sau se raportează la acestea, și de „matricea” culturală și stilistică a timpurilor sale. Imaginarul colectiv cuprinde credințe, mentalități, tipuri de socializare, opinii, atitudini, valori, tipuri-ideale sau *exemplars* caracteristice pentru vremurile și societatea în care se analizează imaginea socio-politică și comunicarea prin imagini; în general, sunt acele structuri socio-culturale care rămân relativ neschimbate de-a lungul unor durate lungi de timp. Psihologii studiază în asociere cu imaginea reputația, prestigiul, renumele etc.

Pentru filosof, perspectiva simbolică cu acel orizont specific deschis de Mircea Eliade este mult mai interesantă. Filosoful ajunge de la imaginile socio-politice și marile imagini ale lumii la formele ideale și simbolice, și invers. Cultura umană, și chiar mai mult, existența umană și realitatea omenescului nu se pot îndepărta și nici emancipa până la capăt de marile imagini ale omenirii (destul de variate, dacă nu divergente, dar toate imagini apogetice, cum ar spune Camil Petrescu, sau exemplare, cum ar spune Mircea Eliade, ale tragediei sau, întotdeauna, ale măreției, ale victoriei sau revelației sau ale înălțării, ale unirii sau separării, ale păcii sau războiului, cum sunt, spre ilustrare, Marele Zid Chinezesc, Columna lui Traian sau orice altă columnă, Statuia Libertății, Marele Canion, statuile moai de pe Insula Paștelui, Turnul Eiffel, zborul, zâmbetul, strângerea de mână, îmbrățișarea, abstractele reprezentări, diferite, ale soarelui cum sunt cele de pe costumele populare românești sau de pe porțile țărănești de lemn, și multe altele).

Societățile contemporane se adună în jurul formelor și reprezentărilor simbolice ca societățile primitive în jurul focului. Există anumite categorii de imagini-forță care descriu aspecte social-politice

ale realității umane – ierarhizarea, structurarea, și funcționarea societății umane –, dar și altele, care descriu atitudinile, valorile, sentimentele, așteptările și speranțele omului. Între primele trei și ultimele se petrece o intercondiționare permanentă și, mai mult, putem observa că imaginea, orice imagine, păstrează „urme“ ale tuturor acestor aspecte. Imaginile generează solidaritate, unitate și continuitate atunci când descriu speranțele și valorile oamenilor. În Uniunea Europeană, politicienii și factorii decizionali internaționali și naționali propun și imagini, nu doar politici publice, menite să capteze bunăvoința, să exprime plastic direcții de dezvoltare și să stimuleze solidaritatea: vezi ideea lui Juncker, „triumphiul virtuos“ (consolidarea finanțelor publice; creșterea economică; sporirea locurilor de muncă și a investițiilor), imaginea redată prin sintagma „mergând în aceeași direcție“, guvernării și decidenții descriși prin sintagma „coalițiile celor dornici“². Totodată imaginile generează și dezbinare, divergență și separatism (vezi și „Europa cu ritmuri de dezvoltare diferite și viteze diferite“), atunci când descriu convulsiile comunității umane prinsă între multiple incertitudini, dificultățile constituirii comunității umane extinse (R. Rorty) și distorsiunile idealului îndepărtat al păcii eterne (I. Kant), ori imaginile simbol ale păcii și prosperității Occidentale și imaginile valurilor de migranți, alături de noii dezmoșteniți ai sorții și de noi categorii de oprimați, precum și în opoziție față de imaginea anti-eroului terorist.

Omul, ca animal simbolic, așa cum îl descrie Ernst Cassirer este un consumator și un producător de semnificație, inclusiv prin producerea și consumul de imagini. Omul este bio-realitate reprezentatională, creatoare și consumatoare de reprezentări. De la imaginile rupestre, la imaginile ceremoniale generate de ritualuri, la cronicile istorice, apoi la videoclipuri muzicale sau personale, postate pe Facebook, la televiziune și film, imaginea a însoțit omenirea ca factor de ordine, de motivație, dar mai ales de semnificație și ordine-prin-semnificație în societățile umane. Să ne amintim viziunea Sfântului Constantin, crucea luminoasă de

² Vezi și Gabriela Tănăsescu, comunicare la Conferința „Spațiul public european“, organizată de Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu“ al Academiei Române și Facultatea de Științe Politice a Universității Creștine „Dimitrie Cantemir“, București, 29 mai 2017.

deasupra soarelui, inscripționată „*in hoc signo vinces*“, reluată apoi în visul Împăratului Constantin cu recomandarea lui Iisus de a o folosi pe steagurile soldaților ca semn protector în lupte. Tocmai această imagine-viziune este ceea ce l-a determinat pe Constantin să treacă de partea creștinilor și să acționeze în numele creștinismului, creând istorie, creând Bizanțul și contribuția specifică a acestuia la istoria, cultura și constituirea lumii de astăzi.³

Întreaga activitate a societății se desfășoară sub semne și imagini care *condensează* speranțele de triumf ale oamenilor, cunoașterea și emoțiile lor. Narațiunile mari au dispărut, ne anunță J.-Fr. Lyotard, în schimb, „micile mari imagini“ sunt narațiuni multiple care continuă să sprijine și să impună poziții de forță în societate și cultură.

Un om poate muri, națiunile pot atinge apogeul sau distrugerea, dar o imagine, imaginea, poate continua să trăiască. Această parafrazăre a cuvintelor președintelui american John F. Kennedy nu fac decât să pregătească terenul pentru demersul nostru de a investiga natura inefabilă, profund reprezentatională, meditativă, creativă și imaginativă, a omului și a societăților umane, cu fenomenele socio-politice aferente. Eroii și eroismele istoriei, dușmanii istorici, stereotipiile naționale și internaționale sunt produse ale capacităților de reprezentare și ale imaginarului uman, imagini pictate în memoria umanității prin cuvinte sau lumină, prin știință, istorie sau arte. Relaționarea însăși trece prin imagini și se întemeiază pe imagini.

Dimensiunea magico-religioasă a imaginii și a simbolurilor se suprapune peste dimensiunea filosofică a formelor simbolice, iar acestea corespund filonului întemeietor și legitimator al ordinii socio-politice, pentru a se multiplica, exacerba și mai ales dilua în formele rudimentare pe care le asumă, spre exemplu, lupta electorală și comerțul. Imaginile sunt forme simbolice înrudite fie îndeaproape, fie mai pe departe cu formele ideale (Platon, Cassirer) pe care le abordăm ca pe concentrări valorice (aspirație spre înalt, bine, frumos, dreptate etc.), păstrate în mare parte în

³ Ca exemplu, deși pot fi citate numeroase alte lucrări, vezi și Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, vol. 1, București, 1975. Evenimentul este consemnat de cronicarii săi, Eusebiu de Cezareea în lucrarea *Vita Constantini* și de Lactanțiu, în *De mortibus persecutorum* 48, 5.

formele simbolice și transformate în cazul imaginilor și reprezentărilor curente (și mai ales în cazul celor politice și propagandistice) într-o măsură anume în concentrări emoționale, în care emoția, în mod difuz, sau o anume emoție, asumă rolul valorii. Paradoxul generat de conexiunea și prăpastia dintre aparență și esență, generează și o dimensiune ironică a imaginii, într-un fel, o măsură a distanțării omului de absolutul metafizic și divin. Altfel spus, există o calitate ironică a imaginii, adaptată proliferării imaginilor-copie, tipică vremurilor postmoderne⁴. Dar există totodată și o calitate versatilă, jucăușă, un corespondent pentru *homo ludens*. *Homo videns* este *homo ludens*.

În lucrarea *Ingenieria constituțională comparată*, G. Sartori⁵ insistă asupra posibilităților de manipulare politică a individului, iar perspectiva sa este îmbrățișată în numeroase cercuri intelectuale și/sau elitiste. În acest demers eroul său negativ este *homo videns*. Acesta este un uzurpator, sau un înlocuitor de proastă calitate al lui *homo sapiens*. „*Homo sapiens* este – a devenit – un animal care citește, capabil de abstracție, a cărui înțelegere (inteligentă, *intelligere*) trece dincolo de ceea ce vede și care este chiar detașat de ceea ce vede. Dar *homo sapiens* este pe cale de a fi detronat și înlocuit de *homo videns*, un animal construit de televiziune, a cărui minte nu mai este formată din concepte, din construcții mentale abstracte, ci din imagini. *Homo videns* – o spune și cuvântul – doar ‘vede’, iar orizontul său este limitat la imaginile care-i sunt oferite spre vizionare. Astfel, în timp ce lui *homo sapiens* îi este permis să spună vād pentru a însemna «înțeleg» *homo videns* vede fără a fi asistat de înțelegere. Și acest lucru se întâmplă fie pentru că mult din ceea ce i se arată are o semnificație restrânsă, fie pentru că ceea ce este semnificativ este în cel mai bun caz, rău explicat.”⁶

Dar această ierarhizare nu trebuie absolutizată. O poziție critică față de acest tip de discurs poate fi construită din perspectivele

⁴ Vezi și Jean Baudrillard, *Simulacre și simulare*, traducere de Sebastian Big, Colecția Panopticon, Cluj, Editura IDEA Design & Print, 2008.

⁵ G. Sartori, *Ingenieria constituțională comparată*, cuvânt înainte de Gh. L. Stoica, ediție îngrijită de Gh. L. Stoica și Gabriela Tănăsescu, București, Editura «Mediterana 2000», 2002, p. 162.

⁶ *Ibidem*.

deschise de J. Huizinga⁷ și G. Durand⁸. Din perspectiva lucrărilor acestor autori *homo videns* este un urmaș demn, sau chiar un moștenitor de drept al lui *homo sapiens*. Putem argumenta astfel că *homo sapiens* își poate apăra, păstra și poate dezvolta valențele *sapiens* tocmai prin intermediul unor abilități – pe care le putem denumi pentru o argumentare mai plastică – *videns* și *ludens*. Dacă ne gândim la studiile lui Mircea Eliade, descoperim că există în istoria religiilor comunități întregi care doar „văd“, dar acest lucru nu le împiedică să rămână aproape de anumite nuclee dure de semnificație, de anumite forme ideale prin conținuturile și ritualurile religioase menținute dincolo de timp.

Dacă vizualizările, pivirea în perspectivă, viziunile de dezvoltare umană a societăților, ori viziunile futurologice fac adesea cât o mie de cuvinte, creativitatea și diversificarea concepțiilor și a argumentelor propuse de „umanul jucăuș“, de spiritul *ludens*, sunt în spiritul noii epistemologii apanaj al lumii și culturii contemporane consumatoare de imagine. De ce nu, prin joc și modelări plastice se poate ajunge la o cunoaștere cu valoare pragmatică sporită. Pedagogia modernă și contemporană s-au bazat și continuă să se bazeze pe acest fapt.

Dar are această imagistică a jocului șansa de validare în calitate de (drept) cunoaștere ca și aceea care emerge dintr-o cultură modernă, circumscrisă tipăriturilor? Cultura contemporană aparține vizualului în mișcare, și prin aceasta cunoașterea asociată acestei culturi este de alt tip, care valorizează cu precădere metafora și emoțiile. Această investigație nu se oprește la a deplânge relativizarea cunoașterii ca pe o bagatelizare, considerând mult mai fertilă perspectiva lui G. Durand care arată faptul că omul poate beneficia de gândirea de milioane propulsată de imagine, pe care o poate construi pornind modest de la „imagini de trei parale“.

Lumea virtuală este o prezență importantă a lumii noastre. Virtualul, spațiile emergente, de natură electronică se impun astăzi ca realități. Interconexiunile dintre o lume a limbajului și o lume a imaginii se multiplică și își găsesc noi corespondențe în spațiul virtual, lumea virtuală fiind o „nouă formă a experienței umane“

⁷ V. J. Huizinga, *op. cit.*

⁸ V. G. Durand, *op. cit.*

și o provocare „fascinantă“ adresată epistemologiei, filosofiei, și sociologiei. Virtualul accesează realul și îl modelează.⁹

Imaginile instaurează un anumit tip de ordine mondială, caracteristică a lumii contemporane. *Homo videns* este un semnal, un avertisment? Dacă așa stau lucrurile atunci *homo videns* este un semnal de transformare subtilă și într-un anume sens, emergentă, nedezvăluită pe deplin a lumii noastre. Acesta este sensul pe care-l decela și P. Bruckner, în lucrarea sa *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, printr-o constelație de întrebări retorice: „Nu este ciudat că se vorbește despre moartea culturii într-un moment în care ea este venerată de la cele mai înalte cercuri ale puterii până la cele mai neînsemnate cătune ale Franței și Europei? Când difuziunea cercetării este asigurată mai mult ca niciodată, când, datorită compact discului, milioane de oameni se inițiază în marea muzică, iar muzeele și bibliotecile sunt luate cu asalt, când conservatoarele și școlile de arte frumoase sunt arhipline, când numărul lectorilor a crescut considerabil în raport cu cel de acum cincizeci sau o sută de ani? Pentru a enunța altceva decât niște clișee, n-ar trebui să comparăm cultura de masă de astăzi cu cultura populară de ieri și să vedem dacă există o diferență fundamentală între almanahurile secolului al XIX-lea și „digests-urile actuale?“¹⁰ Observând continuitățile și fără a ne concentra exclusiv asupra discrepanțelor putem fi mai aproape de realitatea acestor transformări, ce reprezintă fundamentul de valorizare duală, atât a culturii contemporane, cât și a postmodernismului. Este necesar și să observăm că melancolia democrației nu a durat prea mult: dispariția dușmanului ceva mai concret alimentat de imaginea comunismului a fost rapid remediată de apariția imaginii mult mai absconse și mai insidioase a teroristului.

Imaginile promovează și vând produse din toate categoriile, de la cele strict materiale și până la cele intelectuale, politice sau artistice. Consumul de imagine este, poate, la concurență cu cel alimentar. Imaginea a devenit apa și pâinea noastră cea de toate zilele.

⁹ Vezi și I. Pârvu, *Filosofia comunicării*, Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy“ – SNSPA, București, 2000, p. 196.

¹⁰ Pascal Bruckner, *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, traducere de Maria Ivănescu, București, Editura Antet, 1996, p. 98.

Promovate prin mass media, prin culturile instituționale, prin literatură, artă și film, imaginile, specifice epocii, se strecoară în mințile indivizilor, își fac loc în diversele corelații și cu un rol mai degrabă conservator, menținând cele mai multe dintre situațiile de fapt. Ceea ce nu înseamnă că acestea nu se întâmplă totuși să apară și în ipostază inedită, să însoțească sau să declanșeze schimbarea, spre exemplu, să sancționeze unele realități corelate cu inegalitățile și inechitatea în societate, sau unele tradiții, susținând imagini ale unor alte realități decât cele curente, care pot fi progresiste, reformatoare sau novatoare (menținând totuși, întotdeauna neschimbate, unele aspecte). Imaginea se întemeiază pe un mit (Roland Barthes¹¹). Imaginea reține transformarea parțială a unor mentalități tradiționale: imaginea femeii în bucătărie (cochetă, zâmbitoare, singură și aparent foarte mulțumită a fi acolo) este detronată de o multitudine de imagini noi, între care putem menționa ca repere familia întreagă în bucătărie, gospodina excedată și nepricepută, bărbatul excedat și nepriceput, bărbatul expert culinar etc., repere ce sunt cel puțin parțial expresie a dezi-deratului egalității de gen.

Imaginea este un raport asupra stării politice a unei societăți. În acest sens imaginea totalitarismului este cenușie în măsura în care totalitarismele degradează simbolul și semnul, tehnicizate în sens de simplificare extremă și sărăcire de conținut pentru a putea fi vectori ai îndoctrinării (și apoi rezultante ale îndoctrinării), supuse controlului absolut, lumii caricatural-dihotomice construită de îndoctrinare și prin limba de lemn. Imaginea democrației se caracterizează prin echilibru între raționalitate și expresie, între raționalitate și emoție, într-un context de încurajare a exprimării libere, mai ales neelitistă, a libertății de creație (care poate fi însă și elitistă în anumite ocazii). Imaginea democrației este o imagine „multiplex“, fiind compusă din imagini ale libertății, egalității și comunității îndreptățite, o comunitate a suveranității populare, dar și o comunitate a includerii, o viziune abstractă a unui ținut al drepturilor și libertăților cetățenești și al instituțiilor care le asigură.

¹¹ Roland Barthes vede mitul și ca „vorbire“ și implicit, relaționare. Roland Barthes, *Mitologii*, traducere, prefață și note de Maria Carpov, Iași, Institutul European, 1997, p. 235 și urm.

Filosofia politică începând cu scrierile lui Platon¹² și Aristotel¹³ mai degrabă nu recomandă democrația. Hobbes¹⁴ ne aduce imaginea Leviatanului care guvernează în numele suveranului adormit, poporul (Richard Tuck¹⁵), John Locke¹⁶ promovează imaginea liberală a drepturilor omului și a toleranței, Tocqueville¹⁷ propune imaginea majorităților tiranice ca pericol major pentru democrație. Semnificațiile mitice ale democrației se insinuează în conceptualizări și interpretări. Pentru G. W. Fr. Hegel „[S]emnificația mitului, adevărat, este în general gândirea, dar în vechile și adevăratele mituri gândirea încă n-a fost prezentată în forma sa pură. Nu era vorba deci de a fi fost concepută mai întâi ideea și apoi a se căuta a o ascunde. [...] Când filosofii folosesc mitul, ideea le-a venit cu mult timp înainte și apoi imaginea, ca și cum ei au căutat vestmântul pentru a reprezenta ideea.”¹⁸ Jean Baudrillard¹⁹ contrapune imaginilor moderne asupra democrației imaginea majorităților tăcute, un punct terminus al socialului, o imagine adecvată pentru *apatia* prezentă, de asemenea, în societățile democratice europene și americane, deși mai puțin evidentă în ultimii ani marcați de mișcări de stradă împotriva șomajului, împotriva lipsei

¹² Platon, *Republica*, București, Editura Antet, 2005 (scrisă, cu aproximație, în jurul anului 380 B.C.E.).

¹³ Aristotel, *Politica*, București, Univers Enciclopedic Gold, 2015 (scrisă în anul 350 B.C.E.).

¹⁴ Th. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, ed. Michael Oakeshott, introducere de Richard S. Peters, New York, Simon and Schuster, 2008 (1651).

¹⁵ Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

¹⁶ John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, traducere de Silviu Culea, București, Editura Nemira, 1999 (1689).

¹⁷ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, editată de Eduardo Nolla și tradusă din franceză de James T. Schleifer, Indianapolis, Liberty Fund, 2010 (1835).

¹⁸ G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de estetică*, București, Editura Academiei, 1966, p. 188.

¹⁹ Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or The End of the Social*, introducere de Sylvère Lotringer, Hedi El Kholti și Chris Kraus, traducere de John Johnston, Paul Patton și Stuart Kendall, New York, Semiotext(e)/ Foreign Agents, 2007 (1978).

de orizont a tinerilor, împotriva corupției etc. Apatia este la fel de periculoasă ca și civismul (activismul) lipsit de informații și cunoaștere a principiilor, legilor, structurilor democratice, ceea ce poate stimula manifestările de extremă dreaptă și fundamentalismul.

Caracterul cinematic și cinematografic al democrației este interesant pentru completarea portretului. Democrația contemporană este deformată către simulacru prin conexiunea dintre democrație și epoca vitezei (Paul Virillio²⁰), de natură a sărăci conținuturile. Politica democratică devine o politică 3D, cam cum se petrec lucrurile în filmul lui Godard, *Goodbye to Language* în care semnificanții și semnificații de imagine se îndepărtează agravând o senzație de perspectivă, de îndepărtare de semnificație (Viorella Manolache²¹). Caracteristic pentru democrația contemporană, realitatea este asaltată de imagine și virtual, ca în filmul *House of Cards*, jocul politic prinzând viață ca o animație care amestecă și decartează jucători aflați în competiție pentru titlul de puternic al zilei construind de fapt o serie de viziuni și planuri politice fragile, precum și o conjunctură fragilă, după alta. Realitatea capătă caracteristici virtuale ca în viziunea din *Matrix*, după cum comentează și S. Zizek: în spatele realităților găsim fantezii și adevăr în spatele fanteziilor. Fantezia bântuie golul din miezul puterii și al semnificației.²² *Homo Phantasicus* este șansa lui *Homo Ludens* de a reface drumul către *Homo Religiosus*.

Regăsim o altă fațetă a democrației (contemporane), după etapa celebrării diferențelor, în extazul transparenței și comunicării (Baudrillard), cu accentul plasat pe extaz, în detrimentul semnificațiilor, mesajelor și luărilor de poziție relevante, extaz care ajunge un fel de mecanism de blocare. Acest extaz, împreună cu unele ritualuri ale transparenței din spectacolul televizat sau

²⁰ Paul Virillio, *Speed and Politics*, introducere de Benjamin H. Bratton, traducere de Mark Polizzotti, Semiotext(e), Foreign Agents, 2006.

²¹ Viorella Manolache, „Verdictul imaginii: politica 3D“, *Saeculum*, vol. 40, no. 1-2, 2015, pp. 39-49.

²² S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra, Verso, 2000. Slavoj Zizek on “The Matrix: The Truth of Exaggerations“ at <http://www.lacan.com/matrix.html>, accesat 2 aprilie 2017. Henrieta Anișoara Șerban, “S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*“, în *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, pp. 15-35.

nu al democrației contemporane descriu portretul mai degrabă grotesc al unui *show of freaks*, rezultat al cultivării maladive a sferei vizibilului, ca o caricatură de sferă publică.

Imaginea nu perpetuează doar unitatea și solidaritatea. Reprezentările inechității care fie au succes, fie sunt acceptate ca modă, sau care, la polul opus, sunt respectate ca tradiție etc. sunt fundamentul realităților, de asemenea, inechitabile perpetuate prin jocurile de imagine. Astfel de reprezentări sunt un fundament care va folosi și drept vehicul de promovare pentru unele idei despre sine, realitate, societate politică sau cultură, fiind (alături de multe alte tipuri de imagine) acele imagini *din minte*, structurile despre care vorbea Lippmann (ecouri ale unor concentrări principale), imaginile care ne indică o schemă de „digestie“ a informațiilor despre *status quo* și rolul personal în relație cu acesta. Imaginea, mai precis modul de receptare și selecție a imaginilor, modul de raportare la imagini și „meniul“ individualizat al imaginilor este un reflex al capacității de înțelegere a lucrurilor, în plan personal și social. Altfel spus, imaginile liberale se opun celor conservatoare și se suprapun adesea peste o categorie de imagini emancipatoare uneori contrare diverselor categorii de imagini de larg consum, zise „de succes“.

Imaginile circulă bine, fiind preluate și reproduse dacă nu chiar amplificate printr-un mecanism asemănător celui de perpetuare a zvonurilor. Mass media, cultura, socializarea, puterea și inegalitățile sociale, sunt zonele propice în care societatea testează și confruntă imaginile abstracte ale dizabilității, rasei, vârstei, etniei, clasei sociale, genului, și orientării sexuale. Partidele politice, ONG-urile, mișcările sociale, diversele grupuri, sau chiar indivizii conștienți de propria devenire, elaborează strategii și răspunsuri în care imaginea este „arma“ redutabilă a schimbării culturale și sociale dezirabile (putând fi totuși și o armă a *status quo*-ului).

Imaginea este centrală oricărei acțiuni politice, oricărei platforme, campanii, program, oricărei desfășurări de forțe de marketing politic. De aceea nu este întâmplător faptul că, de la culturile apuse ale lumii antice și până în modernitate și postmodernitate arta a fost mereu aproape de vârtejul politic.

Astăzi, mai evident ca oricând, dar nu numai astăzi, ci dintotdeauna, imaginile pot fi (aparent) doar expresii și reprezentări ale unor lucruri, fapte și evenimente, fiind în același timp și bune purtătoare (adică susținătoare) ale unui interes. Esența creării de imagine stă în capacitatea de a folosi și transforma stări de fapt banale sau chiar dezavantajoase în efigii sau ode ale interesului reprezentat, pozitivat prin imagini.

Interesul pentru imagini se vede imediat, în eforturile virtuale de *image management*, în designul urban sau al unui simplu birou, în modul în care imaginea publicitară se insinuează în conversația cotidiană, devenind un subiect „neutru“, ceva mai puțin problematic în conversație, alături de subiectele legate de vreme, sport sau, în anumite anturaje și circumstanțe, acelea despre sex. Discuția despre reclame relaxează atmosfera. Și, de ce nu, interesul pentru imagini se vede în succesul festivalurilor de tip „Noaptea devoratorilor de publicitate“, în publicurile devoratoare de cinematografie, în creștere *online*, sau în succesul consilierilor de imagine din politică, PR, jurnalism (deși, nu întotdeauna însoțit de succesul consiliaților).

Un alt indiciu pentru orientarea spre imagine a societăților contemporane, sau pentru setea de imagine a societăților contemporane, este includerea imagologiei între materiile studiate în facultățile de comunicare și relații publice sau chiar, încă rar, la științe politice.

Să încercăm să conturăm definiția imagologiei. Imagologia poate fi definită ca demers critic de analiză a caracteristicilor atribuite unor instituții, etnii, grupuri, naționalități, persoane, sau personalități politice, sociale, culturale etc.²³ Fundamentul acestui mecanism de atribuire de caracteristici este simbolic: nu în sensul că ar fi derizoriu, ci în sensul că ordonează și asociază semnificanți și semnificați, în conformitate cu o anumită valorizare socială, cu aureola de sentimente asociate, compunând ierarhii de simboluri valorice,acompaniate de o gamă specifică de emoții și sentimente, ce redau imaginea caleidoscopică a ordinii locale, regionale, naționale, sau mondiale. Așa cum observa G. W. Fr. Hegel: „prima condiție a naturii simbolului este acea unitate a absolutului și a existenței lui în lumea fenomenală, unitate neprodusă de artă, ci

²³ <http://imagologica.eu/pdf/historymethod.pdf>, 17 martie 2013.

găsită de ea în obiectele reale ale naturii și ale activității ome-
nești.²⁴ Funcționalitatea acestui mecanism simbolic este datorată
întemeierii profunde a culturii și a societății umane pe înțele-
gerea și explicarea imediată de tip mitologic a realității curente.
Imaginea are „darul“ să ofere un substitut de explicare, un senti-
ment de înțelegere instantanee a unei situații.

Definirea imagologiei ca filosofie a mass media se susține tocmai
pentru că reprezintă efortul de investigare critică a mecanismului
simbolic de atribuire a caracteristicilor explicative ale fenomenelor
cotidiene, a referențialelor mitologice pe care se construiesc ma-
tricile culturale interpretativ-explicative ce stabilesc ceea ce repre-
zintă sau nu „normalitatea“ unei culturi și a unei societăți, precum
și un întreg registru de posibile amenințări la adresa societății.
Mass media este discursul societății în dialog cu sine (G. Gerbner)
un discurs posibil tocmai în virtutea acestor borne simbolico-mi-
tologice, care generează reprezentări socio-politice consacrate
printr-un caleidoscop de imagini, dând stabilitatea zonelor cultu-
rale de referință și matricilor explicativ-interpretative ale unor
culturi. Între aceste imagini, spre exemplu, imaginea bărbatului
în societatea modernă și contemporană, în calitatea acesteia de
poveste (povestire, micronarațiune) explicativă, este simbolică,
emblematică și mitologică; dar, tot astfel sunt imaginile diversi-
ficate ale familiei, femeii, politicianului etc. (Roland Barthes)

Imagistica zilelor noastre surprinde centralitatea semioticului
și pragmaticului și este influențată atât de creșterea în importanță
a semioticului și a pragmaticului (în filosofie și cultură), cât și de
disprețuirea rațiunii ca *logos* în filosofia comunicării (în filosofie,
în general, dar și în viziunea noastră despre lume), cuprinse într-un
fenomen filosofic și cultural cunoscut drept „cotitura lingvistică“.
„Cotitura“ este situată la confluența dintre critica fundametalis-
mului, a realismului, a raționalismului și a reprezentationalismului,
o reacție complexă, dezvoltată pe multiple planuri, la scientism,
fiind de aceea încă un sinonim pentru ceea ce numește astăzi
filosofia relativism (acesta fiind totodată și miezul controversat
al postmodernismului). Prin această „cotitură“, însăși tradiția filo-
sofică trebuie reappropriată, deoarece exercițiul filosofic este chemat

²⁴ G. W. Fr. Hegel, *Prelegeri de estetică*, București, Editura Academiei,
1966, p. 332.

să se legitimeze prin raportarea sa la cotidian, și nu printr-o grandioasă modelare a sa, fie după modelul științei aducătoare de cunoaștere universală (ca la E. Husserl și filosofii analiști), fie după modelul poetic al artei (ca la M. Heidegger). Cotitura este desigur o cotitură a gândirii, o cotitură de *Weltanschauung*, încadrabilă într-o cotitură pragmatică, a cărei cea mai vizibilă fațetă este situată în limbaj, sau mai interesant din perspectiva temei noastre, în expresie și în exprimare, așadar inclusiv în imagine și imagini. Așa cum arată cei mai mulți dintre gânditorii interesați de această temă, imaginea contextualizată despre lume reprezintă o realizare culturală heterogenă, exprimând credințele, aspirațiile și experiențele multi-direcționale ale indivizilor care contribuie la acea cultură și care o și împărtășesc.²⁵ După Whorf „disecăm natura după liniile trasate de limbile noastre native“²⁶, iar Stephen Levinson²⁷ se bazează pe experimente pentru a arăta că există un cadru referențial lingvistic care modelează experiențele spațiale sau percepția; mai recent, studiile ce pot fi corelate cu ipoteza Whorf-Sapir au vizat rolul emoțiilor, al reprezentărilor și al memoriei în conturarea sau deformarea raportării la lume. Clifford Geertz apreciază din perspectiva relativizării imaginației în diverse epoci istorice varietatea raportărilor umane în specificul fiecărei epoci, specific pe care de fiecare dată îl resimțim diferit de al nostru²⁸. Istoricismul are o influență majoră în filosofie, în general și în filosofia culturii în special, de care nu ne vom ocupa acum. Vom menționa însă că Oswald Spengler considera că „Fiecare filosofie este o expresie a timpului său“ corelată cu ideea absenței „adevărurilor eterne“²⁹. Ca urmare și *expresiile* produse de o epocă vădesc fie o amprentă a adevărurilor eterne, fie o „urmă“ a acestora,

²⁵ Vezi B.L. Whorf, „Language, Thought and Reality. Selected Writings“, Ed. J.B. Carroll, MIT, New York, J. Wilky/London, Chapman & Hall, 1956. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Stephen C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge Textbooks in Linguistics, Cambridge University Press, 1983.

²⁶ B. L. Whorf, *op. cit.*, p. 213.

²⁷ Stephen C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge Textbooks in Linguistics, Cambridge University Press, 1983.

²⁸ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Fontana Press, 1993, p. 44.

²⁹ O. Spengler, *The Decline of the West*, Alfred A. Knopf, 1918, p. 58.

fie conexiunea secționată cu aceste adevăruri. Karl Mannheim vede în istoricism un echivalent pentru *Weltanschauung*. Gândirea de zi cu zi și chiar *Geisteswissenschaften* resimt forța structurantă a unui *Weltanschauung* istoricist³⁰. Thomas Kuhn și Paul Feyerabend au studiat caracterul paradigmatic al cunoașterii științifice, impunând această imagine de tip puzzle asupra științei.³¹

Regăsim în preocuparea pentru imagine ca expresie a relativismului, preocuparea pentru modalitatea în care viziunea noastră naturală, firească, despre lume – este legată de „autoritatea necontestată și anonimă care ne confruntă dinăuntru sentimentelor științifice. Încă din secolul al XVII-lea, sarcina reală a filosofiei a fost să medieze între această nouă utilizare a capacităților cognitive și constructive ale omului și întregul experienței noastre de viață. Această sarcină și-a găsit expresia într-o varietate de căi, inclusiv în tentativa generației noastre de a aduce subiectul limbajului în centrul preocupării filosofice.“³²

Dacă paradigmei modernismului tehnicist îi corespunde scientismul, sacralizarea gândirii riguroase, anistorice, universaliste în filosofie, atunci, după depășirea sacralizării sentimentului poetic în filosofie, paradigmele diferenței, „postmodernismele“, aduc o gamă largă de răspunsuri filosofice, de la demersuri derizorii, sterile (spre exemplu, „totul este imagine“, „totul este text“), la demersuri pragmatice, constructive prin însăși sentimentul lor de contingentă. Pentru gânditorii postmoderniști ca Richard Rorty, filosofia este chemată la o autenticitate de factură pragmatică care, cu o modestie a cotidianului, „va fi cooperat cu fluxul evenimentelor și va fi făcut clar și coerent sensul detaliului zilnic, în măsura în care știința și sentimentul se vor întrepătrunde, practica și imaginația se vor îmbrățișa. Poezia și sentimentul religios vor fi florile vieții“.³³

³⁰ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harcourt, Brace, and Company, 1952, p. 84.

³¹ Angela Botez, Henrieta Anișoara Șerban, Oana Vasilescu, Marius Drăghici, Gabriel Nagâț, *Thomas Kuhn despre paradigmă și revoluție în dezvoltarea științei*, București, Editura Prouniversitaria, 2014.

³² H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, traducere și ediție de David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977, p. 3.

³³ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon, 1957, pp. 212-213.

O teorie a imaginii este de fundamentat pe o teorie a limbajului, considerând limbajul ca manifestare și expresie a sinelui și a raportării la lume, ambele având ca un centru „de greutate” demersul reprezentational (și criza reprezentării). Așa cum arătăm în *Paradigmele diferenței în filosofia comunicării* (2007), Rorty enunță sintagma „cotitura lingvistică”, introdusă de către Gustav Bergmann, reprezentând demersurile ambițioase de a păstra filosofia ca „disciplină academică”, altfel spus, ca un spațiu distinct în raport cu sociologia, istoria, arta, sau științele naturii. Tentativa de a înlocui „poziția transcendențială” de la I. Kant s-a tradus în demersuri de a înlocui „mințea” sau „experiența” cu „înțelesul”, ca șansă de a păstra autonomia filosofiei. Opera târzie a lui L. Wittgenstein a arătat că nu se poate face din limbaj un subiect transcendențial, adică un studiu „pur” al limbajului nu este cu putință. R. Rorty clarifică acest aspect citându-l pe D. Davidson: „Trebuie să renunțăm la ideea unei structuri comun împărtășite și clar definite pe care utilizatorii limbajului s-o stăpânească și apoi s-o aplice în funcție de caz.”³⁴

Cotitura lingvistică poate fi considerată relevantă pentru investigația imaginii, întoarcere spre limbaj, în sensul că semioticul este central pentru gândirea actuală sub numeroase aspecte. Dacă modernitatea a condus în filosofie (și gândire în general), mai ales la un proces de eliminare a transcendentului, iată că acum (în contemporaneitate, modernitatea este caracterizată, într-un anume sens, cinematic: printr-un amestec cu „geometrie” variabilă de modernitate și postmodernitate aducătoare de postmodernisme). Ca urmare, asistăm la goana după elementul aparte, după imaginea ieșită din model, sau stridentă, sau particulară, descențrată, diferită, marginală, secundară, ironică, ca fundament pentru un demers explicativ contextual, contingent și semiotic.³⁵ Angela

³⁴ Donald Davidson, “A Nice Derangement of Epitaphs”, în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, p. 446 (*Apud*, Rorty, 2000).

³⁵ V. Nemoianu schițează o teorie a secundarului susținând că utilizarea conceptului de secundar aduce sofisticare și îmbogățește principiul dialogic prezent la Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Gabriel Marcel, Mihail Bahtin și discipolii săi. „A accepta secundarul înseamnă a accepta creația și progresul și a pleda, în același timp, pentru integritate și justete în viața istorică și epistemologică. (...) Poate că accentul pus pe secundar a părut un fel

Botez arată că „astăzi“ asistăm la schimbări dramatice, consecințe ale crizei gândirii scientiste, ale crizei dezumanizării prin gândire prea sistematică, precum și ale crizei orientărilor exagerat realiste și analitice: „Nașterea unui nou eon spiritual prin trecerea la o nouă paradigmă culturală aduce cu sine modificări radicale în sistemul tuturor valorilor impunând postmodernismul. Ce conținut are termenul postmodernism? După unii autori există exces de definiții cu un deficit de definiție, după alții, termenul este inutil, dar există autori care cred că termenul poate acoperi specificul spiritualității sfârșitului de secol și mileniu. Unii plasează începutul postmodernismului în anul 1945 sau 1960, alții în anii 1970 sau chiar în 1980. Conceptele integrative caracteristice postmodernismului indiferent că el se manifestă în literatură, film, arhitectură, muzică, televiziune, filosofie, lingvistică, istoriografie ar fi: descentrare, deconstrucție, discontinuitate, diferența, dezmembrarea, dislocarea“.³⁶ Heidegger observa deja schimbarea în *The Question Concerning Technology* când arăta că viziunea asupra lumii atunci când este înțeleasă cu adevărat se transformă în a înțelege lumea ca viziune. Mai mult, în consecință, ceea ce se consideră în primul rând ființare este „acum – ființare“ în măsura în care este „ceva“ înființat de om. Dar tot ceea ce este ființare putem spune că este înființare sau un fel de întemeiere numai prin intermediul unui demers tipic uman de semnificare, prin reprezentare și explicație³⁷ prin raportare la *Weltanschauung*, *worldviews*, paradigme și la nostalgia unei imagini complete, a acelei *big picture* către care aspiră gândirea.

Cuvintele cheie asociate imagologiei, „imagine“ și „imagistică“, conduc spre zone de confuzie. Discernând între „imagine“ și „imagistică“, putem explica (simplificând, dar nu simplist) faptul că imagistica este un termen preluat din domeniul medical și care

de alternativă perversă la progres – un progres răsturnat...“ (p. 216). O teorie a secundarului este o teorie de acceptare a imperfecțiunii, ceea ce este posibil de realizat chiar și în mod rațional și totodată presupune înțelegerea fertilității unor impasuri aduse de raționalitate și de ignorarea secundarului.

³⁶ Angela Botez, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, București, Editura Semne, 2000, p. 89.

³⁷ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, traducere de W. Lovitt, New York, Harper and Row, 1977, pp. 129-130.

se referă la ceea ce este propriu imaginilor. În domeniul medical sunt imaginile pe care se bazează investigațiile medicale moderne. Pentru imagologie, imagistica este o sumă de caracteristici de imagine puse în slujba unei idei, a unei persoane, a unei organizații. Pentru politică imagistica este substitutul familiarizării cu actorii politici și mecanismele politice.³⁸ Imaginea este reproducere sau /și reprezentare. În consecință imaginea este tributară nu atât cunoașterii și deficiențelor de cunoaștere, cât talentului de reprezentare, sau reproducere, după caz, și mai ales, este îndatorată stereotipiilor vehiculate în domeniul acela al cunoașterii, realității sau lumii la care se referă reprezentarea. Stereotipiile, spunea Lipmann sunt stenografia reprezentărilor sociale.

Imagologia s-a consolidat ca subiect în jurul studiului imaginii publice ale cărei teorii sunt încă în curs de profilare. Erkki Karvonen³⁹ compune termenul imagologie din *imago* și *logos* ca studiu al imaginii și filosofie mass media care are predominant rolul de a constitui și vehicula imaginile publice. Autorul evidențiază rolul unui fundament metaforic al imaginilor, precum și rolul premizelor nemărturisite care călăuzesc înțelegerea imaginilor publice, am spune, „de succes“.

Imaginea de succes a conducătorului apare uneori deformată în „oglindea prinților“. Încă privim adânc și fascinați fața maiestroasă a puterii, întotdeauna misterioasă, deși astăzi contemplăm puterea seculară, mai mult sau mai puțin îndepărtată de cea divină, mai mult sau mai puțin apropiată celei opuse divinității, mai mult sau mai puțin salvatoare sau mai mult sau mai puțin apocaliptică, oricum, încercând o aproximare nereușită. Puterea seculară și „terestră“ speculează mai puțin ca odinioară analogia și comparația cu puterea divină, dar poartă cu sine un ecou al acestei tradiții de legitimare, o „urmă“ a acesteia, atâta timp cât normele, legile,

³⁸ În acest sens și considerând aceste roluri publice și politice susținute printr-o legitimare la nivel de imagine, imagistica poate fi considerată un produs de PR. Totuși, în domeniul poeziei, imagistica este un produs literar în care predomină imaginile. Toate aceste aspecte sunt interrelaționate.

³⁹ Vezi IMAGOLOGIA. Imagon teorioiden esittelyä, analyysia, kritiikkiä (Imagology. Some Theories of the Public Image Presented, Analysed and Criticized), <http://www.worldcat.org/title/imagologia-imagon-teorioiden-esittelya-analyysia-kritiikkiä/oclc/58262326>.

obiceiurile și tradițiile o permit, în cadrul acelei perioade istorice, la cealaltă extremă având o separare completă de transcendență și o fundamentare a legitimității pe suveranitate, voință populară, binele și interesul poporului și constituție. Putem urmări indiciile instantaneelor conducătorului ideal în filosofia politică compunând un reper durabil. Aici nu vom face un demers amplu ci ne vom limita la câteva instantanee numai. Ne referim în primul rând la imaginea conducătorului creștin, redată de Neagoe Basarab, un conducător care este unsul lui Dumnezeu, un conducător de tip bizantin, un conducător baroc și un conducător autoritar, caracteristici care devin garanții pentru o conducere creștină providențială, inspirată și dreaptă.⁴⁰ Responsabilitatea de tip religios și calitatea teatrală a guvernării sunt încă elemente puternic bizantine, în timp ce elementele de tehnică absolutistă a guvernării sunt indicii ale modernității apropiind întrucâtva imaginea acestui conducător de aceea a principelui machiavellian.⁴¹ Antim Ivireanul descrie de asemenea un conducător ortodox și creștin, un garant al mântuirii, al dreptății și al prosperității pentru supușii săi, oferind încă o imagine a conducătorului care combină elementele moderne ale domniei cu cele majoritare, tipice pentru gândirea politică bizantină.⁴² Un instantaneu modern ne oferă imaginea conducătorului cultural (Tudor Vianu) imaginea întemeiată pe admirația pentru Constantin Rădulescu-Motru, format în tradiția lui Titu Maiorescu: „omul de cultură care nu cultivă doar o singură disciplină științifică, ci meditează la destinul global al culturii noastre și se simte responsabil pentru întreaga orientare civiliza-

⁴⁰ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, studiu introductiv Gh. Mihăilă, Prefață, comentarii și note de Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 2010. Lorena Păvălan, *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2001, pp. 20-32.

⁴¹ Niccolò Machiavelli, *Principiele*, translation by Nina Façon, București, Editura Științifică, 1969. Ion Goian, „The Machiavellian Revolution“, disponibil la <http://journal.ispri.ro/wp-content/uploads/2016/03/8-Ion-Goian-75-86.pdf>, accesat 29 martie 2016, Pol. Sc. Int. Rel., XIII, 1, București, Ed. ISPRI, 2016, pp. 75-86.

⁴² Antim Ivireanul, *Sfătuiri creștine-politice*, editor Dorin Octavian Picioruș, traducere din greacă de Constantin Erbiceanu, București, Editura Teologie pentru azi, 2010.

țională a țării“⁴³. Întrucâtva similar este „noocratul“ sau individul cel mai potrivit pentru a conduce, parte a unei pătri conducătoare formată pe criterii de valoare din astfel de indivizi, „noocrația“. Noocratul este înzestrat cu numeroare calități excepționale din perspectiva nivelului de cunoaștere, din perspectiva culturii și a eticii, dar și în ceea ce privește capacitățile de gândire creatoare.⁴⁴

Imaginile naționale românești sunt expresia unei creativități specifice. În perspectivele filosofiei culturii și a religiei, omul reunește în el puterile cerului și ale Pământului devenind în sine *axis mundi*, un arbore al vieții și un „loc“ al vieții, morții și reînvierii, orientate de inițiere, fără de sfârșit. Ne gândim mai ales la omul de pe meleaguri românești, capabil de o anumită trăire răsădită la tradiții, rituri și ritualuri specifice aici, într-un spațiu care-i este specific și propice. Toate semnificațiile dezvoltate istoric și în creația populară descriu aspirația spre înalt, spre deschiderea orizonturilor, spre armonie cu universul, în ritmuri ale eternității. Astfel sunt imaginile naționale animate de Mircea Eliade, Vasile Lovinescu și mai ales, imaginea spațiului mioritic la Lucian Blaga. Specificul național generat de spațiul mioritic, în perspectiva lui Lucian Blaga, se dezvoltă urmărind o anumită linie a unui anumit orizont, despre care noi putem spune odată cu Lucian Blaga că merge de jur împrejur și foarte aproape; de altă natură decât fizică, sau geografică, nu este o limitare propriu-zisă, ci suma unor condiții de posibilitate pentru creație. Acesta este,

⁴³ T. Vianu, *Filosofia culturii*, București, Editura Publicom, 1944, p. 288.

⁴⁴ Imaginea noocratului privilegiază dimensiunea etică, dat fiind că însăși metoda filosofului Camil Petrescu (1894-1957) evidențiază această dimensiune în contextul „reconstituirii prin cunoaștere“ care se dovedește o metodă de creație filosofică, opusă mistificărilor din viața socială și politică, opusă, de asemenea, crizelor modernității și istoriei și orientată către adecvarea la „concret“, pentru a ajunge la o ordine de stat și o suveranitate bazate pe selecția, sprijinul și crearea valorilor substanțiale (într-o coincidență a maximelor conștiinței, cunoașterii, moralității, sensibilității și eticii). Imaginea noocratului poate fi interpretată ca o actualizare sau o transpunere în concret a rolului filosofiei așa cum apare în *Mitul* statului, la Ernst Cassirer, ca o versiune a ironistului rortian și ca o contrapondere a infuziei moderne de automatism în viața noastră ilustrată de omul uni-dimensional, la H. Marcuse. Vezi Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, II, ediție de Florica Ichim și Vasile Dem. Zamfirescu, București, Fundația Culturală Camil Petrescu, 2010.

pe de o parte, expresia unei anumite matrici culturale și, pe de altă parte, expresia unei deveniri, fiindcă spațiul matrice nu este niciodată pe deplin cristalizat. Deși considerăm că spațiul mioritic este o emblemă a identității românești, aceasta nu este nicidecum în primul rând de natură ideologică, ci mai ales de natură culturală, filosofică și romantică. Cu alte cuvinte, această „linie“ (care merge de jur împrejur și ne îmbrățișează lumea trăirii românești) nu este o linie palpabilă, fizică, spațiul despre care vorbește Lucian Blaga nu este unul fizic, un peisaj, ci este un spațiu imanent, dar nu fizic-pozitivist; un spațiu-matrice culturală, un spațiu al esenței, un spațiu cu un conținut ale cărui „borne“, sau „axe de coordonate“, sunt categoriile abisale despre care vorbește Lucian Blaga. Spațiul este un factor de creație, acela particular care produce în suflet un sentiment românesc al ființei. „Cărei împrejurări singulare i se datorește faptul că un anume spațiu poate în genere să răsune într-un cântec? Ni se pare că răspunsul nu poate fi decât unul singur: un anume spațiu vibrează într-un cântec, fiindcă spațiul acesta există undeva, și într-o formă oarecare, în chiar substraturile sufletești ale cântecului. Rămâne numai să vedem cum trebuie să ne închipuim «spațiul» ca factor sufletesc creator, adică ce mod de existență trebuie să-i atribuim.“⁴⁵

Gândirea și relaționarea produc imagini, forme simbolice și reprezentări. *Image making*, sau crearea de imagine, este o activitate fundamentată pe teoriile imaginii publice și pe distincțiile și opozițiile binare ale discursului public. Această binarizare discursivă perpetuată în societățile contemporane stă și la baza simplificărilor populiste curente și la baza, mult mai dramatică, a înlocuirii ideologiei de orice tip cu o obsesivă identificare de dușmani.

Transfigurarea imaginilor și imagisticii contemporane poate fi privită din perspectiva formelor de viață (Wittgenstein) în care fiecare imagine este funcțională și „vie“ din perspectiva avatarurilor acestor forme de viață și în spațiul pe care acestea îl descriu. Dimensiunea postmodernă a contemporaneității funcționează ca o amplă formă de viață pentru imagine. În această perspectivă putem discuta și imaginea capitalismului, care s-a metamorfozat

⁴⁵ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 122.

în capitalism târziu, ceea ce a generat un alt filon pentru imaginea postmodernă. Despre imaginea unei logici culturale a capitalismului târziu au scris numeroși autori mulți citându-l pe Fr. Jameson⁴⁶. David Harvey⁴⁷ compară în acest sens modernitatea fordistă și postmodernitatea flexibilă, observând în mod nuanțat atât deosebirile dintre acestea, cât și coexistența lor sub aspecte parțiale și regresive în societatea contemporană. Fiecare dintre aceste elemente caracteristice reprezintă o emblema, o imagine. Iar fiecare imagine este un mod de a vedea lumea.

Table: Embleme și imagini ale realității moderne și contemporane.

Modernitatea fordistă	Postmodernitatea flexibilă
economia proporției /cod principal/ierarhie	economia scopului/ idiolect/ anarhie
omogenitate/diviziune în detaliu a muncii	diversitate/diviziune socială a muncii
paranoia/alienare/simptom	schizofrenie/descentrare/dorință
locuințe publice/capital de monopol	lipsă de locuințe/spirit de inițiativă
scop/plan/stăpânire/determinare	joc/întâmplare/ epuizare/indeterminare
capital de producție/universalism	capital fictiv/localism
putere statală/sindicate	putere financiară/individualism
stat paternalist/metropolă	neoconservatorism/contraurbanizare
etică/banii ca marfă	estetică/banii de cont
Dumnezeu Tatăl/materialitate	Sfântul Duh/imaterialitate
producție/originalitate/autoritate	reproducere/pastișă/eclectism

⁴⁶ Fr. Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1990.

⁴⁷ *Apud* David Harvey, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, traducere de Cristina Gyurcsik, Irina Matei, Timișoara, Editura Amarcord, 2002, pp. 342-343.

muncitor/avantgardism	funcționar/mercantilism
politică a grupurilor de interese/semantica	politică a carismei/retorică
centralizare/totalizare	descentralizare/deconstrucție
sinteză/negocieri colective	antiteză/contracte locale
administrație operativă/ cod principal	administrație strategică/idiolect
falic/sarcină unică/origine	androgen/sarcini multiple/urme
metateorie/narațiune/adâncime	jocuri lingvistice/imagie/suprafață
producție de serie/politică de clasă	producție de serie mică/social
raționalitate științifico-tehnică	mișcări/alteritate plurală

Emblemele societății contemporane devoratoare de imagine sunt instaurate ritualic. Dacă Michel Foucault identifică o *instaurare ritualică a discursurilor*, această lucrare intenționează să analizeze și să evedențieze o *instaurare ritualică a imaginilor*, subliniind și investigând apropierea socială a imaginilor. Foucault spunea că „Doctrina leagă indivizii de anumite tipuri de enunțări, interzicându-le în consecință pe toate celelalte; iar pe de altă parte doctrina utilizează anumite tipuri de enunțări pentru a lega indivizii între ei și, prin aceasta, pentru a-i diferenția de ceilalți. Doctrina efectuează o dublă aservire; a subiecților vorbitori la discursuri, și a discursurilor la grupul, cel puțin virtual, al subiecților vorbitori”⁴⁸. Păstrând concordanțele, dar și proporțiile, putem observa că dincolo de doctrină imaginile leagă indivizii de anumite aspecte, de anumite percepții și de anumite interpretări pe care le și consolidează.

Imaginile sunt astfel atât temei al coeziunii de grup, cât și al diferențierii identitare. Oamenii care se adună în jurul unei anumite imagini (de forță) au în comun mai mult, mult mai mult

⁴⁸ M. Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, trad. C. Tudor, București, EUROSONG & BOOK, 1998, p. 37.

decât conținutul acelei imagini: au în comun valorile, credințele, sentimentele și aspirațiile, reprezentând axele de rezistență ale acesteia și totodată axele structurante ale formei de viață în care se încadrează imaginea respectivă și jocurile de limbaj semnificative și motivante ale grupului. Rețelele sociale amplifică dependența dacă nu chiar aservirea subiecților față de imagine, sub aspect identitar, ocazionând chiar o contopire a subiecților cu anumite imagini. Alți indivizi se particularizează prin lipsa lor de rezonanță cu anumite valori, credințe, sentimente, așteptări sau aspirații, toate, sau numai unele dintre acestea.

În această epocă a comunicării generalizate (G. Vattimo) societatea transparentă se oprește la imagini – obscure, clare, difuze, substanțiale – la un imaginar problematic. În jurul imaginilor se adună publicurile, în jurul unor micronarațiuni care adesea se reduc la imagini. La imagini cu substanță mitică se opresc micronarațiunile lumii contemporane, aceasta este profunzimea lor, până acolo merg, până la micronarațiuni despre speranțe difuze de mai bine (de salvare, de unitate, de întoarcere a celui răătăcitor, de întoarcere a vârstei de aur).

Gilbert Durand nu consideră imaginea un discurs înșelător. Din perspectiva acestui autor nu putem avea o gândire de milioane în absența unor imagini de două parale. Rolul simbolului, așadar al imaginii simbolice, este pentru G. Durand acela de a confirma un sens asociat libertății personale.⁴⁹

Imaginea, un construct multi dimensional (simbolic, mitologic, artistic, istoric, social, politic), ne oferă perspectivă și măsură și

⁴⁹ G. Durand, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, București, Ed. Nemira, 1999, p. 40. Gnoseologul român Dan Bărdău arată că imaginea apare datorită conștientizării introspective, dar dimpotrivă, gândirea nu este condiționată de imagini. „Cunoașterea unui lucru, arată D. Bărdău, nu presupune neapărat imaginea unui lucru și o judecată nu e mai mult rezultatul unui grup neapărat conceptual, a două cuvinte de pildă pe care spiritul le-ar pune într-un anumit raport“. D. Bărdău, *Essai sur la Pensée* (teza sa de doctorat), 1925, p. 41, cf. Nicolae Bagdasar, „Dan Bărdău“, în N. Bagdasar, T. Herseni, S. S. Bărsănescu, *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, *Filosofia românească de la origini până azi*, Omagiu Profesorului Ion Petrovici, Societatea Română de Filosofie, București, 1941, p. 229 și urm. Totuși, „orice fenomen psihic și orice fapt de gândire are tendință spre imagine“, căci „imagine și reacțiune sunt fapte paralele și oarecum contemporane“. Cf. *Ibidem*, p. 231.

oportunitatea de a medita în acest sens. Imaginea este măsură oferind un raport despre starea lucrurilor, spre exemplu, în societate (imaginea societății), în știință (imaginea științei), în apărare (imaginea armatei, a tensiunilor geostrategice și a potențialului strategic etc.). Imaginea este măsură în ceea ce privește starea lucrurilor în contextul descris de fiecare dintre aceste dimensiuni.

Lucrarea vizează evidențierea unui fundament mai adânc al imaginii (a unui *Grund*) cu deosebită relevanță în zona politicului (vezi distincția politic-politică). Abordând subiecte actuale, se reactivează o imagologie politică și socială a diversității, studiind rolul imaginilor în comunicarea și existența social-politică, identitatea acestora în mentalul individual și în cel colectiv, în corelație cu diferite orizonturi și registre de interpretare, diferite de la comunitate politică la comunitate politică, influențate și de perioada istorică. Unul dintre accentele cele mai importante ale analizei de imagine astăzi cade pe relația dintre imaginile politice ca „arme“ în lupta politică și ca instrumente de identificare individuală și colectivă, cu atât mai eficiente cu cât sunt mai substanțiale din punct de vedere cultural și nu exclusiv din punct de vedere ideologic. Aici se înscriu numeroase capitole ale lucrărilor deja consacrate de la imaginea partidului politic, la imaginea de sine și la cea de țară (lucrări de tip jurnalistic, sau lucrări politico-teoretice, cu un conținut antagonic, percutant, pentru a putea fi relevante din punct de vedere politic și nu neapărat din punct de vedere teoretic). Demersul investigației din această lucrare este interdisciplinar, incluzând diverse direcții de analiză și analizând interfețele filosofiei politice cu sociologia politică și simbolistica politică, studiind aspecte teoretico-filosofice ale percepției politice. În principal, lucrarea urmărește unele avataruri ale imaginii legitimității politice, ale ordinii, ale conducătorului, cetății, ale sinelui și identității, toate conturând o anumită specificitate politică, mai profundă, care se deschide din perspectiva filosofică a formelor ideale. În treacăt fie spus, chiar în această perspectivă descrisă mai sus, discursul imaginilor de marketing care populează spațiul publicitar nu propun simbolurile libertății de gândire sau ale libertății personale, ci imagini sărăcite de conținutul lor entropic, mult mai redundante, mai schematice și mai stereotipe, care conturează o lume mereu mai săracă decât cea reală, și anume lumea corespunzătoare imaginii vânzătorului despre lume. Totuși,

lucrarea nu va insista pe aspectele publicitare și de marketing, nici în plan politic și nici în plan economic și comercial, după cum nu va aborda zona de cultură instituțională și teoria organizațiilor asociate analizei de imagine.

Aceste relaționări pe planuri teoretice multiple redau peisajul complex, babilonic chiar, al aventurilor imaginilor contemporane. Imaginile de forță ale contemporaneității vorbesc mai mult despre realitate și prezent decât multe dintre teorii (unele dintre aceste imagini rezumând teorii).

În lumina filosofică a formelor ideale, imaginile de forță sunt ecoul cel mai puternic al acestor forme, iar acestea există, emerg (fie pentru prima oară, fie reluate, „camuflate“) sau sunt create. Tocmai multidimensionalitatea imaginii impune condensarea de planuri, de emoții și semnificații prin imagine, iar această condensare devine cheia înțelegerii forței ascunse în imagine.⁵⁰

Simbolurile, centrale oricărei imagini și oricărei perspective filosofico-simbolice asupra lumii, îl ajută pe om să se ridice

⁵⁰ Crearea de imagine, spectaculoasă în sine, este cu atât mai impresionantă atunci când realizează, cu simplitate, o schimbare de situație, poziția defavorizată ajungând să fie poziție de forță. În acest sens, exemplificăm cu o animație a imaginii Coca-Cola care a devenit simbol pentru societatea occidentală, pentru libertate și care poate fi pusă în mișcare de imaginația fiecăruia. Și anume, putem ilustra acest aspect în mod fidel prin următoarea glumă: *Se zice că rușii au reușit să facă Luna roșie. Celulele de criză de la CIA, FBI, NSA și alte agenții necunoscute publicului larg s-au reunit în sedință de urgență. După mai multe ore de brainstorming și consultări strategice lipsite de rezultat, a fost chemat hackerul român care tocmai fusese angajat la NASA și-n jurul cărui plutea o aură eroică. Auzind problema, acesta a zis:*

„– Lăsați-o așa. Mergem noi cu vopsea albă și scriem «Coca-Cola»“. Din acest exemplu se desprinde cu claritate ideea că forța teribilă a imaginilor (o forță comunicativ-explicativă imediată, nemediată, instantanee) leagă indisolubil imaginile de luptele pentru putere și supremație. Imaginile susțin și alimentează această luptă. Iar în spatele cuvintelor stau tot imaginile. Forța cuvintelor este echivalentă cu forța simbolurilor care susțin imaginile. Altfel spus, aceasta este o forță simbolică, dar nu cu sensul de forță derizorie – este o forță teribilă care influențează resorturile cele mai adânci ale umanului. Ideea esențială pentru înțelegerea acestei forțe, pe care am numit-o „teribilă“, este aceea că simbolurile reprezintă o modalitate de confirmare și consfințire a dreptului de proprietate (simbolică) asupra lumii precum și a dreptului de a extinde această proprietate.

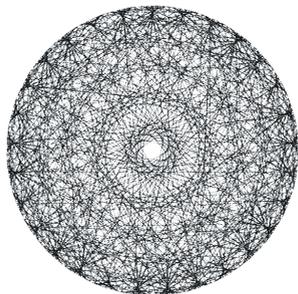
deasupra greutăților, necazurilor, vicisitudinilor vieții, a neajunsurilor, deasupra nedreptăților și a ororilor, să se autodepășească și să acceadă la spiritualitate și cunoaștere, la realizarea sa autentică sau la poziții oficiale – toate împreună, sau câteva în diverse combinații, după om. Simbolurile produc însă în egală măsură frică, superstiție ori venerație. Prin aceste caracteristici ale forței simbolice imaginile se dovedesc materia primă a „sarabandei“ politice, a dialecticii frică-promisiune⁵¹.

Revenind la perspectiva centrală, filosofică, a formelor ideale, atât forța imaginii, cât și limitele acestei forțe, devin mai clare: imaginea nesuținută de substanța ideală principială, desfășurată în diverse valori (sau valorizări) și realități, fie se năruie, fie se transformă în imagine negativă. Astfel, în loc să aducă servicii în jocul ordonator și legitimator al politicului și să-și îndeplinească menirea – de a convinge, de a rămâne și, până la urmă, aceea de a aduce voturi, adeziune, simpatie sau susținere de orice fel – imaginea nesuținută de valori și realități va submina discursul, autoritatea sau legitimitatea actorilor, a mișcării sau campaniei ce i s-au asociat. Imaginile socio-politice sunt astfel, acele imagini magnifice care devin vehicul pentru idei, pentru campanii, pentru proiecte și programe politice, care descriu și orientează destinul unei națiuni, într-o logică a emoției, care mimează o logică clasică, o logică axiologică și, în general, o rațiune. Considerăm de evidențiat că această idee se corelează cu *teza centrală a lucrării, din perspectiva deschisă de filosofia formelor ideale și anume cu ideea imaginii care, în calitate de formă simbolică, reține în ea, fie și într-un mod vag sau distorsionat, „urma“ puternică, valorică, a formei ideale*. Sunt imaginile socio-politice avataruri ale formelor ideale? Semnificațiile avatarului sunt întrupare a unei

⁵¹ Există o dualitate centrală imaginii, semnului și simbolului. Dualitatea imaginii, a semnului și simbolului a generat o literatură bogată, sub fascinația potențialului transformator și transfigurativ al semnificațiilor emaneate de imagine. Avem dualitatea atributivă prezentă în perechi de tipul încăpățănare-perseverență, dar și aceea a semnificațiilor culturale și istorice așa cum este spre exemplu cea asociată semnului lui Cain ca semn al păcatului și al milosteniei cuprinse în iertarea păcatului, sau cea asociată imaginii lui Decebal care apare în scrierile marilor istorici ai vremii și ca mare conducător viteaz și ca barbar nesupus și neloyal (fiind loial propriului popor).

zeități (Vishnu), a unui concept sau a unei filosofii de viață în formă umană, pot fi ultima versiune a unei entități, spre exemplu, a unei mișcări politice, ori o imagine electronică care reprezintă și este manipulată de un utilizator într-un spațiu virtual, interacționând și cu alte obiecte din spațiul respectiv (ca într-un joc pe calculator). Aceste semnificații indică adecvarea termenului pentru descrierea ipostazelor diverse ale imaginilor socio-politice în societățile contemporane.

Pornim pe urma formei ideale descompusă în constelațiile de imagine ce exprimă de fiecare dată creativitatea, setea de semnificație și de ordine, izvor al politicului și totodată rețetă a specificului uman, în raportarea la societate, la lume, la viață și la univers, pe care le investigăm prin lentilele amplificatoare ale teoriilor și perspectivelor filosofice, într-un magnificat cuprinzător, multi-dimensional și multi-direcțional.



I. 2. *Tipuri de forme simbolice și reprezentări socio-politice*

Mai întâi să ne amintim că orice clasificare a universului și a componentelor sale este în mare parte arbitrară, deși cu un rol consacrat și indiscutabil în descrierile științifice. Cu toate acestea să remarcăm în privința clasificării faptul că este mai degrabă o expresie a nevoii umane de ordine. De la Borges avem o ilustrare amuzantă a clasificării animalelor, care surprinde ridicolul efortului ne-ordonat de logică, de a decupa categorii: a) aparținătoare împăratului; b) îmbălsămate; c) îmblânzite; d) purcei de lapte; e) sirene; f) fabuloase; g) câini în libertate; h) incluse în prezenta clasificare; i) care țopăie ca smintitele; j) nenumărate; k) desenate cu o foarte fină pensulă din păr de cămilă; l) et caetera; m) care de-abia au spart urciorul; n) care de la distanță par muște.¹ Toate acestea sunt imagini (reprezentări) cuceritoare, care transmit imediat informația categoriei respective și care trimit în ridicol demersul de a clasifica. Deși ilustrarea de mai sus a fost criticată ca incoerentă și deși putem identifica, de asemenea, o problemă logică a criteriului de selecție a categoriilor incluse în clasificarea de mai sus, clasificarea aceasta ilustrează exemplar efortul oricărui gânditor de a surprinde cât mai multe perspective din care putem gândi clasele de obiecte selectate.

Totuși, dincolo de excesul de imaginație și lipsa rigorii logico-științifice, în exemplul de mai sus, distingem în prim plan fascinația clasificărilor, un ecou al fascinației ființei umane în fața ordinii. Perspectiva filosofică se întâlnește în mod firesc cu o pers-

¹ Umberto Eco comentează această listă a lui Borges din *Limba analitică a lui John Wilkins* în *Vertigo. Lista infinită*, p. 327. Jorge Louis Borges, *Eseuri*, Iași, Polirom, 2015, p. 248.

pectivă sociologică. Formele simbolice, reprezentările și imaginile suscită o fascinație similară cu fascinația clasificării: aceea a statutului implicit de reper și, de aici, o fascinație și o nostalgie mitică a ordinii. Relevanța și coerența vor fi mereu argumente în favoarea clasificării: nici specialiștii în taxonomie și nici tentația de a clasifica nu vor dispărea înainte de dispariția rasei umane.

Formele simbolice (simbolurile și miturile) au alături de reprezentările socio-politice și de reprezentările mentale, și alături de imagini, un rol central în raportarea omului la lume, o raportare care are ca miză înțelegerea lumii și integrarea individului în societate.

Reprezentările sociale sunt definite de Serge Moscovici ca elemente centrale pentru comportamentul social și pentru comunicarea socială, ca „sisteme de valori, idei și practici cu o funcție dublă: mai întâi, să stabilească o ordine care să-i împuternicească pe indivizi să se orienteze în lumea lor materială și socială și s-o stăpânească; și în al doilea rând să facă posibilă comunicarea între membrii comunității, oferindu-le un cod pentru schimburile sociale, și pentru numirea și clasificarea dincolo de orice ambiguitate a variatelor aspecte ale lumii lor și ale istoriei lor individuale și de grup”.²

Membrii oricărui grup social au în comun o anumită socializare, cel puțin recentă, în centrul căreia stau un set comun de valori care orientează percepțiile și concepțiile despre lume și viață, având rolul de a organiza gândirea membrilor grupului, după cum fiecare dintre membrii unui grup are și caracteristici inedite, individuale, în raport cu oricine altcineva, generate de socializarea sa particulară, de experiența de viață, de jocul subtil dintre specific și comun, dintre aspirații și apartenențe, caracteristice individualității. De fapt, interpretând perspectiva lui Émile Durkheim, reprezentarea aceea comună tuturor membrilor unui grup social, reprezentarea colectivă, care este strămoșul conceptual al reprezentării sociale, definită sociologic ca un întreg al sentimentelor și credințelor, nu poate rezista înafara valorilor împărtășite de grup, fiind de fapt o expresie a acestor valori. Acțiunile și reacțiile membrilor grupului, de asemenea, nu pot fi deconectate de la aceste valori. Considerăm că valorile însele sunt sociale și astfel, identificând în reprezen-

² Serge Moscovici, Foreword în C. Herzlich (ed.), *Health and Illness: A social psychological analysis*, New York, Academic Press, 1973, p. x.

tările sociale „urmele“ acestor valori, interpretarea noastră nu se îndepărtează mult de perspectiva lui É. Durkheim³.

Reprezentările sociale sunt dinamice. Acestea se nuanțează în timp, dar rămân în cadrele viziunilor sociale și de grup despre lume din care derivă cele individuale. Societatea și realitatea aduc individul în fața unor fenomene noi, care pot fi obiecte, relații, experiențe, practici, ritualuri ș.a.m.d., dar nouitatea este interpretată prin intermediul celor deja știute, prin comparații și „traduceri“ până la integrarea în viziunile despre lume deținute.⁴

Serge Moscovici aduce o concepție în care individualul este considerat și chiar evidențiat, prin rolul comportamental și comunicațional, în grupul social și în societate. Delimitarea individualului de grup social se realizează empiric, caz cu caz. Pentru Serge Moscovici reprezentările au fundamentări adânci în structurile mitologice, tradiții populare și structuri lingvistice. În perspectiva noastră setul de valori și ierarhizarea acestora sunt întemeiate, fundamentate și verificate în timp, deși mitologiile recente pot influența structurile limbajului și ale gândirii anumitor membri ai anumitor grupuri sociale. În acest sens, între alții (Noam Chomsky, Lev Vygotsky, Umberto Eco), relevant este Jean Piaget care a studiat mecanismul prin care de-a lungul vieții individuale se structurează anumite scheme de limbaj și gândire, am putea spune, ca în cazul educației și al tipurilor de socializare. Individul este expresia traseului de socializare urmat, așadar o expresie a diverselor grupuri de apartenență ocazionate de socializare și apoi de rolurile sociale asumate, dar și o expresie (o reprezentare, o imagine) a propriilor aspirații, care se pot identifica la anumite grupuri de aspirație existente sau pot fi mai degrabă personale. Imaginea personală, individuală este creația adecvării individului la pleiada de cercuri de apropiați, dar și o creație personală.

³ S. Moscovici, „Fenomenul reprezentărilor sociale“, în *Psihologia câmpului social. Reprezentările sociale*, Adrian Neculau (coord.), traducere Ioana Mărășescu și Radu Neculau, Iași, Polirom, 1997, pp. 15-75. Vezi și S. Jovchelovitch, *Knowledge in Context: Representations, Community and Culture*, Londra, Routledge, 2007, p. 32 *sqq.*

⁴ Există o etapă de ancorare și o etapă de obiectificare atât în formarea, cât în integrarea noului în constituirea reprezentărilor sociale. B. Höjjer, „Social Representation Theory“, *Nordicom Review*, vol. 32, pp. 3-16 (în special pp. 7-11).

Pe parcursul lucrării vom folosi și noțiunea de imagine socio-politică în calitate de echivalent pentru conceptul de reprezentare socio-politică, dar cu nuanța suplimentară de stare globală a unor realități socio-politice (vezi imaginea individuală sau de sine, imaginea de grup, imaginea unui partid, imaginea instituțională, imaginea societății de consum etc.).

Filosofia ne influențează în primul rând în direcția discernerii a două mari categorii: imagini ideale (forme ideale – simboluri, mituri, arhetipuri – și reprezentări metale) și imagini permanentizate în cotidian (creații politice simbolice mai mult sau mai puțin efemere de tipul logo-urilor, sau al „creațiilor“ electorale, stereotipurile). Urmărind relevanța socio-politică, putem discerne o serie amplă de tipuri relevante de imagini: redundante, entropice, internaționale, naționale, patriotice, xenofobe, mituri, reprezentări sonore (cum sunt odele, marșurile, cântecele electorale, imnurile), imagini locale, imagini globale, embleme și logo-uri ale partidelor, sau ale ONG-urilor, imagini instituționale (ale partidelor politice, ale diverselor mișcări sociale sau politice, ale parlamentului, armatei, ale Bisericii Ortodoxe Române etc.), imagini ale manifestărilor comemorative, imagini ale maselor revendicative, sau tăcute sau aptice, imagini regale, imagini prezidențiale, imagini populare, imagini democratice sau nedemocratice, imagini vizuale statice (afișe electorale, spre exemplu), imagini video (videoclipuri electorale, interviuri, conferințe de presă etc.), imagini tradiționale, sau conservatoare, de stânga sau de dreapta, progresiste, feministe, ecologiste, comunitariste, imagini ale minorităților, imagini moderne, imagini postmoderne, imagini mitice (vagabondul, străinul) sau imagini emblematice (patriarhul, președintele, liderul sindical, tribunul, reformistul, revoluționarul, radicalul, teroristul, șamanul etc.) și așa mai departe.

Imaginile sunt indestructibil legate de subiectivitate. Vlad Alexandrescu în Prefața lucrării lui J. L. Austin *Cum să faci lucruri cu vorbe* arăta că însăși „capacitatea locutorului de a se așeza ca «subiect»“ stă în relație cu imaginile. Altfel spus, ne situăm ca individualități în relație cu anumite imagini arhetipalo-sociale. Sentimentul de identitate cu sine pe care îl încearcă orice ființă umană este tot o imagine, iar „unitatea psihică ce transcende totalitatea experiențelor trăite pe care le adună și care asigură perma-

nența conștiinței⁵ poate fi consecința unei imagini unitare rămasă dincolo de nevoia sau puterea de a fi transcrisă în cuvinte.

În mare, putem identifica două clase principale de imagini: imagini concrete, grafico-artistice, reproduceri ale unor obiecte, personaje, lucruri etc., și imagini în sens de forme conceptuale de tip mai abstract. Desigur și imaginile concrete care reprezintă lumea includ totuși un anumit grad, cât de mic, de abstractizare, datorat aproape exclusiv calităților de abstractizare ale receptorului, publicului, consumatorului de artă, votantului politic.

Până să amintim despre imagine ca reprezentare vom vorbi despre imagine ca formă ideală (la Platon) și despre imagine ca tip de formă (la Aristotel), pe care le vom trata în capitolul următor.

Să abordăm câteva categorii și sub-categorii ale reprezentărilor socio-politice.

Imaginea instituțională este mai degrabă un set de percepții despre instituție, care nu sunt stabilite o dată pentru totdeauna, putând evolua pe dimensiuni sociale, politice, economice, culturale etc. Imaginea instituțională se sprijină pe o anumită cultură constituțională. Se pot înregistra decalaje între imaginea dorită și cea curentă, între imaginea percepută de diverse audiențe, precum și între imaginea publicului extern și cea publicului intern, cu referire la aceeași instituție. Considerând o literatură în continuă dezvoltare pe această temă, pentru o imagine cât mai bună și mai coerentă, este necesar ca diversele acțiuni și comunicări ale instituției să fie orchestrate astfel încât să se adecveze valorilor instituționale reale, audienței și contextului⁶.

Imaginea istorică este redată de reprezentările marilor evenimente, ale marilor conducători, ale marilor bătălii ale lumii, ale armatei și ale comunității, ale voievodului, boierilor și poporului, ale caracteristicilor și personificărilor popoarelor, raselor și națiunilor, precum și statelor.

⁵ J. L. Austin, *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere de Sorana Comeanu, prefață de Vlad Alexandrescu, București, Editura Paralela 45, 2003, p. 8.

⁶ Vezi, între altele, Dawn Geronimo Terkla, Marian F. Pagano, „Understanding Institutional Image“, *Research in Higher Education*, February 1993, Volume 34, Issue 1, pp. 11-22 și Michael Neuman, „The Image of the Institution. A Cognitive Theory of Institutional Change“, *Journal of the American Planning Association*, vol. 78, no. 2, 2012, pp. 139-156, DOI: 10.1080/01944363.2011.619464

Imaginea voievodului român bun și drept, care le ține piept boierilor rapace și veșnic puși pe comploturi, voievod în care poporul are un sprijin de nădejde, se perpetuează într-o bună măsură în imaginea conducătorului, în general și, în zilele noastre, mai concret, a președintelui. Tot astfel, imaginea boierilor români se perpetuează întrucâtva în imaginea parlamentarilor români, independent de discursul și acțiunile depreciative inițiate de președintele Traian Bănescu.

De asemenea, în relație cu imaginea istorică, putem identifica imagini ale naționalităților și ale diverselor *patternuri* de „străin“, înregistrând etape și chiar epoci, pre-istorice și antice precum și pre-moderne și moderne timpurii așa cum apar în psihologia popoarelor și în lucrări precum: *Völkertafel* or *Tableau of Nationalities*⁷, Montesquieu, *Esprit des lois*, Hume, *Essay of National Characters*, Voltaire, *Essai sur les moeurs* sau Vico *Scienza nuova*⁸. Putem clasifica la rândul său imaginea istorică, spre exemplu, în premodernă, modernă și postmodernă, în preiluministă, iluministă, postiluministă (și antiiluministă), în progresistă, reformatoare sau conservatoare, acestea fiind doar câteva categorii.⁹

Imaginile istorice, dincolo de specificul național, sunt metonimii ale „vârstei de aur“, ale mitului salvatorului, ale mitului străinului și ale mitului progresului, exemplificări ale unui parcurs de îndepărtare dramatică de o perioadă a lumii sau a tribului, sau a principatului sau a națiunii, și, implicit, de apropiere de ceea ce se consideră a fi o situație a societății ideale; îndepărtare care se dorește a fi corectată prin imaginile „de compensare“ ale mitului progresului, fie acesta liniar, fie salutar (de tip religios, datorat personajului providențial, evoluției societății, științei, sau „omului nou“).

⁷ Franz K. Stanzel, „Der literarische Aspekt unserer Vorstellungen vom Charakter fremder Völker“, *Anzeiger der phil. hist. Klasse der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 111, 1974, pp. 63-82. Apud Joep Leerssen, *Imagology: History and method*, disponibil la <http://www.imagologica.eu/pdf/historymethod.pdf>, accesat februarie 2012 – aprilie 2014.

⁸ John G. Hayman, „Notions of national characters in the eighteenth century“, *Huntington library quarterly*, vol. 35, 1971, pp. 1-17. Apud Joep Leerssen, *Imagology: History and method*, disponibil la <http://www.imagologica.eu/pdf/historymethod.pdf>, accesat februarie 2012 – aprilie 2014.

⁹ Tema mitului străinului o vom aborda pe larg într-un capitol separat.

Dar lucrurile pot fi privite și altfel: și ne putem referi aici la marile reprezentări ale omenirii, istorice prin importanță, dacă nu prin natura lor, și care, deși nu sunt arhetipale, au o bogată semnificație evocând concepte, idei și aspirații umane dincolo de realitățile fizice la care se referă, uneori reafirmând valorile și aspirațiile umane în mod paradoxal, chiar și printr-o negare a acestora. Între acestea putem aminti următoarele imagini fără vreo pretenție de exhaustivitate, numai cu titlu de ilustrare: Tigru și Eufrat, piramidele egiptene, templele incașe și maya, reprezentările dacice, capul lui Decebal, imaginea gânditorului, reprezentările lui Alexandru cel Mare, Turnul Londrei, turnul Eiffel, statuia libertății, reprezentările bizantine, imaginea lui Hitler, tancul, imaginea „ciupercii“ atomice formate la exploziile de la Hiroshima și Nagasaki, omul pe Lună, imaginea aparatului de zbor *stealth*, imaginea teroristului arab, sunt doar câteva dintre asemenea exemple.

Imaginea națională, în relație cu imaginea istorică, este reprezentarea națiunii prin caracteristicile naționale de limbă, credințe, tradiții și aspirații, și marile momente din istoria acesteia, precum și datorită marilor conducători, mai ales acelora care au realizat primele uniri. Aceasta este compusă dintr-o multitudine de mituri și simboluri, susținută de evenimentele, documentele și personalitățile istorice și este reactualizată prin interpretările, comemorările sau festivitățile istorice variate, ritualuri de reafirmare a sinelui național.

Imaginea de marketing (aici ne interesează *marketing-ul politic*): marketingul politic identifică și construiește „în ochii publicului“ un „produs“ politic convigător, în persoana unui lider politic, a unui partid politic sau a unui program și convinge un public atent identificat cu privire la valoarea „produsului“. Fundamental, „produsul“ despre care vorbim nu este altceva decât o imagine. Serge Moscovici arată că fenomenele de comunicare socială includ mesajele lingvistice și mesajele non-lingvistice, datele verificabile și interpretările, intenția de informare și intenția de ideologizare, după caz, adică, putem spune noi, o varietate de reprezentări care parțial reproduc și parțial induc anumite poziții și dispoziții sociale, făcând legătura între valori împărțite și tendințe acționale sau chiar acțiuni propriu-zise. Nici comunicarea și nici imaginea nu pot fi astfel rezultatul exclusiv al unui proces de reproducere, după cum acestea nu pot rămâne nici exclusiv la nivelul

schemelor mitologice. În plan politic fundamentul mitologic al mesajelor asigură actorilor relaționarea cu publicul în baza formării unui spațiu comun, al unui fundament uman comun, precum și o relaționare binevoitoare a publicului cu actorii politici.

Analiza imaginilor a condus specialiștii la contopirea concepțelor *imago* și *logos* într-o zonă teoretică nouă, *imagologia* (Erkki Karvonen¹⁰), o zonă de filosofie a mass media meditănd asupra rolului de a constitui și vehicula imagini publice și a rolului produselor mediatică. Autorul evidențiază centralitatea unui fundament metaforic al imaginilor, precum și aceea a premiselor nemărturisite care călăuzesc înțelegerea imaginilor publice, despre care, putem spune că sunt „de succes“. Orice imagine poate fi catalogată sau nu ca imagine de forță, iar imaginile de forță, cu substrat mitologic asigură succesul comunicării.

Altfel spus, orice imagine de marcă, inclusiv cele vehiculate prin comunicarea politică, își „trage seva“ dintr-o imagine de forță. Orice imagine de forță are dimensiuni simbolice, arhetipale, mitice sau stereotipe. Din această perspectivă, *image making* reprezintă în sfera politică o activitate fundamentată pe teoriile imaginii politice publice și pe distincțiile și opozițiile binare ale discursului public, indicator al ierarhiilor valorice, al fricilor și speranțelor unei populații. Această binarizare discursivă perpetuată în societățile contemporane stă și la baza dihotomiilor, a simplificărilor populiste curente și la baza, mult mai dramatică, a înlocuirii ideologiei de orice tip cu o obsesivă identificare de dușmani.

Mentalitățile politice generează imagini despre lume și viață, formate nu în duratele istorice lungi, ca acelea investigate de școala Analelor, ci prin atitudinea față de politică, similar filosofiei politice concepută de Hannah Arendt care indică posibilitatea individuală de a alege: fie mentalitatea activă a cetățeanului democratic, participant activ în activitățile curente legate de deliberările, deciziile comune și acțiunile coordonate ale indivizilor liberi care formează de fapt sfera publică, fie aceea pasivă, întru-

¹⁰ Vezi *IMAGOLOGIA. Imagon teorioiden esittelyä, analyysia, kritiikkiä* (*Imagology. Some Theories of the Public Image Presented, Analysed and Criticized*), <http://www.worldcat.org/title/imagologia-imagon-teorioiden-esittelya-analyysia-kritiikkia/oclc/58262326>.

pată de Eichmann, mentalitatea subsumabilă „banalității răului“, acesta fiind incapabil de judecată și gândire profundă, în consecință urmând exclusiv ordinele și direcțiile birocratice trasate.

Arhetipurile sunt derivate etimologic de la *archein* (originar, vechi) și *typos* (model), și reprezintă un tipar sau matriță originară de la care sunt derivate, emulate sau modelate persoane, obiecte. Jung arată că acestea sunt caracteristice profunde specifice in-conștientului colectiv al oamenilor de pretutindeni. Motivele existenței umane și emoțiile profunde, umane, asociate cu acestea sunt reprezentate de arhetipuri. C. G. Jung evidențiază o dimensiune inedită a modernității, și anume supradimensionarea importanței copilăriei cu consecințele de a face „din copilărie o stare atât de importantă pentru viață și destin, încât însemnătatea și capacitatea creatoare a existenței ulterioare, adulte să fi fost pusă complet în umbră. Iar vremurile noastre sunt lăudate, chiar cu exaltare, ca fiind «o epocă a copiilor»¹¹.

Consumerismul hedonist, așa cum apare la Gilles Lipovetsky, se constituie drept nou arhetip și simbol al vremurilor curente. Consumerismul hedonist produce o inflație de etici, dar și „umbră“ datoriei și un imperiu al individului athletic și bronzat care accesează fericirea *à la carte*, imperiu aflat în continuă extindere odată cu globalizarea din spațiul occidental înspre zonele asiatice, american-latine și africane mai dezvoltate arată o „copilărire“ ludică, dar reglementată a omenirii contemporane.

„Copilărirea“ aceasta explicitată prin interesul exacerbant pentru gratificație instantanee, nu este însă un nou somn al rațiunii, ci ecoul unei noi forme a raționalității de-centrată, postiluministă. Este un simbol a timpurilor curente care abia cum se constituie ca bun colectiv care se va instaura ca memorie colectivă în mult mai mult timp. Ivan Evseev observă: „Purtător al memoriei colective, simbolul a exercitat o puternică și permanentă acțiune modelatoare asupra societății și individului, fiind un reper moral, etalon axiologic și exemplu în acțiune. Aceste calități sunt proprii mai ales acelor simboluri universale și străvechi pe care C. G. Jung le-a denumit arhetipuri.“¹²

¹¹ Carl Gustav Jung, *Puterea sufletului, Antologie*, A treia parte, *Psihologie individuală și socială*, texte alese și traduse din limba germană de dr. Suzana Holan, București, Editura Anima, 1994, p. 12.

¹² I. Evseev, *op. cit.*, p. 5.

Cu atât mai important este rolul imaginilor. Căci arhetipurile sunt marile structuri ale existenței umane universale, cu rol și de „borne“, ce pot descrie prin imagini. Spre exemplu, Jung subliniază: „*Fiecare bărbat poartă în sine imaginea eternului feminin, nu imaginea unei femei anume, ci a unei femei în genere. Această imagine este, în fond, o însușire ereditară transmisă din vremuri străvechi și înscrisă în sistemul organic, un «tip» (un «arhetip»).*“¹³ Jung descoperă în om, în adâncurile sufletului omului „amprenta“, sau imaginea, lui Dumnezeu.¹⁴ Imaginile arhetipale sunt astfel conexiunile subtile care fundamentează ceea ce este universal uman. Inconștientul colectiv este compus din totalitatea unor astfel de imagini arhetipale mitologice primitive, prin care se exprimă. Universalul se manifestă prin particular.¹⁵ Contextele realității fac ca un anumit arhetip să predominie iar altele să devină secundare, sau chiar să se estompeze.

Stereotipurile, instituite pe un fundament arhetipal, analizate între alții, de Walter Lippmann, în corelație cu opinia publică, apar ca preconcepții de tipul unor imagini, care au rolul de a funcționa ca un fel de „stenografie“ a lumii, care reduce caracterul entropic al acesteia și îi sporește semnificația conform unei necesități fundamentale umane. Stereotipurile influențează modul de percepere a complexității lumii, a încrengăturii de mesaje receptate din exterior pe care le interpretează, le completează și le adaptează viziunii proprii individului (receptorului). Totodată, unele mesaje din afară au rolul de a deveni stereotipuri, fiind identificate cu propriile interese așa cum le simte și le concepe individul.¹⁶ Ca urmare, stereotipurile apar și funcționează ca scheme simplificate, schematice, esențializate, despre tot ceea ce poate forma universul vieții umane, dar mai ales despre lucrurile care se dovedesc într-o anumită măsură problematice: despre străin, despre dușman, despre țărani și orașeni, despre lume, despre viață, despre politică și politicieni, despre femei și bărbați, despre elite, despre mase etc.

¹³ *Ibidem*, p. 74.

¹⁴ C. G. Jung, *Psihanaliza fenomenelor religioase* (ediție critică), selecție de texte, introducere și note de Jean Chiriac, București, Editura AROPA, 1998, p. 10.

¹⁵ *Ibidem*, p. 95.

¹⁶ W. Lippmann, *Public Opinion*, capitolul I, partea I, text disponibil la <http://wps.pearsoncustom.com/wps/media/objects/2429/2487430/pdfs/lippmann.pdf>, accesat la 15 august 2014, 28 aprilie 2015.

Conceptele integrative, imagini ale cunoașterii și ale universului spiritual al unei epoci, sunt situate la polul opus stereotipurilor, la un nivel de vârf al reprezentărilor, fiind substanțiale și nuanțate, deoarece sunt constituite din ceea ce au furnizat cuceririle cunoașterii unei epoci. Acestea pot fi definite astfel: „Întrucât circulă între curente științifice, artistice, morale, religioase, politice, (și, desigur, în filozofie – n. ns.) anumite idei exprimate în propoziții și cuvinte tipice semnifică o adevărată orientare a culturii respective și devin concepte integrative. Existente în limbaj și înainte de a avea postura dominantă, ele produc la un moment dat puternice manifestări de optimism, chiar de entuziasm absolutizant și de speranță extravagantă cu privire la valoarea ce ar purta-o. Proclamarea (explicită sau implicită) cu fiecare mutație culturală a faptului că ultimul și cel mai adecvat cuvânt al spiritualității umane a fost spus, că Universul spiritual a fost definitiv și va rămâne constant în predilecția sa pentru anumite concepte, imagini și atitudini, a devenit un fel de uzanță. De fiecare dată, însă, după o vreme mai lungă sau mai scurtă, înfățișarea culturală proclamată a fi definitivă sfârșește prin a se transforma în alta”.¹⁷

Astfel, putem observa cu ușurință că pleiada de imagini ale universului social și politic, deși abordate ca imagini, aparțin cu precădere politicului în cel mai profund sens, acela al instaurării ordinii, acela al creării unei stări de așteptare binevoitoare, și acela al deschiderii de oportunități actorilor politici, care cresc astfel în prestigiu, se legitimează la nivelul imaginii și prin imagini, și speculează hegemonia culturală a unor fundamente mitico-lingvistice, a unor stereotipuri, a unor concepte fundamentale și a unor imagini reprezentative ale perioadei – conceptele integrative.

Imaginația discursivă a politicianului care, ca un „demiurg terestru“, deschide porțile imperiului promisiunilor și ne dă senzația de apropiere de acea formă a mitului vârstei de aur susținută de caracteristicile momentului, tradusă aici și acum, speculează imaginile hegemonice *hic et nunc* și devine principalul instrument politic de influențare, persuasiune sau chiar manipulare, prin intermediul discursivității. Ca nimeni altul, politicianul valorifică dualitățile interpretative ale imaginilor în corelație cu interesele, văzând

¹⁷ Angela Botez, *Concepte integrative. Conceptos integradores*, ediție bilingvă româno-spaniolă, București, Editura Prouniversitaria, 2015, pp. 13-14.

în aceeași stare de lucruri când rața, când iepurele (Wittgenstein), când antilopa, când pelicanul (Hanson)¹⁸, pe cât de abil, pe atât de convingător. Preocuparea pentru imagine și autopromovare a politicianului se regăsește în strânsă relaționare cu acest aspect.

În antichitatea greacă, conceptele integrative le întâlnim în metafizică – substanță, bine, idee, esență, armonie, reamintire, configurație, reminiscență, logos, unic absolut, cosmos, arheu, universul finit – în religie – purificare, inițiere, mister, oracol, soartă, hybris, lege divină, justiția universului, excelență – în artă – armonie, participare, mimesis, frumos-bine, purificare, perfecțiune – în știință – natură, recunoaștere, unitate, identitate, formă, cauză primă, demonstrație, spațialitate, geometrie, număr, sferă, static. Între conceptele integrative moderne regăsim în știință următoarele concepte de acest tip: știința nouă, contemplare, observație, experiență, forță, mișcare, fenomen, cantitate măsurată, metodă matematică, infinit, determinism, mecanică, fapt, lege, calcul, instrumente, clasificare. În filosofie se impun conceptele: empirism, apriorism matematic, *machina mundi*, certitudine, mecanicism, individualism, utilitarism, fundaționalism, reflectare, reprezentationalism, adevăr-corespondență, criticism, raționalitate unică, formalism, analiză, atomism logic, evoluție, progres.

În arta modernă avem o altă bogăție de concepte integrative: perspectivă a demiurgului terestru, invenție, creație, îndoială, experiment, senzualism, impresionism, antropologism, spontaneitate, devenire-mișcare, geniu uman individual. În religie întâlnim conceptele: zeități unice, pozitivism scolastic, adevăr revelat unic, teologie monolitică, experiență religioasă a individului.¹⁹

Dintre conceptele integrative în paradigma de tranziție a secolului al XX-lea se identifică în știință următoarele: critică, problematizare, falsificare, selecție, particulă-undă, spațio-temporalitate, relativitate, mecanică cuantică, informație, sistem, entropie, complementaritate, cibernetică, interacțiune, cod genetic, relație, statistică, probabilitate, incertitudine, experiment mental, sinergetică, inteligență artificială, știință cognitivă.

În artă se selectează următoarele concepte integrative: abstractizare, esență, asimetrie, expresionism, cubism, simbolism,

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, passim.

orientalism, cinematografie, nonfigurativ, sinteză, formă arhetipală, estetism, informație, cod estetic, sistem lingvistico-ionic, participare, mesaj.

Concepte integrative se pot evidenția și în religia secolului al XX-lea: holism, pluralism, real multiplu prin autorevelație divină, teologie în progres, dialog interconfesional, relaționism. În filozofie avem următoarele concepte integrative: timp, hazard, relație, egalitarism cosmic, ireversibilitate, intenționalitate, intuiționism, holism, relativism, interpretare, sens, semantică, comunicare, valoare, spațio-temporalitate, obiect-subiect, finalitate, arhetip, paradigmă, criză, revoluție, dialog, comprehensiune, complementaritate, antinomie, dialectică, devenire, probabilism.²⁰

Între conceptele integrative postmoderne se remarcă în filosofie conceptele de deconstrucție, diferență, „sfârșitul (moartea)“ metafizicii, epistemologiei și umanismului, alteritate, etnocentrism, solidaritate, nihilism, dialog, transversabilitate, jocuri de limbaj, episteme, gândire slabă, pluralism, mental-fizical, în artă avem conceptele textualism, colaj, spațiu mozaicat, parodie, ironie, fragmentarism, antireprezentățonalism, retorică, în știință se impun conceptele de lumi posibile, relativism, termodinamică, antireflectare, haos, fractali, antirealism, logică fuzzy, internet, iar în religie, New Age, orientalism, combinare cu știința, sincretism, neognosticism, holism.

Deși politica operează mai puțin cu astfel de concepte substanțiale decât domeniile și subdomeniile strict filosofice la care se face referire mai sus, putem identifica o serie de concepte integrative politice, provenite în marea majoritate dinspre teoriile politice dominante ale epocii. Astfel, între cele specifice contemporaneității românești ar fi identificabile următoarele concepte integrative care sunt stimulate de o serie de fenomene sociale și politice importante în analiza politică: tehnocrația, democrația, democratizarea, parlamentarismul, partidele politice, reprezentativitatea, drepturile omului, minoritățile, feminismul, ecologismul, populismul, demagogia, cetățeanul, instituțiile, legea, norma, justiția, separarea puterilor, spațiul public, organizațiile nonguvernamentale, corupția, dialogul, alegerile democratice, statul de drept, masele, strada, poporul, publicul, piața liberă, micul între-

²⁰ *Ibidem.*

prinzător, creșterea economică etc. cu derivatele acestora. În perioada comunistă identificăm repere conceptuale integrative politice precum ocupația sovietică, naționalizarea, noua constituție republicană, fascismul, colectivizarea, caracterul anti-democratic, caracterul burghezo-moșieresc, dictatura proletariatului, dușmanul de clasă, epoca de aur, întrecerea socialistă, Marea Adunare Națională, industrializarea, planul cincinal, înaintarea neobosită pe calea propășirii socialismului, societatea multilateral dezvoltată, documentele oficiale (de partid și de stat), partidul-stat, limba de lemn etc. În perioada regalității aveam alte concepte integrative politice specifice: regalitatea, casa regală, monarhia constituțională, Tratatul de la Trianon, Marea Unire, constituția din 1923, regență, partide politice, național-țăranism, liberalism, conservatorism, legionarism, ortodoxism, clasa de mijloc, demagogia, reforme, război mondial, perioada interbelică, Antanta, urbanizarea, dezvoltarea demografică, economică (și industrială), căile ferate, dictatura carlistă, abdicarea etc. În perioada premodernă și modernă timpurie regăsim de asemenea concepte integrative politice specifice: independența, războiul de independență, revoluția pașoptistă, răscoala țăranilor, urban, rural, clase sociale, psihologia națiunilor, națiunea, statul și statalitatea, legile, codurile de legi, prima constituție, unirea lui Cuza, reformele lui Cuza, independența, principatul, Tratatul de la Berlin, Basarabia și altele. Voievodul, principele, apărarea neamului, poporul, boierii, carta de legi, legea pământului, obștea, sfatul țării reprezintă alte concepte integrative politice importante, ceva mai vechi, dar care și-au păstrat – deși poate sub alte denumiri – o continuitate interesantă în universul politic românesc.

În politică, observăm că prezența conceptelor integrative este facilitată și chiar celebrată, fiind sursă de prestigiu pentru actorii politici. Adesea, realitatea ne arată însă că dorința de prestigiu este limita politicianilor care nu merg mai departe și folosesc conceptele integrative adesea prost înțelese sau neînțelese, așa cum s-a dovedit în politica românească prin discuțiile din jurul conceptului de tehnocrație cu ocazia guvernului „tehnocrat” al lui Dacian Cioloș, instaurat în luna noiembrie, 2015.

Simbolurile, conform clasificării lui Ernst Cassirer, sunt în strictă corelație cu funcțiile pe care le îndeplinesc: intelective sau expresive, rezultat al unei funcții expresive a intelectului uman,

Ausdrucksfunktion; raționale (concepțe, simboluri ale înțelepciunii, reflective pe plan rațional) produsul unei funcții raționale *Darstellungsfunktion*, speculative, datorate unei funcții de creare de semnificație, *Bedeutungsfunktion* (simbolurile din această categorie fiind conceptualizate pornind de la latinescul *speculum* ce trimite etimologic la oglindire sau la creație, cu referire la o capacitate specifică a minții umane. Simbolurile sunt un produs al contemplației²¹). În *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale* Ivan Evseev arată: „Simbolul, înrudit genetic și funcțional cu mitul și cu ritualul religios, instituie o lume a imaginarului, adesea infinit mai bogată și mai frumoasă decât lumea contingentului imediat, a ontosului dominat de legile necesității implacabile. Teama de simbol sau anumite rezerve față de el, manifestate în anumite perioade ale istoriei marcate de raționalism exacerbat, de scientism orgolios sau de voluntarism reformist, se explică mai ales prin faptul că simbolul în general, iar cel arhetipal în speță, reprezintă întotdeauna o deschidere spre lumea misterului și a numinosului, aflată dincolo de realitățile palpabile. În configurația marilor simboluri ale omenirii deslușim reflexele de lumină cerească și umbrele imperiului dezordinii, suferinței, întunericii și ale morții.“²² La Jung simbolurile sunt imagini mitologice specific umane – el vorbește chiar despre „simboluri colective“²³ însușite individual atât de profund încât pot popula visele indivizilor. În cheia de interpretare abordată de Jean Chevallier²⁴ observăm o posibilă paralelă între funcțiile conceptelor integrative și cele ale funcțiilor simbolice. În primul rând, rolul conceptelor integrative este „de a pune împreună“ anumite sensuri, orientări

²¹ Cf. Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Symbolic Forms*, traducere în engleză de Ralph Manheim, notă introductivă de Charles W. Hendel, New Haven and London, Yale University Press, 1985.

²² Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Cuvânt înainte, Timișoara, Editura Amarcord, 1994, p. 5.

²³ Carl Gustav Jung, *Psihanaliza fenomenelor religioase* (ediție critică), selecție de texte, introducere și note de Jean Chiriac, București, Editura AROPA, 1998, p. 138.

²⁴ Jean Chevallier și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, traducere de Daniel Nicolescu, Doina Uricariu, Olga Zaicik, Laurențiu Zoicaș, Irina Bojin, Victor-Dinu Vlădulescu, Ileana Cantuniari, Liana Repețeanu, Agnes Davidovici, Sanda Oprescu, Editura Artemis, București, 1994, vol. I, pp. 41, 48.

și teme într-o cultură și într-o epocă anumită, ceea ce se suprapune peste sensul lui *symbollo*. Prin conceptele integrative se realiza o solidarizare, o educare în direcția unei viziuni despre lume specifică epocii. Mai mult, prin acestea se descriau, prezentau și contemplau caracteristicile lumii într-o anumită epocă, ceea ce corespunde funcțiilor simbolice identificate de Ernst Cassirer.

În cheia conferită de Jean Chevalier putem urmări cum fiecare dintre cele nouă funcții ale simbolului (aflate în corelație unele cu celelalte) este îndeplinită și de conceptele integrative, așa cum sunt acestea definite de către Angela Botez, fără a se susține o suprapunere între simboluri și concepte integrative. Această paralelă are rolul de a puncta o serie de funcții deosebit de importante îndeplinite de conceptele integrative, o zonă fertilă de pornire pentru analize viitoare.

În primul rând, la fel ca și simbolul, conceptele integrative navighează timpul și spațiul spiritual uman. Ca și simbolul conceptele integrative reușesc să realizeze o conștientizare într-un mod camuflat a unor conținuturi semantice și afective, în acest sens, îndeplinind funcția de substitut.²⁵ Conceptele integrative nu doar indică anumite aspecte ale existenței și cunoașterii umane, ci produc conștientizarea unui tip de cunoaștere și existență umană prin conținuturile substituite realității.

În legătură cu această funcție de substituție se află o funcție de corelație, pe care J. Chevalier o numește funcție de mediere ca refacere a legăturii dintre elementele dispartate cum ar fi re-corelarea materiei cu spiritul, spre exemplu. Putem vedea aici și o funcție de uniune a elementelor și chiar a semnificațiilor pe care de asemenea o îndeplinesc și conceptele integrative, după cum o arată atât denumirea acestora, cât și definiția lor. Unitatea fundamentală a planurilor ceresc, pământesc și subteran în concepția umană despre lume este evidențiată prin această funcție de unire. J. Chevalier menționează și funcția pedagogică și terapeutică a simbolului prin care oamenii își clarifică lor înșile locul în raport cu planurile existenței, contribuind la constituirea unui consens interior și al unui consens cu Dumnezeu. Conceptele integrative

²⁵ Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, traducere, Editura Artemis, București, 1994, vol. I, p. 41.

nu fac altceva decât să ilustreze locul și rolul omului în lume precum și raportarea omului la divinitate.

Prin funcția de socializare, atât simbolul, cât și conceptele integrative au calitatea de a fi relevante în mod semnificativ, atât în mintea individului, cât și în conștiința grupului social. Ecoul deosebit al acestor conținuturi este dat de calitatea acestora de a descrie lumea în modul cel mai convingător și mai impresionant la un anumit moment dat, fiind interiorizate ca elemente firești și nu ca ceva exterior, rece și „artificial“. În această perspectivă, simbolurile și conceptele integrative sunt însușite ca ceva „viu“ și „natural“.

Valorificând ideile lui C. G. Jung, Chevalier prezintă funcția transcendentă a simbolului care realizează conexiuni ce favorizează depășirea opozițiilor, ameliorarea forțelor antagoniste și chiar corelarea paradoxală a acestora deschizând astfel posibilități nesperate pentru „progresul conștiinței“. Conceptele integrative au un asemenea rol de coagulare a ideilor în conținuturi avansate care denotă progresul epocii. Evoluția culturii, a societății, schimbările de perspectivă și percepție etc. sunt posibile datorită acestei funcții.

În fine, simbolul îndeplinește „funcția de transformator al energiei psihice“ generând regularități și stabilitate. În ceea ce privește conceptele integrative acestea dau seama de echilibrul sau stabilitatea cunoașterii unei epoci, până la criză, sau până se declanșează schimbările de paradigmă;

Miturile: Înțelegerea nereductivă a mitului ca realitate spirituală fundamental umană prezentă atât în domeniile științifice, cât și în politic și politică ar merita o lucrare separată.

Aici vom aduce în prim-plan câteva aspecte remarcabile ale unor contribuții cu rol de reper pentru perspectiva noastră interpretativă. Avem, pe de o parte, o viziune filosofică a mitului ca alegorie (la Platon, spre exemplu) și, pe de alta, o perspectivă a mitului ca istorisire sacră situată într-un timp a-istoric, cu personaje și evenimente extraordinare, fabuloase, la Mircea Eliade²⁶. Pentru Eliade, prin mit se petrece o permanentizare a timpului sacru în timpul istoric, prin camuflare. „Mitul se definește prin

²⁶ Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Univers Enciclopedic, București, 1998, pp. 17-31, 33-49.

modul lui de fi: nu se lasă surprins ca mit decât în măsura în care revelează că ceva s-a manifestat deplin și că această manifestare este în același timp creatoare și exemplară, pentru că ea înțemeiază la fel de bine și o structură a realului și un comportament uman. Un mit povestește întotdeauna că ceva s-a întâmplat realmente, că un eveniment a avut loc în sensul exact al termenului – fie că este vorba de crearea Lumii, de cea mai neînsemnată specie animală sau vegetală sau de o instituție.²⁷ Adevărul mitic al timpului sacru, sau, adevărul mitic are o predominantă dimensiune sacră, stă ascuns în adevărul istoric, în cel social, instituțional și în cel personal. „Urma“ sacrului urmărește omul pe parcursul întregii sale vieți și mai ales în toate eforturile sale de a înțelege lumea.

Victor Kernbach²⁸ abordează noțiunea de mit ca pe un concept multifățetat cu înțelesuri variind de la acela de basm la cel de filosofie a universului, de la invenție epică sau alegorie, la literatură, de la transmiterea memorială a „faptelor protoistorice așa cum s-au condensat empiric în conștiința primordială“ la „narațiunea simbolică a unei morale“, de la statutul de revelație divină la cel de născocire teologică, precum și de la limitarea mitului la mitologia greacă la un demers interpretativ exclusiv psihanalist care vede în mit exclusiv „o expresie generală a inconștientului colectiv“ (Jung). Ca un ecou al ideii de mit camuflat de la Mircea Eliade, V. Kernbach ne conduce prin „labirintul mitologiei“ și ne atenționează asupra rarității miturilor „pure“, ceea ce face mai dificilă definirea mitului, fără a indica imposibilitatea cercetării științifice: pentru Euhemerus mitologia ne amintește eroii defuncți glorificați, pentru Carl Jung este o expresie a „inconștientului colectiv“, ambele fiind expresii ale studiului serios, alături de James George Frazer, care vede în mit expresia unei evoluții spirituale a omenirii pe dimensiuni magice, religioase și științifice, B. Malinowski, definește mitul ca pe o „o carte pragmatică a înțelepciunii primitive“, Claude Levi-Strauss, evidențiază mitologia ca pe un cod orientativ pentru „gândirea sălbatică“ în construirea modelelor despre lumi. Central rămâne și pentru V. Kernbach

²⁷ *Ibidem*, p. 10.

²⁸ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie*, ed. a III-a, București, Editura Albatros, 1995.

Mircea Eliade: acesta este cel dintâi care a subliniat caracterul de realitate culturală complexă a mitului ca revelator de modele exemplare ale universului uman.

Opera lui Mircea Eliade reprezintă, de asemenea, un pilon central pentru investigația miturilor și mitologiilor politice la Raoul Girardet²⁹. În acest demers, Girardet identifică importanța imaginarului politic revelator al dimensiunii colective a sistemelor de gândire și al unei anume raportări de tip mitic la destinul cetățitorilor și la organizarea acestora și al dimensiunii atemporale și onirice a raportării la lume. Mitul reprezintă un reper în câmpul „istoricului mentalităților și sensibilității politice“, un „puseu“ în „efervescenta onirică“ a imaginarului mitologic (și politic), așa cum se exprimă gânditorul. Girardet recunoaște imaginarului politic locul și rolul său, fără a recomanda o subordonare a analizei politice, investigației mitologice, mai ales că mitul nu poate fi examinat doar eminentamente obiectiv, fiind „înțeleș“ [subl.ns.] numai dacă este „intens trăit“. Totodată, în contextul sublinierii polimorfismului mitului, Girardet se oprește la trei mituri fundamentale relevante pentru interpretarea fenomenelor politice: mitul conspirației, mitul vârstei de aur și mitul unității. Mitul conspirației este un demers de a da un „chip“ răului (autorul pornește tocmai pentru a evidenția acest aspect de la manifestări ale complotului evreiesc, iezuit și masonic în conștiința publică) și capătă un rol „psihologic și social care se aseamănă cu cel al exorcismului“³⁰. Mitologia se evidențiază astfel ca revelator, ca o „grilă interpretativă“ prin care se pot clarifica evenimentele „istorice“ cele mai complexe și mai înspăimântătoare. Personificarea răului salvează victima de incomprehensibil.³¹ În conspirația interpretată simbolic, ordinea Celuilalt este o amenințare fiindcă prețuim siguranța, propria ordine și ordinea *noastră*, în general, solidaritatea și comunitatea realizate în jurul acestei ordini și inteligibilitatea Răului înțeleș ca „simplă și exactă inversiune a Binelui“³². Mitul Salvatorului revalorifică simbolul reprezentat

²⁹ Raoul Girardet, *Mituri și mitologii politice*, traducere de Daniel Dimitriu, prefată de Gabriela Adameșteanu, Iași, Editura Institutul European, 1997.

³⁰ *Ibidem*, p. 40.

³¹ *Ibidem*, p. 41.

³² *Ibidem*, p. 46.

de erou, totodată aventurier și restaurator al legalității, ca factor de mediere și coagulare socială. „A recunoaște autoritatea sa și a te regăsi în ea înseamnă deopotrivă a te regăsi pe tine însuși și a-i regăsi pe Ceilalți. [...] Grație Salvatorului și prin el, unii oameni împărtășesc aceleași emoții, aceeași fervoare, aceeași speranță. Sunt, de asemenea, aceleași apeluri, aceleași cuvinte de ordine, aceleași referințe și aceleași certitudini. În jurul său, prin supunere, devoțiune sau entuziasm se restructurează viața colectivă, sunt refăcute fidelitățile, este restabilită comunicarea afectivă, se consolidează o nouă rețea socială.”³³

Mitul vârstei de aur reactivează imaginile unui trecut legendar, care reîncarcă de speranță prezentul și viitorul în lumina viziunilor sale și astfel răspândește un suflu nou al Binelui „reîntremat” în proiectele și contextele vlăguite ale prezentului unde „ordinea socială nu mai spune nimic nici imaginației, nici inimii”³⁴. Universul cotidian decepționant și cenușiu este chiar periculos: deși nu aduce în mod automat cortegiile de făclii din Nürembergul nazist, aduce după sine o nerăbdare ce tinde să slăbească întrucâtva corelația dintre inteligența creatoare și conținutul etic și moral al umanului.

În lucrarea *Fenomenul reprezentărilor sociale*³⁵ Moscovici abordează co-relaționarea dintre reprezentări sociale și structurări lingvistico-mitologice, care apare ca o relaționare verificabilă în numeroase contexte sociale, precum și în contextele conceptuale, ale gândirii, ale percepției, ale raportării la lume și viață, la semeni și la ceea ce se desemnează a fi „ceilalți” în societate și politică, precum și în contextele reconstrucției și imaginării unor situații, fenomene, lumi etc.

Structurările lingvistico-mitologice influențează acele structuri care dau profilul conștiinței individuale, dar și pe acela al conștiinței comune, sociale, al conștiinței vremurilor etc. Complexitatea limbajului și a construcțiilor mitice se asociază cu o complexitate a reprezentărilor sociale, iar simplitatea limbajului și schematismul acestor construcții se corelează cu simplitatea reprezentărilor sociale. De asemenea, experiența de viață mai bogată

³³ *Ibidem*, p. 74.

³⁴ *Ibidem*, p. 151.

³⁵ S. Moscovici, *op. cit.*

(și diversă) generează constituirea unor structuri mitice și sociale mai complexe, la rândul lor, cu rol constructiv (Jean Piaget).

Reacțiile și acțiunile individuale sunt în aceeași măsură relaționate cu modalitatea de gândire, cu reprezentările sociale și, mai profund, cu fundamentul lingvistic, mitologic, tradițional a ceea ce se construiește și desemnează drept realitate. În acest sens putem spune că orice situație, oricât de pragmatică, este cu necesitate, întotdeauna, cel puțin parțial și o situație în lumea valorilor. Și tot în această perspectivă, lumea este întotdeauna, deși pe jumătate fizică, pe jumătate imaginară.³⁶

Această idee apare și la Ernst Cassirer, care înțelege prin simbol „o energie a minții, prin care conținutul mental de semnificație este corelat cu un semn concret, senzorial”³⁷, la care aderă, iar prin „formele simbolice”, înțelege relații între simboluri, fie domenii predilecte pentru simboluri – mitul, religia, arta, limba, știința –, fie categorii ale gândirii (spațiul, timpul, eternitatea, densitatea, volumul, etc.). „Faptul că nu există niciun conținut al conștiinței care să nu fie format și aranjat de o anumită manieră, după anumite relații, dovedește că procesul percepției nu trebuie separat de acela al gândirii. Tocmai prin acte elementare de gândire este prins un conținut particular, ca participant la o anumită ordine și este ca urmare mai întâi fixat în sine.”³⁸ Astfel, mitul este o

³⁶ Serge Moscovici, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, traducere în limba română de Oana Popârda, selecția textelor și postfață de Adrian Neculau, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 13.

³⁷ E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 175. Apud Claudiu Baciu „The Meaning of Political Myth in Ernst Cassirer”, *Cogito*, nr. 2, text disponibil la http://cogito.ucdc.ro/nr_2/6%20-%20Claudiu%20Baciu%20-%20THE%20MEANING%20OF%20POLITICAL%20MYTH%20IN%20ERNST%20CASSIRER.pdf, accesat la 10 decembrie 2015. Într-o abordare interpretativă a cărții lui Alexandru Boboc, *Filosofie și Cultură. Reevaluare și reconstrucție modernă în filosofie – de la Nietzsche la Heidegger*, București, Editura Academiei Române, 2013, Cristian-Ion Popa arată „Cu Ernst Cassirer (1874-1945), «ideea critică» de sorginte kantiană se dezvoltă în direcția elaborării unei filosofii a culturii ca disciplină autonomă, făcând din «simbol» conceptul său fundamental.” Vezi „Revista de Științe Politice și Relații Internaționale”, vol. XII, 1, pp. 61-69, București, 2015.

³⁸ E. Cassirer, *Substance and Function and Einstein's theory of relativity*, Chicago-London, The Open Court Publishing Company, 1923, p. 341.

formă simbolică al cărei conținut nu poate fi redus nici la limbaj și nici la una sau alta dintre facultățile spiritului uman, fiind imagini ale lumii sau despre lume. Formele simbolice evoluează, pornind de la un stadiu mimetic, la un stadiu analogic și apoi, alegoric.

Interesat de conținutul de adevăr al mitului și nu de mit ca distorsiune, Ernst Cassirer elaborează o filosofie a mitului³⁹, evidențiind modul în care emoțiile despre lume se transformă în imagini (într-un tip aparte de obiectivizare), într-un proces spiritual activ, de mirare, de reprezentare a ceea ce este excepțional (*mana*) pentru omul primitiv.⁴⁰ Excepționalitatea aceasta, care poate fi de natură religioasă, politică etc., generează emoții obiectivate și o ordine de fundamentare în raport cu care se desfășoară procesele de semnificare.⁴¹

Constituit în viziunea lui E. Cassirer ca un fel de dimensiune paralelă rațiunii, mitul oferă un alt tip de explicație a lumii, emoțională, care nu redă realitatea însăși, ci reprezentări ale minții, ale conștiinței umane, de tip mitico-religios. Reprezentarea excepționalității nu rămâne la acest stadiu, ci devine din ce în ce mai bogată, mai sofisticată, dar și mai bine precizată. În contextul mitului statului, dimensiunea istorică, face astfel încât să se contureze individul uman ca individ social, a cărui existență autentică, specifică, nu se poate petrece decât în societate. Pentru Lucian Blaga „mitul este o creație a omului în relație cu coordonatele sale, specific și pe de-a-ntregul uman, care emerge în ordinea existenței umane.”⁴² Ordinea existenței umane include de asemenea socialitatea omului, dar și natura creativă a omului, caracterizată de apetența pentru antinomii și noi orizonturi, transcendente în raport cu zona pragmaticului concret.

În mod similar, Cassirer arată: „Când omul a devenit pentru prima dată informat despre problema timpului, (...) el a putut afla doar

³⁹ E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven and London, Yale University Press, 1974, p. 296 și p. 4.

⁴⁰ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 99. Apud Claudiu Baciș, *op. cit.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Lucian Blaga, *Trilogia Culturii*, București, Ed. Minerva, 1985, p. 331.

o origine mitică, nu una istorică. Pentru a înțelege lumea – atât lumea fizică, cât și lumea socială – el a trebuit s-o proiecteze asupra trecutului mitic. În mit găsim primele încercări (...) de a oferi o cosmologie și o genealogie a zeilor și oamenilor. Dar această cosmologie și genealogie nu înseamnă o distincție în sensul propriu al cuvântului. Trecutul, prezentul și viitorul sunt încă legate la un loc; ele formează o unitate nediferențiată și un întreg nediscriminat. Timpul mitic nu are nicio structură clară; el este încă un «timp etern». Din punctul de vedere al conștiinței mitice, trecutul nu s-a sfârșit niciodată; el este mereu aici și acum. Când omul începe să descâlcească țesătura complexă a imaginației mitice, el se simte transportat într-o lume nouă; el începe să formeze un concept nou al adevărului.⁴³

Gândirea politică apare la Cassirer ca un proces de raționalizare graduală care a început în Grecia Antică și a explicat viața socială și politică eliminând treptat explicațiile emoționale, precum și pe cele bazate pe intervenția divină, proces situat mereu într-o relație de raportare critică la mit sau de valorificare a mitului. După Cassirer, Socrate urmărea să descopere adevărurile despre ființa umană, pentru că nu se poate spune nimic despre mituri, până când nu cunoaștem omul. Prezentarea evoluției istorice a conceptului de stat oferă posibilitatea reală de a aprecia creșterea în complexitate a reprezentărilor despre stat și prevalența graduală a reprezentărilor raționale în detrimentul celor religioase. Incursiunea în filosofia politică evidențiază victoriile gândirii raționale asupra gândirii mitice.⁴⁴

Din această perspectivă Cassirer arată că Platon propunea o sistematizare și clasificare a gândirii politice, relaționând sufletul individual și organizarea statului într-o concepție ce nu lăsa prea mult loc pentru mit în construcția republicii ideale, unde anumite forme ideale sunt păstrate ca repere pentru a realiza statul: o construcție politică pe atât de reușită, pe cât este mai aproape de formele ideale ale ideilor eterne. În această construcție își face pentru prima dată apariția sfera politică și importanța acesteia stă în corelație

⁴³ E. Cassirer, *Eseu despre om*, trad. de Constantin Cosman, București, Ed. Humanitas, 1994, pp. 240-241.

⁴⁴ E. Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven and London, Yale University Press, 1974, passim.

cu etica, responsabilitatea și dezvoltarea armonioasă a individului și cetății ca unic traseu spre Bine. Doar ideea de Dumnezeu putea fi valorificată în construirea republicii ideale și armonioase. Politica apare ca artă a unificării și organizării acțiunilor umane în vederea unui scop comun.⁴⁵ Sofiștii puneau accentul pe dimensiunea alegorică a mitului. Pentru Socrate, cunoașterea despre om poate fi un temei al cunoașterii mitului. Gândirea politică medievală subordona raționamentul forței inspirației divine, contemplând lucrurile eterne, recunoscând pe deplin doar valoarea religiei și credinței, nu valoarea raționamentului și trecând la o viziune despre divinitate ca persoană. Scolasticii și Toma d'Aquino introduc o separație între modelul ideal de stat și cel politic, orientat după cel ideal, dar organizat rațional, acțiunea politică organizată rațional fiind o expresie a libertății omului, în timp ce Augustin vorbea despre un sens al istoriei care poate fi conștientizat.⁴⁶

Apariția ideii de rațiune politică organizată rațional reprezintă o linie de demarcație care anunță începuturile științei politice, acțiunea politică în calitate de tehnică sau meșteșug la Machiavelli și raționalismul și realismul său în problemele de stat, precum și începuturile Renașterii care s-a dezvoltat într-o direcție diferită de cea machiavelliană. Odată cu Machiavelli, politica este circumscrisă fenomenului puterii și fundamentată pe un temei separat de cel religios. Singura ontologie ce poate fi descrisă din punct de vedere socio-politic este secularizarea. Cassirer observă că în paralel cu Galilei și revoluția sa științifică fac posibil să se vorbească despre o știință a politicii ca urmare a tendinței de epurare a elementelor mitice și teologice datorate raportării la politică. Astfel se pregătea terenul pentru realism (Machiavelli), dar și pentru revigorarea idelurilor stoice de tip umanist în contextul nou al nașterii filosofiei politice moderne și a contractului social (Th. Hobbes și ceilalți contractualiști). Concepția despre stat se bazează pe concepția despre contractul social, un concept cheie al filosofiei politice moderne, numai că interesul pentru realitățile politice lasă pe un plan secund interesul pentru teoria politică. Cassirer observă în corelație cu ideea de mai sus și faptul că secolul

⁴⁵ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁶ *Ibidem*, *passim*.

al XVIII-lea aduce prin opera lui Kant ideea de rațiune practică preeminentă față de rațiunea teoretică.⁴⁷

Sucesiunea epocilor aduce un dans în doi pași, înainte și înapoi, în ceea ce privește înțelegerea mitului, îndepărtarea la mit a umanității și apropierea de raționalitate, un dans ce aduce în prim-plan când mitul, când rațiunea. Fie concepția rațională pune în penumbră elemente mitico-religioase, fie concepția mitică umbrește elementele raționale, oricum nici unele nici altele nu dispar pe de-a-ntregul, deoarece sunt dimensiuni fundamentale ale conceptualizării omenești. În momente speciale, de criză, când logica aceea specifică vremurilor pare epuizată, mitul reapare. Dacă Iluminismul considera mitul un tip de superstiție, Romanticismul îl aprecia în mod superior, ca produs principal al culturii omenești, ca expresie a spiritului universal ca totalitate, într-un context mai larg de valorificare a poeziei, a idealismului și a magiei, fundament pentru un tip de totalitarism de tip cultural, nu politic, spune Cassirer. Novalis, Schelling, Carlyle, Goethe aduc gradual noi contribuții la Romanticism. Accentul plasat pe metafizică se deplasează spre acțiune la Carlyle și Goethe, ceea ce influențează și profilul eroului, înțeles ca instrument al voinței divine sau chiar ca întrupare a lui Dumnezeu, deschizând calea către un sentiment religios care infiltrază profund lumea seculară sub toate aspectele, inclusiv în ceea ce privește cultul eroilor. În secolul al XIX-lea, la Gobineau, locul eroului este luat de rasă. Acest cult al rasei devine unică expresie (*substance*) a valorii, conducând la cultul rasei. Rasa este astfel o realitate metafizică totalitară deoarece este anterioară și mai importantă decât indivizii implicați în stat. Rațiunea hegeliană – spirit universal, manifestare a Ideii – este mai mult decât capacitatea umană de a gândi, cum era la Kant, fiind de asemenea totalitară, în sensul de valoare supremă, metafizică, exprimată în toate: căci rațiunea astfel înțeleasă se manifestă istoric și organizează lumea. Spiritul universal, ideea, este o realitate anterioară indivizilor sau contractului social, care au totuși la Hegel importanță prin rolul lor de a da concretețe statului ca instrumente ale istoriei.

„Cerința pentru raționalitate“, spune Cassirer, este întrețesută cu „impulsurile iraționale“ situate la temelia manifestărilor umane,

⁴⁷ *Ibidem*, passim.

extrem de sofisticate, care solicită existența unor „rațiuni“ ale credinței și a unei „teorii“ de justificare a crezurilor, care doar împreună pot face posibilă acțiunea (ceea ce este cu deosebire interesant în cazul acțiunii politice). Anumite „dorințe colective“ depășesc sfera rațională și merg către sfera mitică unde generează produse, miturile politice, necesare ca răspuns, bazate pe o cunoaștere care induce manipularea realității pentru satisfacerea dorințelor și emoțiilor colective, dar nu în mod spontan, ci ca produse artificiale.⁴⁸

Ca urmare, putem interpreta perspectiva lui Cassirer în sensul că tehnica politică machiavelliană devine la începutul secolului al XX-lea o tehnică de creare de mituri, un meșteșug al mitului, care este împlânzit în vremuri echilibrate și erupe în timpuri de criză, ca formă simbolică periculoasă ce anihilează libertatea umană de gândire prin anularea distanței contemplativ-meditative dintre obiect și subiect. În acest sens, statul totalitar ca realitate mitică se suprapune peste realitatea individuală, care este anulată odată cu realitatea acțiunii politice individuale și a libertății individuale. În această perspectivă, statul totalitar ca realitate mitică de acest tip rămâne un pericol despre care nu putem spune că a fost depășit, depersonalizarea cetățenilor fiind posibilă prin astfel de tehnici mitice, parțial sau total, în funcție de condițiile configurate. *Machtstaat* a fost interpretat și de alți autori, spre exemplu, Hermann Heller sau Karl Löwith.⁴⁹ H. Heller propune conceptul de „denaturare fictivă a politicii“, iar Karl Löwith pe acela de „ideologie a facticității“ pentru a interpreta tehnicile de legitimare în scop de manipulare a unor poziții, acțiuni, ierarhii și realități politice în teoretizări ample care prezintă un extremism fără precedent teoriile politice, rolul adevărului în politică fiind suspendat, iar rolul analizei factuale depreciat în mod manipulator.⁵⁰

Mircea Eliade consideră că mitul este extrem de important pentru că arată ceea ce s-a petrecut la origine, cum anume și-a

⁴⁸ *Ibidem*, p. 282 sqq.

⁴⁹ Apud Jeffrey Andrew Barash, „Political Mythologies of the Twentieth Century in the Perspective of Hermann Heller, Ernst Cassirer, and Karl Löwith“, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [online], 6, 2000 postat la 07 iulie 2008, consultat la 13 ianuarie 2016. URL: <http://bcfrj.revues.org/2882>.

⁵⁰ *Ibidem*.

făcut apariția o anumită realitate.⁵¹ Filosoful arată exemplaritatea mitului, calitatea acestuia de povestire originară, funcțiile explicative ale mitului, centralitatea sacrului în raportarea mitică a omului la lume, dar și modul în care mitul și sacrul se „camuflează” în existența umană. El arată că „omul profan este rezultatul unei desacralizări a existenței umane”. Religiozitatea și semnificația transumană rămân cumva ca accesorii ale omului areligios în pofida încercărilor de a se detașa de trecut și de orice semnificație religioasă. „Omul modern, care se simte și se pretinde areligios, dispune încă de o întreagă mitologie ascunsă și de numeroase ritualisme degradate. Petrecerile care însoțesc Anul Nou sau mutarea într-o casă nouă prezintă, sub formă laicizată, structura unui ritual de înnoire. Același fenomen se poate constata cu prilejul serbărilor și petrecerilor care însoțesc căsătoria sau nașterea unui copil, obținerea unui loc nou de muncă, o promovare socială etc. (...) Cinematograful, adevărată «fabrică de vise», preia și folosește nenumărate motive mitice: lupta dintre Erou și Monstru, înfruntările și încercările inițiatice, figurile și imaginile exemplare («Fata», «Eroul», peisajul paradiziac, „Infernul” etc.). Până și lectura are o funcție mitologică, nu numai pentru că înlocuiește rostirea miturilor în societățile arhaice și literatura orală, care se mai păstrează în comunitățile rurale din Europa, ci mai ales pentru că lectura îi permite omului modern o «ieșire din Timp», asemănătoare cu cea înlesnită de mituri. Fie că-și «omoară» timpul cu un roman polițist ori pătrunde în universul temporal străin pe care-l reprezintă orice roman, omul modern este proiectat, prin lectură, în afara duratei sale personale și integrat altor ritmuri, trăind într-o altă «istorie».”⁵² În consecință, arată Eliade, eliberarea de teologii și mitologii, aduce după sine prinderea într-un hățiș magico-religios, deformat și caricaturizat, populat de „forme hibride de magie trivială și de religiozitate de fațadă”. Eliade spune: „Nu facem câtuși de puțin aluzie la numeroasele mișcări politice și profetisme sociale, a căror structură mitologică este ușor de ghicit, ca să nu mai vorbim de fanatismul religios. Ajunge să dăm un singur exemplu, amintind structura mitologică a comunismului și sensul său eshatologic. Marx preia și prelungește

⁵¹ M. Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 26.

⁵² *Ibidem*, p. 27.

unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatico-mediteraneene, și anume rolul izbăvitor al celui Drept («alesul», «unsul», «neîntinatul», «trimisul»; în zilele noastre, proletariatul), ale cărui suferințe sunt chemate să schimbe statutul ontologic al lumii. Societatea fără clase despre care vorbea Marx și dispariția tensiunilor istorice își găsesc de fapt precedentul în mitul Vârstei de Aur, cu care ar începe și s-ar sfârși Istoria, după numeroase tradiții. Marx a îmbogățit acest mit străvechi cu o întreagă ideologie mesianică iudeo-creștină: pe de o parte, rolul profetic și funcția soteriologică pe care i le recunoaște proletariatului; pe de altă parte, lupta finală dintre Bine și Rău, care ar putea fi asemuită fără greutate cu înfruntarea apocaliptică dintre Cristos și Anticrist, urmată de izbânda hotărâtoare a celui dintâi. Nu este deloc lipsit de importanță faptul că Marx preia speranța eshatologică iudeo-creștină într-un sfârșit absolut al Istoriei, ceea ce îl deosebește de alți filosofi istoriciști (de pildă, Croce și Ortega y Gasset), pentru care tensiunile Istoriei sunt consubstanțiale condiției umane și nu pot fi niciodată abolite în întregime. (...) Nudismul sau mișcările pentru libertatea sexuală absolută se bazează de pildă pe ideologii în care se pot desluși urmele «nostalgiei Paradisului», dorința de întoarcere la starea edenică de dinaintea căderii, când nu exista păcat și nici ruptură între plăcerile cărnii și conștiință.⁵³ Eliade surprinde nucleul mitic al filosofiei marxiste, acela al vârstei de aur la care se poate ajunge prin etape succesive descrise de mitul salvatorului, care explică rolul profetic și soteriologic al proletariatului. Etapele parcurse și greutățile depășite reprezintă un fel de inițiere pentru atingerea unei societăți a responsabilității și valorilor muncii, care nu fac decât să camufleze valori spirituale perene ale omului.

Raoul Girardet abordează mitul politic într-un mod destul de asemănător cu perspectivele lui Mircea Eliade și Ernst Cassirer, în contextul imaginarului politic, evidențiind trei paliere analitice: 1. funcția explicativă; 2. forța de mobilizare; 3. conținutul unui orizont utopic, oniric, al reveriei, detașat de realitate. Autorul precizează: „Pentru antropologii și istoricii sacralului, mitul trebuie cunoscut ca narațiune: o narațiune care se referă la trecut [...], dar care păstrează în prezent o valoare eminentemente explicativă în

⁵³ *Ibidem*, pp. 63-64.

măsura în care clarifică și justifică anumite peripeții ale destinului uman sau anumite forme de organizare socială. [...] Pentru alții în schimb, noțiunea de mit rămâne confundată cu cea a mistificării, iluziei, fanteziei sau camuflajului: mitul alterează datele observației experimentale și contrazice regulile raționamentului logic; acesta se interpune ca un ecran între adevărul faptelor și exigențele de cunoaștere. În fine, pentru alții, cum sunt interpreții lui Georges Sorel și ai lucrării *Réflexions sur la violence*, mitul este în mod esențial înțeles în funcția sa de animare creatoare: «un ansamblu legat de imagini motrice», după formula propusă de însuși Sorel, acesta este apel la mișcare, incitare la acțiune și apare în cele din urmă ca un stimulator al unor energii de o forță excepțională⁵⁴. Violența imaginilor care reprezintă „rănilor” individuale sau sociale se traduce în violență de limbaj politic, căruia imaginile de acest tip îi devin motoare, iar „magicienii” unui astfel de limbaj sunt lesne deturnați înspre discursul xenofobic, „discursul urii” și demonizare prin discurs.

H. D. Lasswell interpretează mitul politic ca justificare a locației puterii și ca „generator” al ideologiei unui grup, mai ales, a elitei conducătoare. De aceea, „atunci când sunt atacate fundamentarea autorității în guvern și fundamentul distribuției valorii în societate (se observă că) predomină «mitul utopic» în raport cu ideologia (dominantă)”.⁵⁵ Apelul la mit în situații dificile evidențiază nucleul mitic al puterii politice, recursul la o instanță necritică și întrucâtva intangibilă, ultima redută a puterii în fața oricărui atac. Sintagma „mit utopic” are rolul de a sublinia caracteristica reprezentată de lipsa de concretețe a mitului și a utopiei care se răsfrâng asupra puterii camuflând-o, protectiv, în fața atacurilor critice. De asemenea, alăturarea aceasta de termeni, „mit”

⁵⁴ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, 1986, p. 13. Pentru aspecte sensibil asemănătoare vezi și R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957, A. Sauvy, *Mythologies de notre temps*, Paris, Payot, 1965, R. Ruyer, *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

⁵⁵ Harold D. Lasswell, Leites N. and associates, *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, Massachusetts, MIT Press, 1968, p. 14, cf. Anișoara Mitrea, *Verbozitate și comunicare politică. H. D. Lasswell în Volum omagial Stelian Neagoe*, Editura Institutului de Teorie Socială al Academiei Române, 2004, pp. 95-115. În cele ce urmează se valorifică unele idei din această contribuție.

și „utopic“, subliniază la modul cel mai accentuat idealitatea inclusă în forma simbolică reprezentată de mit. În același timp, prin toate aceste aspecte menționate, acest concept de „mit utopic“ prezintă o deosebită flexibilitate. H. Lasswell arată că „mitul utopic“ – am spune, în corelație cu perspectiva lui Mircea Eliade, „mitul vârstei de aur“ – poate fi adesea și revoluționar, propunând o explicație pentru reconstrucția întregii lumi, căreia îi asociază o imagine exemplară, cu rol de mobilizare în direcția unor schimbări dramatice în ordinea socială. Lasswell, ca și MacIver sau Kaplan, consideră mitul un termen neutru, cuprinzând credințele valorice și noțiunile pe care oamenii le dețin dincolo de referințele la adevăr și fals. Lasswell și Kaplan caracterizează „simbolurile în termenii funcționării lor, nu direct prin proprietățile de care dispun“. ⁵⁶ Acești autori au și meritul de a fi studiat, ca operă de pionierat, conexiunile dintre ideologie, mit politic și stabilitatea socială. „*Ideologia* este un mit politic ce funcționează pentru a menține structura socială: *utopia* e menită să o înlocuiască“ ⁵⁷ considerație prin care perspectiva lui Lasswell se aseamănă cu cea a lui Mannheim. Lasswell și Kaplan folosesc termenul „ideologie“ într-un sens politicizat, adică pentru a denota „orice corp politic în care formele predominante ale puterii sunt cele care se bazează pe manipularea simbolurilor“ ⁵⁸

Politica poate fi investigată din această perspectivă prin intermediul identificărilor, cererilor și așteptărilor actorilor politici și deci prin imagini, ca mituri, simboluri și reprezentări cheie exprimate prin limbaj și implicate prin și în acțiunea politică. Doctrina politică este pentru Lasswell mai mult decât o filosofie politică și un set adiacent de reguli de acțiune politică, fiind o sumă de așteptări și cerințe privind relațiile și practicile (în special rituurile) de putere din societate.

Imaginea politică este o stare de ansamblu a unei categorii sau a unei realități politice, dar și o sursă de ordine și ordonare a viziunii sociale despre lume, o ordine de tip simbolic și nu neapărat de tip rațional, dar care include întotdeauna, justificări și raționa-

⁵⁶ Harold D. Lasswell, J. Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, New Haven, Yale University Press, 1950, pp. 116-117.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 118.

⁵⁸ Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, prefață de Dan Pavel, Iași, Polirom, 1999, pp. 438-439.

mente, într-un anumit sens mai larg legitimizează, susținând în mod implicit enunțuri, revendicări și etichetări despre ce este bine și drept, punând în perspectivă credințe de bază împărtășite social, fundamentale, explicative despre lume și viață, poziționări sociale, lideri dezirabili etc. Aceasta îndeplinește funcții specifice de explicare sau justificare, mobilizare, afirmare sau sacralizare a unor concepte politice.

Astfel, imaginea politică este un tip aparte de imagine, fiind mai mult decât o simplă reprezentare socio-politică: un simbol complex, o marcă substanțială, clară, coerentă, a unei persoane sau a unui proiect politic etc. Reprezentarea socio-politică care dezvoltă componente simbolice și mitice ce susțin perspective sau demersuri ideologice și propagandistice concrete devine imagine politică. Aceasta îndeplinește un rol educativ aparte în societate, chiar și atunci când este antrenată în jocul electoral, derulând propriul proces de socializare prin semnificații ce preced limbajul.

Reprezentarea socio-politică și imaginea politică sunt pluridimensionale, acționând în mod privilegiat, de la caz la caz, în manifestările sale una sau alta dintre dimensiunile componente sau combinații ale acestora: dimensiunea simbolică, dimensiunea iconică, dimensiunea mitică, dimensiunea patriotică (sau naționalistă, sau xenofobă etc.), dimensiunea ideologică (ce generează concepte integrative, de tipul celor discutate mai sus) corelată cu dimensiunea socială (ce generează reprezentări sociale specifice în corelație cu dimensiunea simbolică și cea mitică), dimensiunea ontologică, dimensiunea axiologică.

* * *

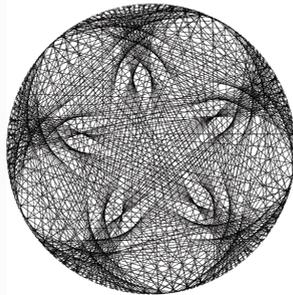
Clasificarea de mai sus punctează aspectele principale, dar nu își propune să epuizeze aspectele abordate și ține cont de o imagologie socio-politică ce interpretează din punct de vedere filosofic, social, antropologic și politic comunicarea prin imagini cristalizate în mentalul individual și colectiv prin procesul socializării, în relație cu un orizont interpretativ axiologic general-uman, dincolo de evenimentele concrete și de „filtrul” specific epocii, ceea ce justifică dimensiunea filosofică a acestui studiu. Pleiada de categorii nu suportă delimitări excesiv de ferme. Putem observa cu ușurință semnificativele inter-conexiuni între categoriile identificate, conexiuni care, în sine, aduc un plus de semnificație subiectului.

Așadar imaginea socio-politică nu trebuie discutată exclusiv în termeni de reprezentări sociale, de matrici culturale și conștiințe colective, ci în termeni axiologici, valorile fiind miezul care conferă „detenta“ și anvergura, precum și semnificația imediată a unei imagini de forță.

Socializarea individuală și de grup se realizează și în ceea ce privește aspectul imaginii, prin socializare sintetizându-se astfel de imagini arhetipale, imagini familiale, imagini proprii, precum și imagini preluate, de la ceilalți – părinți, educatori, profesori, preoți, rude, prieteni etc. Învățăm lumea și învățăm să ne integrăm în lumea ierarhizată printr-un fel de suită de „instantanee“ de natură imagistică, toate cu atribute mitico-simbolico-arhetipalo-stereotipe pe care le mai nuanțăm sau nu pe parcurs, după educație, tip uman, caracter etc. Acestea sunt numitorul comun pe care mizează actorii politici și care creează premisele potențialei înțelegeri interumane și țesătura societății, precum și premisele solidarității în plan socio-politic.

Imaginile politice, prin dimensiunea lor ideologică, explicativă a lumii și vieții, exercită o fascinație deosebită oferind un confort psihologic și (psiho)social, o senzație de apropiere familiară. De această caracteristică este legată și percepția de explicație instantanee a lumii și vieții pe care o propagă.

Imaginile politice sunt simbolice și axiologice: „ape“ în care se reflectă marile valori ale umanității și care „fluidizează“ perspectiva asupra marilor valori. Acestea sunt o promisiune de întărire a transcendenței printr-o revalorificare a umanității cotidiene.



*II. 1. Filosofia formelor ideale,
simbolice și politice
Sau
Imaginea ca formă și conținut*

Filosofia ne oferă o cheie spre înțelegerea formelor ideale ca îngemănare de cunoaștere și bine, care nu poate decât să fie însoțită de o realizare estetică pe măsură și, odată cu aceasta, o cheie spre înțelegerea imaginii, în general, sau în cotidian, în cheia îndepărtării de forma ideală, de acea formă care își păstrează încărcătura ideatică, adică valorică, deplină. Omul simte necesitatea de a asocia existenței sale o dimensiune obiectivă, aceea a formelor ideale, sau a formelor simbolice, sau a reperelor perfecte, stabilindu-i astfel existenței umane atât semnificația, cât și ordinea. Filosofia politică ne oferă concepte, imagini mentale-reper, de asemenea, îngemănări de cunoaștere și bine, care merg în direcția contextualizării, completării sau a corectării prejudecăților, intuițiilor, opiniilor sau părerilor și impresiilor comune.

În acest sens, ne referim mai întâi la Platon. Constantin Noica surprindea esența unei interpretări corecte prin profunzime a *Republicii* lui Platon: importanța crucială a realizării republicii interioare.¹ Interpretarea este firească în contextul ideilor platoniciene despre formele eterne. În filosofia lui Platon, în perspectiva interpretării lui Constantin Noica, ceea ce experimentăm noi în decursul vieții sunt reprezentări imperfecte, un soi de copii ale formelor eterne, ideale. Chiar interpretările date operei sale au urmat

¹ Constantin Noica, „Prefață“ la Platon, *Republica*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

*II. 1. Filosofia formelor ideale,
simbolice și politice*
Sau
Imaginea ca formă și conținut

Filosofia ne oferă o cheie spre înțelegerea formelor ideale ca îngemănare de cunoaștere și bine, care nu poate decât să fie însoțită de o realizare estetică pe măsură și, odată cu aceasta, o cheie spre înțelegerea imaginii, în general, sau în cotidian, în cheia îndepărtării de forma ideală, de acea formă care își păstrează încărcătura ideatică, adică valorică, deplină. Omul simte necesitatea de a asocia existenței sale o dimensiune obiectivă, aceea a formelor ideale, sau a formelor simbolice, sau a reperelor perfecte, stabilindu-i astfel existenței umane atât semnificația, cât și ordinea. Filosofia politică ne oferă concepte, imagini mentale-reper, de asemenea, îngemănări de cunoaștere și bine, care merg în direcția contextualizării, completării sau a corectării prejudecăților, intuițiilor, opiniilor sau părerilor și impresiilor comune.

În acest sens, ne referim mai întâi la Platon. Constantin Noica surprindea esența unei interpretări corecte prin profunzime a *Republicii* lui Platon: importanța crucială a realizării republicii interioare.¹ Interpretarea este firească în contextul ideilor platoniciene despre formele eterne. În filosofia lui Platon, în perspectiva interpretării lui Constantin Noica, ceea ce experimentăm noi în decursul vieții sunt reprezentări imperfecte, un soi de copii ale formelor eterne, ideale. Chiar interpretările date operei sale au urmat

¹ Constantin Noica, „Prefață“ la Platon, *Republica*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

acest fenomen de diluare, deteriorare, deformare a ideilor. Pe de o parte, tot ceea ce există este un ecou imperfect al unui model ideal, dar, pe de altă parte, este posibil ca prin înțelegerea aprofundată a modelului ideal să ni-l însușim și să ne apropiem mult de acest model ideal, fie ca ființe, fie ca lucruri, fie ca polis.

Polisul nu trebuie să fie un stup de albine, dar îl putem aprecia în comparație cu un polis *ca* un stup de albine, o imagine cu rol de reper: organizat, funcțional, persistent în timp, eficient și plăcut din punct de vedere estetic. Omul însuși, construind în sinele său² republica interioară, se raportează la o imagine reper: nu situează individul pe un plan inferior insectelor, ci actualizează pentru sine și în sine, o aspirație (venită tocmai din sinea sa) exprimată de o formă ideală care combină organizarea, eficiența, fiabilitatea, funcționalitatea și calitatea estetică, situându-se astfel la un nivel foarte înalt al zonei umanului.

În *Republica* avem astfel, în primul rând, o lucrare de filosofie, care tratează republica interioară și omul ca formă ideală. În această lectură Constantin Noica identifică cinci tipuri de oameni mai aproape sau mai departe situați de omul ideal acela al moralității și cunoașterii: omul regal sau aristocratic al suveranității morale și al cunoașterii, omul timocratic, omul oligarhic, omul democratic și omul tiranic. Dacă toate aceste tipuri se regăsesc în fiecare om atunci fiecare om are ca șansă de autenticitate numai cultivarea și impunerea omului regal în sinele și în sinea sa, în detrimentul celorlalte tipuri umane.

Totuși, dacă pentru Constantin Noica dialogul *Republica* este unul despre republica interioară și dreptate ca virtute supremă a omului, noi vedem în *Republica* un discurs despre republica interioară a ieșirii din haos, întru ordine, funcționalitate, rost, iluminare rațională și abia apoi dreptate, ca o consecință sau ca o rezultantă a complexului de „vectori” format de primele elemente (ordine, funcționalitate, rost etc.). În continuare, Constantin Noica observă

² Și în sinea sa se profilează o astfel de construcție, vezi distincția sesizată și interpretată de Constantin Noica: sinele, în calitate de principiu filosofic masculin cuprinde ceea ce este propriu, tipic și caracteristic în mod independent individului – echivalent al termenilor din limba germană *sich* și *selbst* – sau *eul*, iar sinea, un principiu filosofic feminin asociat sinelui lărgit, un fel de orizont extins de gândire este totodată și un orizont al germinăției în cunoaștere.

corespondența logică dintre calitatea umană și calitatea socială. Desigur că o societate în care fiecare om încearcă pe calea rațiunii, educației și virtuții (astăzi, am putea adăuga între acestea și sănătatea) cultivarea formei ideale în sine, altfel spus, o societate în care fiecare om se preocupă să fie „plivit“, va fi o societate a rațiunii, educației și virtuții, fiind la rândul său, în acest sens, o societate „plivită“, căci și societatea poate accede la polis ca formă ideală. Și invers: nu putem decât să fim de acord că dezordinea interioară individului, ca delăsare, deficiențe raționale, educaționale și morale nu poate susține (sau produce) altceva decât o societate a delăsării, a semidoctilor cvasi-raționali și a îndepărtării de virtute – o societate a celor ce așteaptă totul de la societate și de la ceilalți, dar nimic de la sine.

Dascălii, medicii, politicienii și preoții ar trebui să mediteze mai mult și mai serios la această idee corelată cu forma ideală, a omului-cărămidă, care trebuie să se construiască pe sine, în sine, pentru a putea fi buna cărămidă necesară unei construcții durabile. Dascălii, medicii, politicienii și preoții în primul rând, fiindcă impactul lor în societățile și comunitățile umane este cel mai adânc. Inginerii ar putea ști: eșecul unei rachete sau al unui program spațial nu face atât de mult rău societății și omenirii ca un dascăl, un medic, un politician sau un preot rău-construit. În lumea contemporană formele de referință nu sunt cele ideale, ci forme mai diluate, cvasi-mitizante, fluidizate, care ne împresoară prin intermediul presei de toate tipurile, publicității sau filmelor. Tindem să zâmbim auzind „Huston avem o problemă!“, dar dacă ne-am gândi la realitățile sociale contemporane când auzim acest lucru și nu la film, la modul în care realizează umanitatea de astăzi socialitatea și traiul împreună, probabil că zâmbetul ar fi mai puțin senin, mai amar. Mitul lui Er ne vorbește indirect și despre pericolul iminent și grav corelat cu iluzia libertății de „a rămâne o buruiană umană“ (și ne putem gândi aici la mesajul filmului *Idiocracy*). Educația, medicina, politica și preoția, și prin acestea, în mod direct și imediat, societatea umană, depind de succesul realizării (de fapt, menținerii) propriei înnobilări.

Spre deosebire de Constantin Noica, nu suntem de părere că *Republica* ar fi o desprindere de politic, ci considerăm că este o aprofundare a semnificației politicului. Înțelegem politicul în sensul

lui *le politique*: așa cum apare la Julien Freund³, la Georges Burdeau⁴ și Ovidiu Trăsnea⁵ se situează pe o dimensiune ontologică, a esențelor aducătoare de repere și ordine; o dimensiune a *ordinii* mai ales, a *structurii și organizării, în scopul unității*, o dimensiune a socialității și comunicării. De aceea se susține corespondența menționată mai sus între individ și cetate, între ordinea interioară și cea din cetate, precum și între calitatea umană plenară a individului și calitatea plenară a societății. Socialitatea individului este subînțeleasă la Platon și explicită numai la Aristotel. Cu toate acestea, la o lectură atentă socialitatea este prezentă în toate miturile și în toate ideile din opera filosofică cu valențe politice a lui Platon, ca ceva firesc, atât de firesc încă, încât nici nu mai este necesar să fie menționat în mod explicit. *Republica* și-ar pierde în mare parte semnificația dacă ar fi citită în cheia unei desprinderi de socialitate și politic, căci atunci construirea cetății ideale interioare ar fi o chestiune interioară, de asemenea, și așadar eminentamente personală, fără consecințe relevante și identificabile pentru societate și viitor.

Spre deosebire de *politic*, *politica* este activitatea de câștigare a puterii politice, de menținere a acesteia, de guvernare a cetății și administrare a resurselor de toate tipurile în vederea guvernării optime, dar este situată pe o dimensiune fenomenologică și existențială. În perspectiva aprofundată pe care o decelăm din *Republica* este necesar ca politica să fie subordonată politicului. De aceea recomandă Platon ca spre cârmuire să nu se îndrepte cei ce iubesc să conducă, ci aceia care își asumă responsabilitatea de a conduce, temporar. Aici își au originea ideile politice moderne asociate liberalismului clasic și chiar republicanismului, privind necesitatea mecanismelor de limitare a puterii și de prevenire a posibilității de a acapara puterea absolută, care ar corupe în mod absolut (așa cum remarcă istoricul și moralistul cunoscut ca Lordul Acton, 1834-1902, într-o scrisoare către episcopul Mandell Creighton în 1887). Mai mult, Lordul Acton adăuga la ideea faimoasă *Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely* faptul

³ Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Ed. Sdrey, 1965.

⁴ Georges Burdeau, *La Démocratie*, Paris, Ed. Seuil, 1978.

⁵ Ovidiu Trăsnea, *Filosofia politică*, București, Editura Politică, 1986.

că *Great men are almost always bad men*.⁶ Imperativele conturate de lumea esențelor vor domina astfel imperativele conturate de proiectele de administrare a resurselor spre binele comun care justifică eforturile de luare și menținere a puterii. Prin subordonarea politicii politicului ating deplina semnificație și ideea necesității de a aduce cetatea „înainte“ și ideea necesității de a sluji cetatea prin integrarea individului la locul potrivit (dar și eficient, util) în arhitectura acesteia. De aceea poezii, care sunt inițial izgoniți din cetate sunt apoi rechemati: pe de o parte, poate, fiindcă Platon realizează că, deși nu se poate construi un fundament al cetății pe arte, sensibilitate și estetică, o cetate strict subordonată utilului este totuși o caricatură și o îndepărtare de forma ideală.

Constantin Noica spune că ne-am învățat cu toții să citim prost dialogul acesta și continuăm să o facem, criticând în mod superficial viziunea politică și estetică a lui Platon, fără a înțelege că o societate care acordă prea mult politicului, stând sub „vorba absurdă a lui Napoleon către Goethe: *Le destin c'est la politique...*, și care în același timp acordă *prea puțin* artei, încurajând-o să fie adesea desfătare goală și uneori veritabilă impostură“⁷, o asemenea societate ar face mai bine să-și reevalueze neputințele și să se rușineze. Să nu citească *Republica* lui Platon, spune Constantin Noica, societatea aceasta, dacă nu o poate citi bine și s-o lase altor veacuri, „care nu vor mai sta să judece operele mari după propria mizerie“⁸. În viziunea noastră, totuși, vorba zisă absurdă a lui Napoleon, pe de o parte nu este chiar în contradicție cu Platon, mai ales dacă s-a realizat cetatea ideală – acolo unde îi revine cetății interioare, pe cât posibil, o realizare a formelor ideale, căreia îi corespunde cetatea politică, în acest caz, cetatea ilustrând de asemenea formele ideale – iar această orientare induce un anumit „vector“ specific al existenței pe mai departe, care poate fi asimilat unui „destin“ și pe care-l putem presupune ca fiind unul fericit. Dar și dacă nu s-a realizat cetatea ideală, rolul dezirabil al politicii, în lumina *Republicii* lui Platon este să facă cinste politicului și

⁶ Vezi corespondența Acton-Creighton disponibilă online la <http://oll.liber tyfund.org/titles/acton-acton-creighton-correspondence>, accesat 5 decembrie 2016.

⁷ Constantin Noica, *op. cit.*

⁸ *Ibidem.*

esențelor, fiind în acest sens o artă a posibilului reglementată de imperative teleologice, axiologice și estetice, precum și o artă a proiectelor pe termen scurt și lung care îndeplinesc deziderate, care nu pot fi, și nu sunt nici astăzi altceva decât derivate ale formelor ideale (oricât de diluate și contorsionate ar fi ajuns să fie).

Deși de obicei filosofia lui Aristotel se discută în complectare cu filosofia lui Platon, dacă nu cumva chiar în contradicție cu aceasta, ca și la Platon, la Aristotel, în *Metafizica*, realitățile eterne preced realitățile pieritoare, în ceea ce privește substanța lor. Realitățile eterne sunt astfel, un fel de forme ideale, pe care le putem aprecia după substanța lor, ca fiind mai autentice și mai aproape de origini. Nicio realitate eternă nu se află actualizată și nici nu ar putea fi actualizată. Realitățile eterne nu se pot realiza, dar dăinuie etern, iar tot ceea ce întâlnim realizat este pieritor și ar putea și să nu fie: „sau în sens absolut, sau după loc, sau după cantitate, sau după calitate“.⁹ Aristotel exprimă în termeni generali o modalitate în care ne putem referi la experimentul mental, (o imagine călăuzitoare pentru gândire, sau o imagine-model) cunoscut sub numele de „pisica lui Schrödinger“ în contextul raportării la școala de la Copenhaga din fizica cuantică: 1. se admite ca ființa posibilă să fie sau să nu fie: până nu ne ocupăm de o ființă anume la un anumit moment temporal (până nu „deschidem cutia“), nu știm dacă ființa este sau nu; 2. același lucru poate fi și poate să nu fie, dar se admite că un lucru care nu poate fi, nici nu este; 3. ceea ce s-a admis că poate să nu fie, *este* pieritor; 4. „în sens absolut“ înseamnă „după substanță“; 5. cele nepieritoare în sens absolut nu se pot actualiza în sens absolut (sau, cu adevărat). O altă idee sau imagine interesantă și pe deplin inteligibilă pentru fizicienii și nefizicienii (cum ar fi structuraliștii) de astăzi, prezentă la Aristotel, este aceea a contrariilor, care se asociază pentru orice este pieritor și deci pentru tot ceea ce există (spre exemplu, acțiunea și reacțiunea“, mișcarea și inerția sau repaosul etc., în fizică, sau prietenul și adversarul, în politică). Abordarea filosofului este însă strict filosofică, o meditație despre lume și nu un discurs de natură științifică propriu-zis. Unele idei sunt desigur anacronice prin raportare la fizica de astăzi.

⁹ Aristotel, *Metafizica*, VIII, 9,1050b 6-34.

Pentru Aristotel, deși cele nepieritoare nu se pot actualiza, „se află mereu în acțiune“, prin calitatea și locul lor, sau prin mișcare, deoarece ceea ce este etern își păstrează calitatea și locul privilegiat precum și mișcarea. „...tot ceea ce este etern este în sine nepieritor. La fel, este și nenăscut. Dacă ar fi fost născut, s-ar fi putut ca într-un anume timp să nu existe. Căci este pieritor ceea ce era mai înainte și acum nu este, sau ceea ce se admite «că este» cândva, iar ulterior nu este. Este născut ceea ce se admite că mai înainte nu era. Dar nu este posibil ca ființa eternă să «aibă» neființă, nici într-un «timp» finit, nici într-unui infinit. Ea poate exista și în timpul finit, și în cel infinit. Atunci, nu se admite ca una și aceeași ființă să poată fi eternă și să nu poată fi «eternă». Dar nici negația «nu este posibilă», de pildă, atunci când spun «neființă eternă». Deci este cu neputință ca să fie ceva pe de o parte etern și pe de alta pieritor, în același fel, nu este nici născut. Fiind date două limite, dacă este imposibil să existe cea anterioară în lipsa celei posterioare, atunci la fel despre cea posterioară – nici ea nu poate să existe «fără cea dintâi». Dacă nu se admite că ceea ce este întotdeauna ar putea vreodată să nu fie, atunci este imposibil și să se nască.“¹⁰

Cerul¹¹ este un exemplu (sau o imagine-model, sau un experiment mental) pentru ceva nepieritor în acest sens pentru Aristotel: nenăscut, nepieritor, necrescător, nealterabil și, ca atare, scutit de contrarii („pe când nașterea și pieirea sunt dintre contrarii“¹²). Prezentat ca o substanță a „cele mai îndepărtate mișcări circulare a întregului“¹³, la Aristotel, cerul este o metaforă și un tip de experiment mental pentru absolut, sau un răspuns la întrebarea despre ce anume s-ar putea încadra la absolut, ca un reper necesar al gândirii despre lume. În acest mod extins și filosofic de a privi lucrurile, cerul este universul întreg, cuprinzând soarele și astrele, „locul în care își are sălașul întreaga divinitate“¹⁴, precum și locul aflat în „continuitate cu cea din urmă mișcare circulară a întregului“. Pentru Aristotel cerul este „totul și întregul“.¹⁵

¹⁰ Aristotel, *Despre cer*, I, 12, 281b 15-282a 3.

¹¹ Aristotel, *Despre cer*, I, 12, 281b 15-282a 3.

¹² *Ibidem*.

¹³ Aristotel, *Despre cer*, I, 9, 278b 10-21.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

Eternității cerului i se asociază conceptul de timp infinit: „Așadar, fiindcă cerul – ca întreg – nu a fost născut și nici nu se admite că va pieri, așa cum cred unii, ci este unul și etern, neavând un început și un sfârșit al întregii sale eternități, având însă și cuprinzând în el un timp infinit, din cele spuse «anterior» și din cauza opiniei celor care se pronunță altminteri și spun că acesta se naște, este cazul să ne formăm o părere. Căci dacă se admite că «cerul» este astfel, iar faptul, spus de ei, că se naște nu poate fi admis, aceasta ar conta ca un argument greu în favoarea credinței în nemurirea și eternitatea lui.”¹⁶ Eternitatea cerului este dincolo de „necesitățile constrângătoare“ care sunt asociate celor pieritoare și lipsite de perfecțiune, eternitate, caracter absolut.¹⁷

Diferența față de concepția lui Platon este aceea că în ceea ce privește concepția lui Aristotel forma obiectului este conținută în obiect în structura obiectului sau în esența sa acestea fiind adesea denumite „substanță“. Pentru Platon forma este un ideal abstract. Starea sau situația ideală pentru Aristotel este mai degrabă substanța fără formă, cazul materiilor primare sau originare, propunând însă pentru Dumnezeu modelul formei fără materie, ceea ce dovedește totuși că Aristotel nu apreciază neapărat materia mai mult, în detrimentul formei.

Aristotel identifică patru cauze (cauză, sau impuls originar sau *aition*) sau factori explicativi pentru ceea ce este: cauza materială (din ce este făcut lucrul?), cauza eficienței (ce efecte generează?), cauza formală (ce caracteristici are?) și cauza finală (care este rațiunea existenței lucrului respectiv, scopul final sau funcția cea mai importantă de îndeplinit?); iar această cauză de pe urmă este cea mai importantă și generează teleologia lucrului, deplina perfecțiune a lucrului, care este astfel intrinsecă. Nimic nu este fără rost în lume și chiar universul ca întreg are rostul său, generat din interior.¹⁸ Polisul este o asociație politică, *koinonia* fiindcă rostul său este dat de urmărirea binelui celui mai înalt susținut și de faptul

¹⁶ Aristotel, *Despre cer*, II, 1, 283b 26-284a 2, în *Despre eternitatea lumii*, trad., note, postfață și tabel cronologic de Al. Baumgarten, București, Ed. IRI, 1999.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 11-17.

¹⁸ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, ed. A II-a, București, Ed. Humanitas, 2007, V 2.

că omul este un animal politic. Numai ca parte din polis își pot oamenii actualiza menirea în relație cu ceilalți. Tipurile de relații din gospodărie sunt relații care îi asigură omului supraviețuirea: stăpân-sclav, soț-soție, părinte-copil. Astfel de contraste structurează imaginea omului despre lume în perspectiva lui Aristotel.

Teleologia aristoteliană presupune că totul există pentru un scop anume și putem interpreta această orientare spre scop evidențind anumite imagini interesante care descriu raportarea lui Aristotel la lume. Relațiile contrastante menționate au scopul de a susține supraviețuirea celor raționali, a bărbaților și mai ales a bărbaților care conduc, cauzele au scopul de a aduce ordine și inteligibilitate în ceea ce există, iar asocierea politică a oamenilor în stat este o tentativă de a asigura cea mai bună formă de organizare pentru fericirea cetățenilor. Una dintre imaginile politice importante pentru civilizația actuală occidentală, aceea a omului care devine deplin numai atunci când se angajează în viața politică a comunității provine de la Aristotel. Pentru Aristotel, în afara polisului viața omului își pierde semnificația. Generozitatea, spre exemplu, nu poate exista decât în stat care reglementează prin legile sale proprietatea privată (Platon apăra proprietatea comună). Problemele și disputele iscate în jurul proprietății apar din deficiențele umane de caracter și virtute (spre exemplu, avariția și egoismul), a căror soluționare vine prin educația într-o moderație și nu prin instaurarea proprietății comune.

Imaginea cetățeanului este strict corelată cu activitățile importante descriind angajamentul în treburile cetății: administrarea justiției sau deținerea unei poziții oficiale sunt exemple relevante în acest sens. Așadar cetățean este acela care poate lua decizii, născut din părinți cetățeni, deși acest aspect devine irelevant în vremurile mai tulburi ale polisului, cum ar fi timpurile revoluționare sau oricare altele în care se schimbă constituția, deoarece cetățeanul bun este acela care apără și onorează constituția. În consecință, tipurile posibile de cetățeni buni vor corespunde tipurilor posibile de constituții bune. În general, muncitorii, care sunt ocupați și trudesc menținând polisul în mișcare, nu pot fi cetățeni buni, fiindcă nu au răgazul de a lua decizii, deși, în oligarhii, un muncitor bogat ar putea fi considerat cetățean. Concepția lui Aristotel este elitistă.

Tot în opoziție față de ideile politice exprimate de Platon, la Aristotel, faptul că fiecare om liber și rațional trebuie să participe la treburile cetății, în primul rând, pentru a exista, și apoi, pentru a avea contextul potențial de a se manifesta ca virtuos, își găsește echivalentul în ideea că este periculos să lași guvernarea în mâinile unei singure clase, fie și aceea a gardienilor, cum considera Platon. Pentru Aristotel, constituția bună asigură viața bună (pe toate planurile în mod armonios, nu doar pe plan economic) pentru toți cetățenii lor. Avem trei imagini ale formelor de guvernare și ale puterii, care se pot fiecare dintre acestea deteriora: imaginea regalității, cu un rege care conduce fie în interesul tuturor și atunci forma de guvernare este dreaptă, fie spre propriul interes, și atunci forma de guvernare este o tiranie. Avem aristocrația, care poate fi dreaptă sau orientată spre propriul interes, când devine oligarhie. Și, în fine, *politeia*, în care conduc masele înarmate și care se poate deteriora, atunci când se concentrează spre urmărirea interesului exclusiv al celor săraci, devenind o democrație.

Dimensiunea teleologică continuă prin considerarea beneficiilor juste și posibile ale unei guvernări în funcție de scopul statului. Asocierea politică bazată pe securitate și bogăție nu este un stat just, fiindcă aceste scopuri au cel mai puțin de-a face cu excelența civilă, iar scopul statului este justiția. Ori în centrul imaginilor politice susținute de Aristotel stau tocmai justiția și meritul politic. Țelul just al unui stat nu poate fi decât viața de calitate pentru membrii săi, iar beneficiile statului trebuie să ajungă la aceia care contribuie cu adevărat și în cea mai mare măsură la un nivel înalt de noblețe civilă, fără diferențe de noblețe și bogăție. Acesta este aspectul care adaugă o nuanță importantă la ceea ce am numit elitismul lui Aristotel. Mai mult, nici legile și nici guvernele nu pot determina automat ceea ce este just. Deducem că dacă legile sunt formulate just și au consecințe juste, dacă guvernul acționează în favoarea tuturor cetățenilor și dacă toți cei ce dețin poziții politice sunt merituoși (dacă nu găsim cetățeni merituoși care să nu fi fost implicați în poziții juridice sau administrativ-politice în beneficiul statului), atunci statul este just. Iar dacă un individ excellează în raport cu oricine altcineva, Aristotel este de părere că ar trebui făcut rege, dar cine să valideze această apreciere, după ce criteriul și ce se întâmplă dacă meritul excepțional apare în altă categorie decât aceea a bărbaților liberi înarmați? Virtutea rămâne

miza întregii construcții. Imaginea cetățeanului aristotelian are în centrul său lumina puternică a virtuții, cea mai puternică dintre aspirații, născut liber și suficient de avut, ceea ce se corelează cu faptul că și are timp liber pentru educație și treburile cetății (fiind astfel și născut să conducă). Virtutea se menține în guvern deoarece, cel puțin teoretic, aceasta reprezintă atât prima contribuție a fiecărui individ, cât și aceea a ansamblului guvernant; fiecare dintre membrii guvernului este un cetățean meritoriu, având drept deziderat principal să rămână astfel și chiar să se distingă în raport cu ceilalți membri. Nu știm însă cum rămâne această dorință de distincție în limitele virtuții, fără efecte secundare care să tenteze cetățeanul membru în guvern să facă totul pentru cât mai multă putere și să aibă astfel ultimul cuvânt în probleme de justiție, virtute și merit? Dacă legile sunt constituite pentru a apăra interesul general și interesul comun călăuzește toți cetățenii angrenați în organismul guvernator atunci în *politeia* (în regimul constituțional) numai legea este suveran absolut și problema erorii umane sau problema corupției umane nu reprezintă mari pericole. Dar chiar poate legea determina cine aduce contribuția principală pentru cetate? Și dacă nu legea atunci cine va decide în această privință? Oare nu se vor simți cetățenii mai degrabă amenințați de cetățeanul excepțional, decât să resimtă admirație?

Imaginea corpului civic reține complexitatea unui corp concret, tinzând să reproducă ierarhia socială, fie pentru a păstra suveranitatea celor născuți liberi și pentru a apăra legea, fie pentru a păstra bogăția și suveranitatea celor bogați, în oligarhie. Dar democrația și oligarhia putând fi la rândul lor de diverse tipuri, atunci Aristotel observă că fiecare constituție servește un anumit fel de corp politic și poate fi potrivită fie pentru corpul politic ideal, fie pentru corpul politic concret. Societatea la care se raportează Aristotel are o anumită structură: clasa fermierilor, a meșteșugarilor, a comercianților, a muncitorilor, a soldaților, a patronilor bogați, corpul guvernanților, corpul deliberativ și legislativ, precum și corpul juridic al afacerilor publice. Pentru că o aceeași persoană ar putea fi parte a mai multor categorii și Aristotel nu-și propune să recomande favorizarea unor clase în detrimentul altora dar dorește să stabilească punctul de plecare pentru merit în perspectiva asupra binelui comun, distincția principală devine aceea între săraci și bogați și implicit distincția principală între regimuri politice este

distincția dintre democrație și oligarhie. Dar și democrația poate varia în conținut și putem avea numeroase forme de democrație: atunci când oamenii sunt egali prin lege indiferent de bogăție; cazul când se solicită un minim de proprietate pentru a putea deține o poziție publică; situația când numai cei născuți nobili pot deține o poziție publică, dar suverană este legea; un alt caz, atunci când oricine poate deține o poziție publică, însă suverană este legea sau, o altă situație, când oricine poate deține o poziție publică, sub rezerva că suveran este publicul mai degrabă decât legea. Ultima formă este periculoasă, deoarece conținutul său favorizează opinia publică, superficialitatea și demagogia liderilor populari care pot și specula și manipula opinia publică. Tipurile de oligarhie se pot preciza astfel: cazul când se cere calitatea de proprietar pentru deținerea unei poziții publice; cazul când la această cerință se adaugă un proces de selecție, dar vechii oficiali îi aleg pe cei noi; cazul când pozițiile oficiale sunt ereditare și *dunasteia*, un caz de evitat, când pozițiile publice sunt ereditare, iar deținătorii acestora sunt suverani, nu legea. În fapt o democrație constituțională este în realitate adesea o oligarhie, fiindcă realitatea însăși favorizează deținerea pozițiilor publice de către cei cu ceva avere și timp liber. Politeia este însă o combinație ofertantă atât pentru mase, cât și pentru cei bogați, un regim în care constituția (legea supremă) devine centrul și miza întregului, iar nu distincția în baza meritului.

Anumite conținuturi consolidează anumite forme. Aristotel ne propune imaginea tiraniei, ale cărei insinuări contorsionate se prezintă fie ca un derivat al barbariei, fie ca rudiment aparținând trecutului, fie ca păienjenis detestabil, al interesului personal asupra cetății, instituit împotriva legii, a meritului și a voinței cetățenești.

O imagine importantă este și aceea a suveranității ancorată în perfecțiunea legii și nu în imperfecțiunea guvernelor. Pentru Aristotel, a situa suveranitatea în guvern este cea mai bună cale spre un fel de exces, spre un fel de acaparare totalitară și opresivă a puterii.

Filosofia politică este o fântână arteziană a imaginilor importante: *homo homini lupus est*, politica autoritaristă izvorâtă din frică (Hobbes), imaginea prințului politician, binecuvântat cu virtuozitate politică – *virtu* – și adecvare la vremuri, înțelepciune și intuiție politică – *Fortuna* – (Machiavelli), imaginea guvernării legale, legitimă și limitată, construită de individul liber, deținător

al unor drepturi inalienabile, inclusiv dreptul la revoluție (Locke), imaginea stupului plin de vicii individuale, adică îngâmfare și rapacitate, dar prosper (Mandeville), imaginea necesității separării puterilor în stat și respectul pentru spiritul legilor (Montesquieu), mâna invizibilă (Adam Smith), omul născut liber, dar pretutindeni în lanțuri (Rousseau), statul puternic al indivizilor elevați, aflați în deplinătatea unei conștiințe a universalității și un concept al recunoașterii care confirmă o anumită stratificare socială definitivă (Hegel), libertatea ca fundament al statului și pacea eternă (Kant), imaginea fantomei (roșii) care bântuie Europa și a omului exploatare pentru om (Marx) etc.

Caruselul imaginilor poate fi năucitor și se multiplică pe parcursul modernității și postmodernității, caracterizate mai ales prin nuanțări ale conceptelor clasice. Este mai puțin important să realizăm un inventar, sau o hartă amănunțită prin această abodare a formelor și a conținuturilor lor, din perspectiva relevanței lor politice. Metodologic, indicarea marilor repere pe un astfel de parcurs al gândirii evidențiază în mod semnificativ diverse moduri de relaționare între formă și conținut. Împotriva exceselor avem demersul maioreșcian, animat de spiritul logicii și de importanța valorificării specificității românești. Pentru un logician modern categoriile sunt clare, disjuncte și distincte – fie a, fie b, p diferit de q – fiindcă numai astfel își păstrează sensul miezul gândirii logice (non-a poate fi p sau b etc., p implică sau nu q etc.). Pe de altă parte Lovinescu era animat de un spirit cultural al dezbaterii de idei, mai degrabă „democratic“ (Nicolae Manolescu), totodată admirativ față de Occident, cu deschideri cosmopolite și mult mai puțin interesat de rigoarea argumentului prin raportare la interesul pentru bogăția de semnificații a unui argument. Distincția dintre formă și conținut poate părea forțată, dar a suscitată o dezbateră importantă circumscrisă viziunilor privitoare la modernizarea României: viziunea lovinesciană plasând accentul pe sincronizarea ritmurilor modernizării naționale cu cele occidentale contemporane și fiind criticată drept o cale periculoasă deschisă spre ignorarea conținuturilor sociale, politice și economice autohtone și cealaltă, maioreșciană, orientând dezbateră către evidențierea primatului conținuturilor autohtone, considerat (acel primat) garantul unei dezvoltări firești și al constituirii unor forme instituționale izvorâte din caracteristicile autohtone și adecvate acestora.

Pentru neokantianul Ernst Cassirer omul se raportează la lume și înțelege lumea prin intermediul formelor simbolice, aflate într-un dialog cu un curent filosofic reprezentat de filosofia vieții, de ideile lui Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Max Scheler, Georg Simmel și Martin Heidegger, dar supuse dialecticii istorice hegeliene.¹⁹ Ca parte a cotidianului formele simbolice îndeplinesc funcția expresivă (*Ausdrucksfunktion*) o funcție de reprezentare încărcată de semnificații provenite din conștiința mitică și din universul emoțional, fără interes pentru decantarea aparențelor, de ceea ce este permanent, universal sau real în sens deplin și adânc filosofic, deși gândirea mitică se bazează pe un fundament kantian al unor categorii specifice realității²⁰. Cea de-a doua funcție a formelor simbolice este *Darstellungsfunktion* sau funcția reprezentării care valorifică ceea ce ține de expresie, realizând prin gândire și comunicare percepțiile asociate obiectelor desemnate, tensiunea dintre obiect și substanța obiectului, manifestările acesteia, poziția vorbitorului și un fundament pragmatic al relaționării cu lumea. Această funcție este în concordanță cu ipoteza Sapir-Whorf. Corelația dintre gândire, reprezentare și relaționare, cu lumea și cu ceilalți, aprofundează modul în care limba folosită ne influențează modul de a vedea lumea. Conceptualizarea limbii în afara interacțiunii dintre oameni și dintre oameni și lume lasă la o parte forme simbolice importante prin rol și semnificații concentrându-se asupra limbii ca partener al intelectului speculativ, al gândirii de nivel abstract superior și asupra celei de-a treia funcții a formelor simbolice. Cea de-a treia funcție îndeplinită de formele simbolice conturează un nivel superior al gândirii asociat investigării sistematice mai degrabă individuală (și dialectică) a adevărului, a realității – *Bedeutungsfunktion*, funcția semnificativă.²¹

¹⁹ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, traducere de Ralph Manheim, introducere de Charles W. Hendel, New Haven, Yale University Press, 1955.

²⁰ Pentru filosofi, realitatea este absolută, iar existența este locală, adică specifică și circumstanțială, iar în acest sens, prin funcția expresivă, formele simbolice reconstituie o continuitate între realitate și existență.

²¹ *Ibidem*. Vezi și Michael Friedman, „Ernst Cassirer“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/cassirer/>, accesat la 8 decembrie 2016.

În cadrul acestui demers neokantian, ca rezultat, gândirea umană discerne, analizând formele, sisteme de relații formale și legea universală. Formele simbolice sunt într-un anume sens forme ale subiectivității, deopotrivă la Cassirer și Wittgenstein. Putem interpreta că prin acest demers „formele de viață“ (Wittgenstein) – spre exemplu, comportamentul creator, sau comportamentul liberal și tolerant etc. – includ jocurile de limbaj ale culturii, iar acestea devin fundamentul demersurilor de tip științific. Cunoașterea, izvorând din experiența tipic umană a unor percepții și expresii, care se ridică la niveluri mai înalte de ordine, devine un dublu al experienței umane de ordonare și simbolizare. Un complex al percepției, fie de tip științific, fie de tip cultural, identifică ordinea din miezul experienței, prin intermediul unor procese simbolice care unesc în semnificații dimensiuni fizice cu dimensiuni spirituale. Forma simbolică este după caz produs sau instrument în producerea cunoașterii umane; este o formă culturală specifică unei sfere culturale. Cele trei funcții sunt și funcții ale conștiinței și modalități de relaționare subiect-obiect.²²

Filosofia formelor simbolice (prin raportarea la *Fenomenologia spiritului* din prefețele edițiilor din 1925 și 1929) deschide drumul către *Logica științelor culturale* (1942) unde investighează relația dintre *Naturwissenschaften* și *Geisteswissenschaften* în perspectivă logico-metafizică, într-un domeniu comun, mai larg, al științelor culturii, în care documentele, obiectele, manifestările concrete și ritualurile din jurul acestora sunt investigate empiric.²³ Cassirer a realizat un salt de la *Naturphilosophie* așa cum apare la Schelling și la Hegel și chiar la Hermann von Helmholtz către științele culturii care să includă filosofia spiritului, deoarece împotriva ideii ce se institua printre gânditorii majori din epocă (Carnap, spre exemplu), și anume că percepția obiectului cultural ar fi mai încărcată de semnificații într-un mod în care prejudiciază obiectivitatea raportării la astfel de „lucruri“ în comparație cu raportarea la acestea în contextul investigației științifice.²⁴ Împo-

²² *Ibidem*.

²³ Michael Friedman, „Ernst Cassirer“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/cassirer/>, accesat la 8 decembrie 2016.

²⁴ *Ibidem*.

triva unui pozitivism lipsit de orizont, Cassirer apreciază că dimensiunea speculativă este corelată cu gândirea înaltă abstractă favorabilă pentru *Bedeutungsfunktion* și nicidecum cantonată în zona de acțiune a funcției expresive (*Ausdrucksfunktion*). Dovezile demersului științific provin din zona percepțiilor asociate lucrului sau obiectului de studiu, iar dovezile în contextul demersului cultural provin din zona percepției expresive asupra lucrului, cu originea în semnificațiile culturale împărtășite de membrii comunității umane, semnificații ce depășesc contextele și determinările locale. Există o valoare reală a validității intersubiectivității a cărei durabilitate este dată de valoare de universalitate, dincolo de vremuri, date geografice, sau date social-istorice. Științele culturii se ocupă de astfel de semnificații, generate de funcția de semnificare a gândirii. Dar, dacă în demersul științific se poate ajunge la legi și proprietăți care să susțină o dimensiune prospectivă și predictivă, în științele culturii, centralitatea interpretării și a reinterpretării nu poate fi depășită și o astfel de dimensiune predictiv-prospectivă nu se susține.²⁵

Cassirer elaborează o filosofie a creativității inteligente care are ca centru viu simbolizarea și aproprie actul cogniției și actul culturii, precum și procesele cognitive de procesele culturale. Dar dacă fiecare formă simbolică este importantă deopotrivă pentru cunoaștere și cultură putem să considerăm o totalitate a formelor simbolice lipsită de ierarhie? Pe de altă parte, există o tensiune între sinele uman și cultură, precum și între diverse culturi. Conflictul este asociat cu individualitatea ce contribuie prin propria creativitate la o cultură și cu impunerea unei culturi în raport cu altele. Cu toate acestea, Cassirer nu acceptă că sinele creator de cultură ar fi autoalienat deoarece așa cum arăta într-un eseu mai timpuriu spiritul și viața nu se pot situa în antiteză și nici nu pot fi considerate a avea esențe diferite. Spiritul nu poate fi considerat altceva decât viața care pulsează, transformarea sau transfigurarea vieții.²⁶ Din această perspectivă cultura este, spunem noi, cronica acestei transformări și nu poate fi în opoziție nici cu viața și nici cu individul creator caracterizat de nevoia comunicării și interacțiunii spirituale al căror temei este asigurat de cultură. Ca urmare,

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Ibidem.*

conflictul este trecător, să spunem, ca o umbră ce anunță transformările culturale, întotdeauna în corelație cu ceea ce este deja și care nu este niciodată schimbat din temelii, ci numai sub unele dintre aspectele totalității culturii. Putem vorbi însă la Cassirer despre un dramatism al culturii și chiar despre dimensiunea tragică a culturii care s-a pierdut, prin transformare sau într-un alt fel. Totuși, dimensiunea tragică a culturii nu poate atinge un absolut tocmai datorită naturii umane simbolice și creatoare (așadar, o natură îndreptată spre creare de cultură și cunoaștere). Cassirer consideră că transformările culturale nu sunt niciodată îndreptate spre distrugerea culturii, ci spre transformări revelatoare.²⁷ Chiar și mișcările de tip „moartea artei“ au adus după sine direcții de renaștere și inovație artistică. Universalitatea culturii umane își are izvoarele în universalitatea funcției simbolice a minții umane.

Dacă omul își pierde relația creatoare firească de raportare constructivă și unitară a sinelui uman la cunoaștere și cultură, pierde din raportarea constructivă la viață și șansele de continuare a vieții civilizate. În *Mitul statului*, teoria conștiinței mitice, devine punctul de pornire pentru explicarea statului nazist din anii '30 și în ceputul anilor '40, pentru a dezvolta rolul filosofiei în asigurarea libertății, în procesul istoric al civilizației. Alianța dintre tehnică și logica mitică realizată de statul nazist a structurat viața politică astfel încât forța implacabilă, forța mitică, ocupă planul cel mai important impunând ritualul și ideea de soartă în jocul de semnificare al oricăror concepte, activități și procese politice, deformându-le și eliminând nuclee centrale de semnificare pentru civilizația umană, cum ar fi și libertatea. Filosofia este garantul pentru ca anumite concepte cruciale, cum este și libertatea, să nu fie înlocuite de alte concepte (cum a fost acela de destin, în contextul regimului nazist). Pentru Cassirer, o înțelegere corectă a relației dintre spirit, cultură și viață impune o filosofie a istoriei care să nu fie doar o artă a divinației (ca la Spengler) și o concepție despre om care să nu-l reducă la nivelul de ființă închisă între limite istorice pe care le înțelege, dar nu le poate schimba (ca la Heidegger), impunând filosofia istoriei create de om ca ființă puternică prin libertatea de a gândi și a acționa în mod creator.

²⁷ *Ibidem*.

Tragediile regimului nazist au fost posibile fiindcă omul nu a mai înțeles rolul filosofiei îndeplinit în sprijinirea acțiunii umane libere și nici rolul fundamental, de creator, al omului nu a mai putut fi îndeplinit, deoarece formele ordinii culturale au lăsat locul unor forme ale ordinii politice a subjugării, libertatea omului de a acționa și crea fiind distrusă de impunerea primatului determinist al sorții, iar filosofia intrând în uitare, deoarece logica mitului a înlocuit logica rațiunii.²⁸ Acesta este fundamentul care face ca în mitul statului Cassirer să urmărească forma simbolică a ordinii, întrupată în stat. Identificăm o asemănare cu perspectiva lui Camil Petrescu, doctrina substanței. Pentru Camil Petrescu este vorba despre o alianță similară între o logică mitică și mijloace de comunicare care amplifică forța mitică a reprezentărilor deformate ale opiniei publice, eliminând valoarea substanțialistă. Dacă la Cassirer filosofia este garantul pentru ca anumite concepte cruciale, cum este și libertatea, să nu fie înlocuite de alte concepte (cum a fost acela de destin, în contextul regimului nazist), cum am arătat mai sus, la Camil Petrescu garantul este mai precis, și anume conștiința lucidă și creatoare, opusă determinismului mitic, propagandistic, dialectic (în sensul de reacții cvasi-mecanice la acțiuni sau consecințe ale acțiunilor trecute) sau anesteziant, al bunului simț, inducând tragedii de tot atâtea forme.

Ernesto Laclau meditează pe tema mitului în teoria socio-politică în contextul reflecțiilor despre rolul central al contingentei în constituirea socialului, despre putere, despre hegemonie: „contingenta este simultana blocare și afirmare a identității“, ceea ce introduce un „element de indeterminare radicală în structura obiectivității“.²⁹ Consecința, din perspectiva meditației noastre asupra formelor ideale ar fi aceea a indeterminării radicale a for-

²⁸ E. Cassirer, *Mitul statului*, traducere din limba engleză de Mihaela Sadowschi, cuvânt înainte la ediția română de Ovidiu Trăsnea, Iași, Institutul European, 2001. Vezi și D. P. Verene, „Cassirer’s Concept of Symbolic Form and Human Creativity“, disponibil la <http://www.anthonyflood.com/vereneccassirersymbolicform.htm>, accesat la 25 mai 2016.

²⁹ Ernesto Laclau, *New Refelctions on the Revolution of Our Times*, Londra, Verso, 1990, p. 21. Vezi prezentarea și interpretarea realizată de Henrieta Anișoara Șerban acestei opere în *Enciclopedia operelor fundamentale ale filozofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2016, pp. 94-118.

melor ideale în construcția hegemonic-discursivă a socialului. Teoria lui Laclau se ocupă de radicalizarea categoriilor relevante la nivel politic democratic pentru stânga, dar și pentru descrierea realității politice în general și a celei asociate perioadei de după 1989 în special. Între aceste categorii radicalizate³⁰ este și aceea de hegemonie centrală în relația necesitate-contingentă, relevantă pentru analiza imaginii puterii. În primul rând, a hegemoniza un conținut înseamnă a fixa anumiți semnificați flotanți (purtători de semnificație care nu sunt ficși) a fixa semnificația acestuia în jurul unui punct nodal. În lumina acestei poziționări teoretice domeniul socialului devine un domeniu al tranșelor luptelor discursive pentru precizarea semnificațiilor. Avem o construcție hegemonic-discursivă a socialului, care este însă mereu ambiguă și incompletă.³¹ Capturarea semnificației (fie ca marcă a identității, fie ca marcă a interesului) este un act hegemonic care nu stă în identificarea raționalității care le susține, ci în construcția radicală propusă pentru una sau alta dintre diversele semnificații posibile, o construcție depinzând de subiectivitatea aflată în căutarea semnificației respective. Dar în afară de a fi contingente, relațiile sociale sunt și relații de putere, iar „constituirea unei identități sociale este un act de putere“.³² În perspectiva noastră, în afara capturării semnificației în identități nu pot exista relații de putere, iar societățile nu pot funcționa. Mai mult, constituirea oricărei identități echivalează cu constituirea unei reprezentări, a unei semnificații sau altfel spus a unei imagini, menită să rămână numai relativ precizată, relativ fixată, fixată fiind, atât cât este, tocmai ca expresie a unui act de putere.

O societate liberă nu este aceea din care puterea a fost eliminată, arată Laclau, ci o societate în care se pot constitui identități sociale și identități ale unor proiecte politice în mod legitim, rezonabil, democratic, legal. Eliminarea puterii din societate ar duce la dezintegrarea țesăturii sociale. Puterea și obiectivitatea sunt

³⁰ În constituirea unei identități sociale un rol important îl au dihotomiile, un proces de excluziune a ceva care instituie o „ierarhie violentă între doi poli: formă/materie, esență/accident, alb/negru, bărbat/femeie“, cum spunea Derrida, primul pol stând pentru „esență“, iar al doilea, pentru „accident“.

³¹ *Ibidem*, p. 29.

³² *Ibidem*, p. 31.

bazate pe excluderi, iar „urme“ ale acestor excluderi vor fi mereu prezente, oricât de ascunse ar părea la prima vedere. Concepția non-obiectivă asupra realităților sociale identifică patru caracteristici principale ale acestora: contingentă, putere, primatul politicului asupra socialului și istoricitate, însoțite de alte patru caracteristici (imposibilitatea obiectivității sociale, a totalității sociale, a transparenței sociale și a reprezentării, însumând o descriere a caracterului opac al reprezentării sociale).

Subiectul despre care vorbim în termeni contemporani (agentul acțiunii social-politice) este un subiect creat de dislocarea structurii sociale predeterminate și este în primul rând un factor declanșator al acțiunii, în condițiile în care, pentru Laclau, „dislocarea este sursă a libertății“, dar „nu este libertatea unui subiect cu identitate pozitivă“, ci este aceea a unui subiect constituit, „construit prin *acte ale identificării*, care sunt adesea deciziile luate“ (sau alte acțiuni întreprinse – n. ns.) și care sunt posibile datorită „structurii radical indeterminate a socialului“. „Dar aceste acte de identificare – sau de decizie – sunt bazate pe o indecidabilitate structurală radicală, iar fiecare decizie presupune un act de putere. Orice putere este ambiguă: reprimă ceva ceea ce implică o capacitate de a reprima, ceea ce înseamnă putere, dar include și nevoia de a reprima, ceea ce implică limitarea puterii. Acesta înseamnă că puterea este doar urma contingentă, punctul la care obiectivitatea relevă alienarea radicală ce o definește. În acest sens, obiectivitatea – acel a fi al obiectelor – nu e altceva decât forma sedimentată a puterii, cu alte cuvinte, nu e decât o putere ale cărei urme au fost șterse. Pentru discuția noastră, consecința este aceea că formele ideale au rolul de a orienta și în același timp limita forța de expresie și semnificația oricăror imagini, constituindu-se ca limite ale câmpului de semnificare, în calitatea lor de condiții de posibilitate ale puterii, fiind ca un punct terminus al posibilităților de desfășurare a puterii și totodată, ca un orizont fluid al creației.

Totuși, din moment ce nu există un *fiat* original al puterii, nu există nici un moment de fundamentare radicală la care ceva dincolo de orice obiectivitate să se fi constituit ca fundament absolut pe care un a fi al obiectelor să se bazeze relația dintre putere și obiectivitate nu poate fi decât aceea dintre creator și *ens*

creatum. Creatorul (el sau ea) a fost deja parțial creat prin formele sale de identificare cu o structură în care el sau ea au fost aruncați.³³

În această viziune nimic nu este deplin, fixat, ori perfect. Creatorul (creatoarea) „nu este omniscient(ă)“, „structura socială este dislocată“, „formele de identificare sunt incomplete“, iar identitățile rezultante sunt doar „re-construcții“ perpetue, relativ formulate. Pe de o parte, consecința este aceea a unui domeniu larg de posibilități, care sunt necesare creatorului sau creatoarei în aceste condiții, „contingența radicală a oricărei decizii“, iar pe de altă parte, „puterea și obiectivitatea devin sinonime“.³⁴ Reamintim faptul că în contextul teoriei lui Laclau obiectivitatea este calitatea de a fi a obiectelor. Definind puterea ca obiectivitate și ca bornă delimitatoare a contingenței în decizii, Laclau definește puterea ca pe ceva relativ (nu absolut) și care se manifestă decizional (și acțional), definind implicit și noua epocă (a „sfârșiturilor comunismului“, cum spunea Fr. Thom), ca epocă a acțiunii. „Ansamblul acestor marcaje nu poate fi așadar obiectiv; trebuie să fie locul sau localizarea unei absențe. Această localizare este exact aceea a subiectului. Subiectul este egal cu forma pură a dislocării structurii, a acestei ineradicabile distanțări de sine. O examinare a formelor prezenței subiecților în structură trebuie să fie ca urmare o explorare a contingenței formelor discursive ale prezenței în câmpul obiectivității – sau, mai precis, a modalităților în care obiectivitatea este subminată de către contingență. Sau, ca o a treia formulare care exprimă același lucru, (această localizare) trebuie să analizeze emergența subiectului ca rezultat al colapsului obiectivității.“³⁵ În lumina acestor idei forța imaginilor cotidiene stă tocmai în tensiunea creată de prezența unei expresii și imposibilitatea manifestării unei *Bedeutungsfunktion*, ca un dor de absolut care strigă către noi din mijlocul contingenței.

Laclau definește politica în calitate de categorie ontologică al cărei conținut este subminarea și dislocarea socialului. „Aceasta înseamnă că *orice* subiect este, prin definiție, politic. În câmpul general al obiectivității (al puterii – n. ns.), în acest sens radical, în afară de subiect, mai găsim *pozițiile subiectului*. Dar subiectul,

³³ *Ibidem*, p. 60.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, pp. 60-61.

așa cum este înțeles în acest text, nu poate fi ceva obiectiv: ci este constituit pe muchiile neregulate ale structurii concrete, contingente, nedefinitivate. Astfel, a explora domeniul de emergență a subiectului în societățile contemporane înseamnă a examina marcajele pe care le-a înscris contingenta în structurile aparent obiective ale societăților în care trăim.³⁶ De aceea, un rol central în această teorie o are „relația antitetică dintre structură și subiect“, a cărei examinare îl conduce pe Laclau la patru dimensiuni teoretice principale: „orice subiect este un subiect mitic“; „subiectul este în mod constitutiv o metaforă“; „formele de identificare ale subiectului funcționează ca suprafețe de inscripționare“; „caracterul incomplet al suprafețelor mitice de inscripționare reprezintă o condiție de posibilitate pentru constituirea imaginariilor sociale“.³⁷

Orice subiect este un subiect mitic în sensul în care mitul este „un principiu interpretativ al unei situații date, ai cărei termeni definatorii sunt exteriori față de ceea ce este reprezentabil în spațialitatea obiectivă constituită de o structură dată“.³⁸ În aceeași ordine de idei, orice reprezentare este cel puțin parțial mitică, deoarece este o dilocare soluționată momentan, trecător, printr-un fel de compromis. „Condiția «obiectivă» pentru emergența mitului este atunci dislocarea structurală. «Activitatea» mitului este aceea de a sutura spațiul dislocat prin constituirea unui nou spațiu de reprezentare. Astfel, eficiența mitului este în mod esențial hegemonică: ea implică formarea unei noi obiectivități prin rearticularea elementelor dislocate. Atunci orice obiectivitate este doar mit cristalizat. Momentul realizării mitului este momentul eclipsei subiectului și al reabsorbției sale de către structură – momentul la care subiectul este redus la «poziția subiectului». Dacă condiția pentru caracterul mitic al spațiului este distanța față de ceea ce este reprezentabil în spațiul obiectivității structurale dominante (o distanță posibilă numai datorită dislocării a ceea ce este reprezentabil), subiectul este subiect numai în măsura în care el sau ea mediază între cele două spații – o mediere care nu este reprezentabilă în sine, deoarece nu are un spațiu al său.“³⁹

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

Subiectul este o metaforă, în mod constitutiv. Explicația lui Laclau pornește de la „condiția oricărei reprezentări (și a oricărei literalități) de a avea două spații ce pot fi mutual relaționate printr-o corelație a elementelor lor constitutive“ – „ceva identic constituind realitatea ultimă atât pentru spațiul de reprezentat, cât și pentru spațiul reprezentării“.⁴⁰ Laclau face trimitere în acest sens la Wittgenstein, cel din *Tractatus*: „posibilitatea limbajului și posibilitatea ca acesta să se refere la realitate depind ambele de faptul că împărtășesc aceeași formă logică“. Fenomenul care se petrece în cazul subiectului este însă un fenomen invers: „spațiul mitic constituit de subiect nu are aceeași «formă logică» cu structura aceea ale cărei principii de interpretare devine subiectul. Dimpotrivă, ceea ce caracterizează operațiunea mitică este critica și substituirea acestei «forme». Spațiul mitic este reprezentat ca alternativă la forma logică a discursului structural dominant.“ Ca urmare, spațiul mitic nu este o „alternativă critică“ pentru un alt spațiu, dacă acel alt spațiu ar fi pe deplin constituit. Dar cum în perspectiva teoretică descrisă de Laclau nu există spațiu pe deplin constituit, ci numai un spațiu dislocat, spațiul mitic este o alternativă la acesta fără a fi un „negativ“ de tipul negativului fotografic. Unele elemente ale spațiului mitic devin principale tocmai fiindcă sunt opusele elementelor destructurante ale spațiului dislocat pe care îl interpretează și care nu reușește să se contituie cu adevărat ca „formă logică“. „Spațiul mitic este constituit ca o critică a lipsei de structurare care acompaniază ordinea dominantă. În acest sens, spațiul mitic are o funcție duală și o identitate scindată: pe de o parte conținutul său în sens literal (sau *ad literam*) – noua ordine propusă și, pe de altă parte, această ordine reprezintă noul principiu de spațialitate și de structuralitate“.⁴¹ Totuși, spațiul mitic sporește destructurarea spațiului dominant interpretat. Spațiul dominant interpretat apare ca „pură spațialitate și pozitivitate“, în timp ce spațiul mitic ca non-spațiu, iar dislocările se prezintă ca fiind echivalente și sistematice. „*Originea* transcendentă a dislocărilor structurale este astfel opusă imanenței *obiective* a spațiului mitic. Natura metaforică a spațiului mitic ne apare astfel că izvorsăște din faptul că acel conținut concret sau literal al mitului

⁴⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁴¹ *Ibidem*.

reprezintă ceva diferit de sine: chiar principiul unei literalități pe deplin atinse. Fascinația care acompaniază viziunea tărâmului promis sau a unei societăți ideale (exemple pentru *fullness*, deplinătate) izvorăște direct din această percepție sau intuiție a deplinătății, care nu poate fi asigurată de realitatea prezentului. Mitul țâșnește ca metaforă numai pe fundamentul generat de această stranie dialectică absență-prezență. Dar, așa cum am văzut, această dialectică între absență (dislocarea structurală) și prezență (identificarea cu deplinătatea de neatins) nu reprezintă altceva decât o descriere a spațiului (de desfășurare al) subiectului. Subiectul (un gol în structură) ia această formă specifică de reprezentare numai ca metaforă într-o structură absență.⁴²

Dimensiunea a treia a relației antitetice dintre structură și subiect este anunțată prin ideea următoare: „Formele de identificare ale subiectului funcționează ca suprafețe de inscripționare“. Pentru a explica această idee Laclau reamintește că subiectul este o metaforă a deplinătății (care este în fapt imposibilă), deci stă pentru reprezentarea deplinătății și pentru deplinătate însăși. „Mitul funcționează ca suprafață pe care se înscriu și dislocările și revendicările sociale.“⁴³ Dar între actul exprimării și ceea ce se exprimă rămâne o distanță, de aceea spațiul inscripționării este incomplet (sau incomplet actualizat) și miturile sociale sunt, de asemenea, incomplete, în acest sens. Pentru discuția noastră, am putea preciza în perspectiva acestei idei că formele ideale constituie zona deplinătății, iar formele cotidiene o zonă a incompletitudinii iremediabile și, în consecință, a unei continue dinamici și actualizări cu două direcții principale de dezvoltare: prima, a creativității și o a doua, a reproducerii și multiplicării fără sfârșit, a unei aparențe a transparenței semnificației, dusă în unele expresii și reprezentări contemporane până la lipsa de sens.

În fine, dimensiunea a patra arată: „caracterul incomplet al spațiului inscripționării este condiția de posibilitate pentru constituirea imaginariilor sociale“. Există o instabilitate, afirmă Laclau, a relației dintre suprafața pe care se înscriu revendicările și revendicările propriu-zise. Soluționarea instabilității se petrece fie prin hegemonizarea suprafeței de inscripționare de către ceea ce e de

⁴² *Ibidem*, pp. 62-63.

⁴³ *Ibidem*, p. 63.

inscripționat – de către literalitatea revendicărilor, propriu-zise – fie momentul reprezentării hegemonizează conținutul care devine mai general, acela al *oricărei* revendicări sociale, al *oricărei* dislocări posibile. În acest caz de pe urmă, „mitul este transformat într-un imaginar. Imaginarul este un orizont: nu este un obiect între altele ci o limită absolută care structurează domeniul inteligibilității și este astfel condiție de posibilitate pentru emergența oricărui obiect. În acest sens, milenarismul creștin, Iluminismul, concepția pozitivistă despre progres, societatea comunistă sunt toate imaginarii: ca moduri de reprezentare a însăși formei deplinătății, acestea sunt localizate dincolo de lumea precară și de domeniul dislocării tipic pentru lumea obiectelor. Pentru a formula acest lucru altfel, (spunem că) numai fiindcă sunt obiecte «eșuate», cvasi-obiecte, forma însăși a obiectivității trebuie să se elibereze de orice entitate concretă și să asume pentru sine caracterul de orizont.”⁴⁴ De aceea, „condiția de urgență a unui imaginar este metaforizarea conținutului literal al unei revendicări sociale particulare.” Orice revendicare socială se petrece în strânsă corelație cu eforturile de a contura, fie și metaforic, „spațiul mitic al ordinii sociale posibile” în cadrul căreia revendicarea s-ar putea îndeplini. De la început este prezentă dualitatea acestui spațiu – constând în conținut literal și în reprezentare metaforică a deplinătății, dar în măsura în care spațiul mitic este corelat direct cu dislocarea specifică, posibilitățile pentru expansiune și autonomizare a momentului reprezentării metaforice sunt limitate într-un mod sever. „Totuși, simplul fapt că această ordine mitică este de la început ceva mai mult decât terenul dislocării originale implică posibilitatea radicalizării momentului metaforic al reprezentării – care se poate realiza sau nu. Astfel, sunt noi dislocări și noi revendicări cu necesitate de adăugat la deplinătatea pe care spațiul mitic trebuie să o reprezinte pentru ca momentul metaforic să devină autonom în relație cu literalitatea și cu dislocarea originală și pentru ca spațiul mitic să fie transformat într-un orizont imaginar. Gramsci a văzut acest proces ca tranziția de la o clasă corporatistă la o clasă hegemonică, ceea ce pentru el implica universalizarea revendicărilor uni grup particular. Ceea ce analiza noastră adaugă analizei lui Gramsci este ideea că această tranziție

⁴⁴ *Ibidem*, p. 64.

este posibilă numai fiindcă dualitatea reprezentării a fost prezentă de la bun început.⁴⁵ Ordinea mitică este totodată amintirea și speranța deplinătății.

Constituirea identităților colective se află în strânsă legătură cu aceea a unui imaginar colectiv, pentru Laclau, chiar forma pe care o ia deplinătatea și care poate fi apoi „întrupată“ în diverse conținuturi. În acest sens, Laclau vorbește despre semnificanții imaginarelor (purători de semnificație) care formează orizontul comunității sunt mai degrabă goi și ambigui, decât clari și detașați de conjuncturile istorice ce precizează revendicările sociale. „Adică, orizontul imaginar peste care se înscrie o anumită dislocare – care o transformă în revendicare și introduce un principiu de inteligibilitate în situația de ansamblu – este exterior dislocării ca atare și nu poate fi dedus din această dislocare. Ca urmare, nu există nicio măsură comună între structura dislocată și discursul care urmărește introducerea unei noi ordini și a unei noi articulații (a unei noi modalități de a corela în mod inteligibil anumite elemente).“⁴⁶ Laclau exemplifică prin criza germană din 1929 care a lovit puternic clasa de mijloc, în termeni de practici sociale și identitate, conducând la o criză, o dislocare a tuturor modelelor de viață tradițională (*traditional patterns of life*). Răspunsul oferit crizei prin discursul național-socialist a oferit un principiu de inteligibilitate în condiții de criză, dar nu a izvorât *cu necesitate* din acea criză. Acest discurs a fost *disponibil* atunci ca soluție și nici un altul nu s-a mai prezentat ca alternativă hegemonică.⁴⁷

Nu orice discurs ce se auto-propune ca întruchipare a deplinătății va fi acceptat, ci acela credibil și care nu contrazice principiile de bază ale comunității respective. Dar cu cât se dislocă mai mult din organizarea obiectivă a unei comunități cu atât mai mult conținut se prăbușește din principiile fundamentale ale comunității, ceea ce s-a întâmplat prin colapsul convingerilor raționale și liberale și prin adoptarea totalitarismelor în secolul al XX-lea. „Pe de o parte, spațiul mitic, ca întrupare a formei deplinătății, transferă ca atare această funcție de întrupare unui conținut concret și astfel reușește să impună în mod hegemonic o ordine socială

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁴⁷ *Ibidem.*

particulară. Numai prin supradeterminarea funcțiilor această nouă ordine poate fi impusă și consolidată. Dar această supradeterminare, care este sursa tăriei sale este și – într-o mișcare secundă – sursa slăbiciunii sale: fiindcă dacă forma înseși a deplinătății are un spațiu de reprezentare, atunci acest spațiu de reprezentare va fi locul la care va fi trimisă *orice* revendicare specifică și unde *orice* dislocare specifică își va găsi forma inversată a expresiei sale.⁴⁸ Relația dintre spațiul mitic și funcția de reprezentare este instabilă și hegemonică *în mod radical*: dacă predomină momentul formei deplinătății (reprezentarea), conținutul său literal va fi deformat și transformat prin nenumărate revendicări sociale exprimate; dacă predomină conținutul spațiului mitic, acesta nu poate hegemoniza forma generală a deplinătății, producând revendicări neexprimate și un universalism incapabil să livreze împlinirea revendicărilor conform așteptărilor existente și astfel spațiul mitic își pierde calitatea de orizont imaginar.⁴⁹

Termenul „mit“ (așa cum atenționează dealtfel toți specialiștii) nu trebuie corelat cu „primitiv“ sau „irațional“. Într-o perspectivă asemănătoare cu cea a adoptată de la începutul secolului al XX-lea de Mircea Eliade, Laclau consideră mitul constitutiv pentru orice societate. Statul bunăstării a fost un mit al reconstituirii funcționalității societății capitaliste după Marea Depresie Economică. O societate din care mitul este în mod radical exclus nu poate fi decât un cimitir sau un azil de nebuni, observă Laclau. Dar nu numai că mitul nu e absent din funcționarea niciunei societăți: spre deosebire de toți marii interpreți ai mitului din filosofia culturii, din filosofia politică și a religiilor, Ernesto Laclau consideră că funcționarea societăților contemporane face necesar tocmai datorită dinamicii lor să devină și mai mitice, în strânsă corelație cu „proliferarea dislocărilor, proprie capitalismului contemporan avansat“, o epocă pe care Laclau o numește „era capitalismului dezorganizat“.⁵⁰ Dar mai putem vorbi despre dezorganizare în fața birocratizării pe care o trăim? „Efectele consumerismului, ale birocratizării și ale *formelor* din ce în ce mai accentuate de diviziune a muncii, toate necesită o continuă creativitate și construirea unor

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁰ *Ibidem*.

spații de acțiune colectivă care se bazează din ce în ce mai puțin pe forme moștenite, obiective, instituționale. Aceasta înseamnă că în societățile contemporane spațiul mitic s-a extins în detrimentul obiectivității structurale.⁵¹ Acestea sunt societăți în care indeterminarea poziției individului aduce după sine, nesiguranță, dar mai multe posibilități ca individul să-și decidă „mutările“ și identitatea și mai puțină alienare.

În același timp, dacă este mai puțină repetitivitate, atunci în societățile contemporane sunt necesare mai multe mituri sociale.⁵² În opinia noastră experimentăm mai puțină structură și nu mai puțină repetitivitate, în oricare dintre multiplele sfere ale socialului marcate de dislocare și de indeterminarea reprezentărilor. Laclau este de părere că dualitatea subiect-obiect se poate considera depășită, prin aceea că problema clasică a cunoașterii ca adecvare între cunoaștere și ființă dispăre, iar mitul constituie subiect și ființă a obiectelor în același timp. Doar problema transparenței mitului este diferită, transparența fiind abolirea hegeliană a dualității cunoaștere-ființă, care se regăsește la Lukács. Pentru acesta de pe urmă, abolirea dualității ar implica subiectul într-o relație cu ființa obiectului imposibil, ar implica reducerea radicală a realului la rațional, pe când în cazul mitului lucrurile stau invers. „În măsura în care orice deplinătate le este refuzată atât subiectului, cât și obiectului, mitul poate stabili realitatea ambilor termeni, astfel transcendând diviziunea care dă naștere discursului epistemologic (subiect-obiect).“⁵³

Spațiul mitic este spațiul de joc predilect al imaginii, mai ales că acesta dă seama de posibilitatea comunității și transcenderea dihotomiilor: „Nu implică deja recunoașterea caracterului mitic – sau contingent al configurațiilor spațiale care ne constituie ca subiecți deja o anumită exterioritate a spațiului mitic și, prin extrapolare, a oricărui spațiu? Din moment ce fundamentul subiectului (extins cu prețul afectării structurii) trebuie să plătească și prețul disoluției sale ca teren *locuibil*, nu dă naștere unui paradox această transcendere a discursului epistemologic? Dacă orice reprezentare implică spațialitatea, nu implică recunoașterea naturii

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem*, p. 68.

⁵³ *Ibidem.*

mitice a oricărui spațiu neglijarea oricărei inteligibilități a termenului de *loc* de la care pornim în verificarea acestei recunoașteri? Acestea sunt întrebări cruciale la care ar trebui să răspundem, având în vedere ce constituie specificitatea, în cel mai radical sens al specificității societăților în care trăim. Reformulând în termeni diferiți dar echivalenți, aceasta este problema posibilității însăși a *comunității* într-o eră a politicii generalizate.⁵⁴

Pentru Laclau, există două abordări istorice ale problemei politicii care fac dimensiunea politică a oricărei practici sociale de neimaginat. Prima este aceea a lui Platon pentru care politica nu poate fi o construcție radicală, bazată pe experiența dislocării, deoarece deoarece obiectivitatea comunității este definitorie (fixă, albolută, perfect structurată) și toate comunitățile practice trebuie să i se asemece cât mai mult. Și forma și existența comunității devin o problemă de cunoaștere. Omul de stat nu este pentru Platon un „ideolog“, un formator de mituri și nu este nici un înțelept-tehnician (*phronimos*), ca la Aristotel, ci un posesor al cunoașterii riguroase, un filosof. Laclau consideră că Platon abordează politica, „o chestiune de dislocare“, în termenii lui Laclau, oferind o soluție ne-politică, în afara dislocării, ignorând contingenta, soluția comunității esențialiste care elimină posibilitatea politicii. Citându-l pe S.Wolin, Laclau arată că ceea ce se împărtașește în comunitatea platoniciană nu este puterea, ci forma binelui, a-temporală și deci situată dincolo de orice posibilitate de intruziune a disturbării temporale prin dislocare. Dislocarea temporală este redusă la spațialitate și acesta este rolul efortului de cercetare empirică întreprinsă de Platon, consideră Laclau, reducând schimbarea la o rotație a secvențelor ciclice și astfel la armonie, cum face și Polybius, visând că a depășit schimbarea istorică și că se poate elabora o constituție romană perfect echilibrată.

A doua abordare care elimină politica este, după Laclau, cea hobbesiană. El arată că absența ordinii devine pentru Hobbes definiția stării de natură, în care lupta tuturor împotriva tuturor este elementul „dislocant“, considerat atât de periculos, încât îl face pe Hobbes să elaboreze o teorie care urmărește ordinea, forma ordinii independentă de conținut, orice ordine, pentru a instaura comunitatea întemeiată pe principiul ordinii. La Platon corupția

⁵⁴ *Ibidem*.

comunității era adusă de rău și ignoranță, iar legitimitatea puterii este bazată pe cunoaștere. La Hobbes comunitatea este ceva cu totul nou istaurată prin puterea legitimată prin ordine. Într-o perspectivă modernă, consideră Laclau, la Hobbes obiectivitatea socio-politică izvorăște din putere. „Contrastul dintre Platon și Hobbes ne arată că politica este o imposibilitate în ambele cazuri. La Platon politica este imposibilitate fiindcă avem o comunitate care este anterioară deciziei. La Hobbes, politica este imposibilitate fiindcă exclude pluralismul și deliberarea.”⁵⁵ În acest ultim caz comunitatea este incompletă: deciziile sunt luate pentru comunitate și nu de către comunitate și există o incompletitudine (explicită, considerată de Hobbes) a celor care iau deciziile. Mai mult, în teoria propusă de Hobbes, singurul mod în care se poate rezolva incompletitudinea comunității este dacă conducătorii acesteia sunt omnipotenți.⁵⁶

Laclau identifică o noțiune deschizătoare de drum pentru noțiunea sa cheie, dislocarea, în noțiunea de *reocupare* propusă de Hans Blumenberg în lucrarea *The Legitimacy of the Modern Age*: conceptele noi asociate unor noi idei, probleme, viziuni iau locul celor vechi, dar odată ce se află în acel loc impropriu sunt deformatate de vechile rigori prezente în acel „loc vechi”. Dislocarea vechiului de către nou e asociată cu statutul de simplu eveniment, iar prezența discursivă a noului aduce după sine ceva din inscrutabilitatea planurilor divine. Dar discursul naturalist și raționalist al modernității înregistrează transferul omnipotenței de la Creator la *ens creatum* și faptul că tot ceea ce se întâmplă se întâmplă aici în lumea aceasta, nu în cea a-temporală și neschimbătoare. „Dacă totul se întâmplă aici, nimic nu mai e simplu eveniment și totul ajunge să aibă semnificație într-o schemă a spațialității. Acesta este momentul hegeliano-marxist. Așa cum am arătat de la început în acest eseu, momentul negativității, al răului (în discursul apocaliptic), al dislocării, devine simplă aparență în mișcarea generală a rațiunii. Raționalismul modern s-a adaptat rău la efortul recuperator, de reocupare, al escatologiei medievale.”⁵⁷ Dislocarea nu poate fi privită drept corupție și neființă a unui *eidōs* pur.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 75.

Dislocarea este dovada că ceva este în mod esențial nereprezentabil. Laclau consideră că Iluminismul, „marile narațiuni” ale secolului al XIX-lea și totalitarismele secolului al XX-lea erau clar orientate înspre imaginea cvasi-escatologică a luptei împotriva forțelor răului, iar vremea noastră, pe care o numește a revoluției democratice, „explorează posibilitățile acțiunii istorice”.⁵⁸ Pentru Laclau, criza curentă a socialismului (de după evenimentele din Piața Tiananmen, căderea regimurilor socialiste din Europa de Est și destrămarea Uniunii Sovietice) se datorează efectelor pe termen lung ale unui fenomen de *reocupare* a mitului socialist care explorează noi posibilități istorice prin reocuparea discursului diferit despre managementul social prin care se întrupează universalitatea abstractă.⁵⁹ Tot un fenomen de reocupare avem și-n cazul societății reconciliate în care emerge un nou actor, un salvator de un anumit tip, cu rolul de a exprima esența pură a umanității.⁶⁰ Imposibilitatea reprezentării perfecte, complete lasă ceva nereprezentat, sau, dă ocazia unei prezențe pe care modernitatea (și chiar premodernitatea) a tradus-o prin diverse ipostaze ale universalității, alungând indeterminarea și imposibilitatea reprezentării perfecte.

Reabsorbția universalului în ordinea socială este imposibilă. „Nu există o *Pax romana* pentru ordinea socială.”⁶¹ Cu toate acestea, misiunea imposibilă a imaginii și reprezentării tocmai aceasta este. Universalitatea nu se mai află în căutarea unei forțe istorice care s-o întrupeze, forța istorică întrupând numai universalități relative nedeterminate, evidențiem noi, susținute de forța semnificării, și fiind rezultatul luptelor hegemonice. „Chestiunea puterii, impuritatea intrinsecă a antagonismelor și a luptelor, penetrează câmpul însuși al universalului. Recunoașterea limitării istorice a agenților sociali este chiar condiția democrației; iar din același motiv, puterea este în mod paradoxal chiar condiția libertății.”⁶²

Discuția despre (im)posibilitatea societății începe de la o discuție despre (im)posibilitatea ideologiei. În tradiția marxistă ideo-

⁵⁸ Laclau, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁶¹ *Ibidem*, p. 80.

⁶² *Ibidem*, p. 81.

logia este *totalitate a socialului și falsă conștiință*, dar cu o condiție neexplicită a subiectului esențialist parte a unei societăți esențialiste.⁶³ „Împotriva acestei viziuni astăzi vorbim despre *infinițudinea socialului*“⁶⁴ în legătură cu care Laclau abordează jocul infinit al diferențelor și tendința socialului infinit, de a limita acest joc. În privința falsei conștiințe marxismul observă un aspect corect, dacă înțelegem identitatea individului în mod relațional, o identitate contradictorie și nu neapărat pozitivă, generând o subiectivitate care nu se plia pe interesele obiective de clasă. Marxismul de referea la ceea ce este ideologic ca la o recunoaștere greșită a unei esențe pozitive, iar pentru perspectiva nouă ceea ce e ideologic surprinde o „nerecunoaștere a caracterului precar al oricărei pozitivități, al imposibilității suturii ultime. *Ideologicul constă din formele discursive prin care societatea încearcă să se instituie prin închidere, prin fixarea semnificației, prin ne-recunoașterea jocului infinit al diferențelor. Ideologicul ar fi atunci «totalitatea» oricărui discurs totalizator* – subl. ns.“⁶⁵

Pentru că fixarea semnificațiilor este însă imposibilă, atât ideologia cât și societatea sunt imposibilități. „Socialul există numai ca tentativă zadarnică de a institui un obiect imposibil: societatea. Utopia este esența oricărei comunicări și oricărei practici sociale.“⁶⁶ Tot astfel este descrisă constituirea *oricărei* identități (totale, definitive, coerente, absolute) pe tot parcursul lucrării: imposibilă.⁶⁷ Moștenirea periculoasă a secolului al XX-lea este „tendința în creștere de a concentra puterea într-un punct din care să se reconstruiască «rațional» ansamblul țesăturii sociale. Democrația radicală și totalitarismul sunt astfel total opuse în abordările problemelor derivate din dislocare și dezvoltare inegală“.⁶⁸ Perspectiva depășește orizontul teoretic al marxismului al cărui materialism este totuși îndatorat unor concepții metafizice. Laclau și Mouffe afirmă în schimb „istoricitatea radicală a ființei umane“, „pura natură umană a adevărului“, lumea fiind în întregime o con-

⁶³ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁸ *Ibidem*.

strucție socială a ființelor umane, nefundamentată pe o „necesitate metafizică“ exterioară, cum ar fi Dumnezeu, formele esențiale sau legile necesare ale istoriei. Mai mult, pentru Laclau și Mouffe, concepția valoroasă a lui Marx deși a evidențiat tendințele de auto-dezvoltare ale capitalismului și antagonismele pe care le generează acesta, s-a limitat la experiența europeană a secolului al XIX-lea, iar experiența globală de aproape un secol mai târziu ne obligă „să radicalizăm și să transformăm în mai multe direcții concepția lui Marx despre agentul social și antagonismele sociale“.

Pespectiva lui Slavoj Zizek asupra obiectului sublim al ideologiei aparține aceleiași familii de idei conturată la Ernesto Laclau și evidențiază corelația dintre imaginar, forme simbolice și ideologie. Incursiunea teoretică pe care ne-o propune Slavoj Zizek aduce în atenție o serie de concepte și resurse teoretice diverse, între care, în primul rând, conceptul de sublim, cu trimitere la idealismul german. În *Critica facultății de judecare estetică* Im. Kant concepe judecăți estetice despre frumos și judecăți estetice despre sublim (despre ceea ce depășește cu mult tiparele și așteptările), fie matematic, ca superioritate asupra naturii (Piramidele, Bazilica Sf. Petru), fie dinamic, în aprecierea caracterului copleșitor al naturii care poate implica frica, dar nu cu necesitate (piscurile semețe, uraganele, cutremurele etc.). Dar nu aceasta este sursa principală a conceptului folosit de Slavoj Zizek, ci conceptul de sublim în artă, așa cum este descris de F. W. J. von Schelling. Acesta pornește de la o diferențiere în frumos și sublim, dar sublimul este diferit înțeles față de Kant: acolo unde există frumusețe există o rezolvare a contradicției infinite în obiectul însuși, pe când sublimul nu implică rezolvarea contradicției în obiect, ci ridicarea acesteia la un alt nivel ce scapă intuiției și de aceea este „ca și cum“ contradicția ar fi rezolvată. Această concepție este totodată mai aproape de hegelianismul și de psihanaliza implicate de interpretarea zizekiană a ideologiei, în mod specific psihanalitică și politică.

În psihanaliză, în general, interpretarea și semnificația sunt centrale. În perspectiva lacaniană, ceea ce interpretăm este „Lucrul“ ceea ce scapă mereu investigației sub anumite aspecte și care este meru descris parțial prin anumiți semnificanți flotanți, nefixați, a căror fixare este datorată unui point de capiton, unui agent stabil

ce organizează semnificațiile și evințiază una sau alta dintre conotațiile posibile. Astfel, purtătorii de semnificație (semnificații) lumii omului sunt „pătrunși de satisfacție“ (*penetrated by enjoyment*). Semnificațiile „mărețe“ sunt purtate pe înălțimi de o terifiantă *jouissance*, ca și în cazul Titanicului. „Naufragiul Titanicului funcționează ca obiect sublim: un obiect pozitiv (concret), material, ridicat la statutul Lucrului imposibil. Și probabil orice efort de a articula (preciza) semnificația metaforică a Titanicului nu este decât o tentativă de a scăpa de impactul terifiant al Lucrului, de a îmblânzi Lucrul reducându-l la statutul său simbolic, conferindu-i semnificație. De obicei spunem că prezența fascinantă a Lucrului îi umbrește semnificația; dar aici, contrariul este adevărat: semnificația umbrește impactul pe care-l are prezența sa.“⁶⁹ Trăim printre semnificații, iar unele semnificații ni se impun prin diverse mecanisme. Pe Zizek îl interesează semnificațiile care oferă străfulgerări despre obiectele sublime, a ceea ce este „în afara“ ciclului vital al degenerării și corupției, semnificații aflate într-un domeniu între două morți – cea biologică și cea simbolică, finală, fiindcă acest domeniu al semnificațiilor este și domeniul predilect al ideologiei.

Putem vorbi despre sublimul ideologiei și fiindcă într-un sens este un „sublimat“ și noi poporul, societatea, lumea și ideologiile sunt toate alcătuite din aceeași substanță, a viselor. Suntem întru totul expresia efortului eroic de a simboliza și de a istoriciza, drapând cu semnificație locul gol din inima existenței. Orice semnificație este un „sublimat“ al imposibilității umane de a cuprinde Realul, ci doar perspectiva noastră asupra realității.

Titanicul a rămas în istorie ca experiență metaforică a dezastrelor și imaginea dezastrelor s-a suprapus peste imaginea civilizației europene producătoare de minuni dale științei și tehnicii și peste imaginea civilizației ca succesiune dezastrelor epocale. Fie percepem epoca trecută glorioasă, perfectă, inegalabilă, sub imperiul mitului vârstei de aur și prezenta un dezastru, fie cea trecută este dezastrul prin înapoiere, lipsa drepturilor sau în vreo altă perspectivă, oricum, contradicția și negativul sunt înrădăcinate în în cultura umană, conform perspectivei hegeliene și, în perspectiva

⁶⁹ Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra, Verso, 2008, p. 77.

deschisă de Ernesto Laclau și Chantal Mouffe putem spune despre contradicția hegeliană că se transformă în antagonism și joacă un rol persistent în dinamismul societăților umane.

The Sublime Object of Ideology evidențiază faptul că ființa umană este profund ideologică, pentru că este profund fantasmagorică în ceea ce privește posibilitatea de a obține totalitatea rațiunii, libertatea, cunoașterea absolută și alte asemenea visuri sau reperi fundamentale care produc semnificații care ordonează și supraordonează, viața umană, societatea și lumea. Vezi definiția lui Laclau: Ideologicul este efortul totalizator, structurant, de închidere al societății prin precizarea semnificării. În teoria lui Žižek, reperatele sunt universalii ideologice, sau fantezii, care au rolul de a crea și recrea viziunea despre lume, acționând la nivelul structurilor profunde. Obiectul sublim al ideologiei este așadar un tip de fantezie, pe teme socio-politice, ce produce satisfacție, și este plasat, de asemenea, între două morți, cea de la nivelul materialității obiectului și cea simbolică.⁷⁰ Iată câteva exemplificări clarificatoare pentru fantezie ca logică a ideologiei: „În viziunea stalinistă, comuniștii sunt «oameni cu voință de fier», cumva excluși din sfera cotidiană a pasiunilor și a slăbiciunilor. Este ca și cum aceștia sunt «morți vii», încă vii, dar excluși din sfera forțelor naturale – adică, ar fi ca și cum aceștia ar poseda un alt corp, corpul sublim, dincolo de corpul lor fizic obișnuit. (Este un fapt că în *Ninotchka*, de Lubitsch, rolul reprezentantului aparatului înalt de partid este jucat de Bela Lugosi, identificat cu figura lui Dracula, un alt «mort viu», dar exprimă aceasta o premoniție a stării de lucruri descrise sau doar o coincidență fericită?) Fantezia care servește drept suport figurii stalinistului comunist este astfel aceeași ca și în fantezia din desenele animate cu Tom și Jerry: în spatele figurii indestructibilității și invincibilității comunistului care poate să îndure și cel mai teribil chin și să-i supraviețuiască intact, sau reîntărit cu noi forțe, există aceeași logică a fanteziei ca în cazul pisicii căreia îi explodează capul de la dinamică și care în scena următoare continuă intactă în urmărirea dușmanului de clasă, șoarecele.”⁷¹

⁷⁰ *Ibidem*, p. 162.

⁷¹ *Ibidem*, p. 163.

Sublimul ideologiei stă în faptul că ideologia este o manifestare profundă a fantasmelor ființei, care trăiește prin ideologie experiența pierdutei totalități a rațiunii absolute, care a fost deja înghițită de propria sa negație, de simptomul său, care însă nu a reușit să o anihileze total. Ideologia este croită din țesătura visurilor, care nu poate fi decât sublimă: este o animație a universalilor, exprimând atracția irezistibilă a ființei umane pentru absolut în termeni de rațiune, libertate, cunoaștere etc. Dar este totodată o animație a simptomelor care exprimă procesul de anulare, de negație, de devenire a universalilor, ceea ce produce acea senzație terifiantă în sublimul ideologiei.

În această perspectivă, sublimul ideologiei include un minim necesar pentru satisfacția sinelui uman și pentru satisfacția omului cu lumea, încrișe într-o fantezie despre întreg, întregire, integritate (în toate sensurile integrității), simetrie, omogenitate, continuitate, puritate ... căci omul nu trăiește doar cu pâine. Astfel, sublimul ideologiei este situat în obiectul său – visul (despre rațiune, perfecțiune, noblete etc., marcat de limitări și negații semnificative care-l încrui într-un vârtej dialectic al dorinței (ne)împlinite, dar nu îl anulează. Nu este necesară tehnologia virtuală pentru a trăi într-o lume de încântare care să ne structureze realitatea (social-politică): obiectul sublim al ideologiei și alte fantezii au grijă de acest aspect. *Ideologia apare ca obiect de investigat*. Conceptul de subiect scindat (*split subject*), pe care se bazează acțiunea în lumea postmodernă și care generează antagonismele societății umane. Joacă de asemenea un rol principal în interpretarea zizekiană a ideologiei. Subiectul este la Žizek, într-o perspectivă lacaniană, desemnat prin simbolul \$. Simbolul evidențiază că subiectul e scindat, caracterizat printr-un vid mitic prezent în rețeaua simbolică de semnificare proprie subiectului, încă dinaintea constituirii acesteia. Žizek se referă în acest sens la Althusser, pentru care „individualitatea interpelată în subiect“, nu este definită în mod conceptual, ci este ceva ipotetic („un X ipotetic“) care rămâne să fie presupus. Interpretarea ideologiei implică fenomene ideologice istorice și contemporane variate. O altă idee cu rol crucial în cadrul acestei interpretări a ideologiei este „fantezia ideologică“, ce ameliorează antagonismele ireductibile, ceea ce se traduce în *denied jouissance* o juisare refuzată explicată ca „necesară, dar

ascunsă ca un dublu al autorității instituționale⁷² – sau, ca un dublu al confruntării cu Celălalt, caracteristic pentru societatea umană și destinul acesteia. Lacan este o altă sursă a interpretării teoretice. Raționalismul lacanian este pentru Zizek „versiunea contemporană a Iluminismului“. Nota dominantă este dialectica hegeliană și filosofia hegeliană, valorificată ca o filosofie a diferenței și contingenței, a negativității și a deficitului (*loss*).

În această teorie a ideologiei influența exercitată de Hegel și cea a lui Lacan se întâlnesc cu aceea exercitată de Marx: „Aceasta este probabil dimensiunea fundamentală a «ideologiei»: ideologia nu este pur și simplu «falsa conștiință», reprezentarea iluzorie a realității, ci ea este mai degrabă această realitate însăși care este deja concepută ca «ideologică» – «ideologică» este o realitate socială a cărei existență înseși implică necunoaștere din partea participanților, cu privire la esența sa – adică, eficiența socială, chiar reproductibilitatea sa, care implică faptul că indivizii «nu știu ce fac»“.⁷³ Și în continuare, cu text evidențiat, autorul precizează: „*Ideologică*» nu este «falsa conștiință» a unei ființe sociale, ci chiar această ființă însăși în măsura în care este susținută de o «falsă conștiință»“.⁷⁴

Iată un simptom, manifest în mod individual și în mod social, ca element particular care neagă fundamentul universal al statutului său și al semnificației sale, prins într-o logică hegeliană a exceptării: negația este un simptom al unei anumite afirmări, adânc înrădăcinată în semnificația sa, identitatea include cu necesitate alteritatea, ideea și expresia concretă a valorii incluzând amenințarea reprezentată de lipsa de valoare. Marx însuși deschide calea către psihoanaliză prin inovațiile sale terminologice (cum ar fi „simptom“, sau „fetișismul mărfii“). Slavoj Zizek evidențiază faptul că Lacan îl consideră pe Marx inventatorul simptomului atunci când el denunță realizarea imperfectă a universalității burgheze a drepturilor și îndatoririlor în cazul clasei muncitoare, urmărind și subliniind pasajele din opera lui Marx unde acești termeni sunt prezenți.

⁷² Ian Parker, 2004, p. 31.

⁷³ S. Zizek, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁷⁴ *Ibidem*.

Universalul ideologic reprezentat de libertate care este prezent în reprezentările sociale într-o varietate de forme – libertatea presei, libertatea de expresie, libertatea politică, libertatea conștiinței sau libertatea comerțului – dar în manifestarea libertății ca libertate a muncitorului de a-și vinde munca ferit de constrângeri pe piață există o negare a libertății ca universal deoarece în acest mod muncitorul își pierde libertatea. Ca atare, deoarece muncitorii își vând munca în loc să-și vândă produsele muncii lor principiul comerțului liber este negat, de asemenea. Forța de muncă este remunerată, dar plus valoarea generată de forța de muncă este apropiată de capitalist și aceasta este o negație a principiului comerțului liber și funcționează ca exploatare. În perspectiva marxistă este posibil să fie o lume unde universalitatea funcționează nesimp-tomatic, unde muncitorii rămân proprietarii mijloacelor de producție și astfel nu mai sunt exploatați. Pe de altă parte, acesta este și motivul pentru care teoreticienii tind să numească această societate-a-universalismului-fără-simptomul-său, socialism utopic. Marx însuși vedea în proletariat, în termeni hegelieni, ceva care funcționează ca „nerațiunea rațiunii însăși“, un element disturbator pentru totalitatea rațiunii.

Pentru S. Žizek „*Țelul real al ideologiei este atitudinea pe care o reclamă*“.⁷⁵ Slavoj Žizek afirmă că identitatea unei ideologii este de natură socio-simbolică și tinde către un stadiu ideal care constă dintr-o toaltate închisă, consistentă și omogenă, care conferă unitate, substanță și specificitate experienței noastre privind realitatea socială și istorică⁷⁶ valorificând teoria antagonismelor sociale și psihoanaliza lacaniană, Slavoj Žizek descrie identitatea unui spațiu ideologic fomată dintr-o sumă de „semnificanți flotanți“ (universalii ideologici) care ajung să fie structurați prin intermediul unor „puncte nodale“, pe care Lacan le numește *points de capiton* (să spunem așa, agenții rigizi, ficși de semnificare), care au rolul de a aduna într-o țesătură semnificanții flotanți (să îi prindă și să-i „înghețe“ într-o structură fixă). Altfel, universalii ideologice nu sunt legate, ci au o semnificație și identitate deschise (sunt semnificanți flotanți) caracterizată de „surplus-de-semnificație metaforică“.⁷⁷ După ce acționează punctele nodale

⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 94.

semnificația lor este precizată (conotată, contextualizată, orientată). Autorul ne oferă exemple în acest sens: „Ecologismul, ca ilustrare: conexiunea sa cu alte elemente ideologice nu este determinată în avans; cineva poate fi un ecologist orientat către stat (dacă acea persoană crede că numai intervenția unui stat puternic ne poate salva de la catastrofă), un ecologist socialist (dacă localizează sursa exploatării fără scrupule a naturii în existența sistemului capitalist), un ecologist conservator (dacă predică despre necesitatea ca omul să redevină mai înrădăcinat în pământul său nativ), și așa mai departe; feminismul poate fi socialist, apolitical; chiar rasismul poate fi elitist sau populist...“⁷⁸ Atunci când semnificații ideologice sunt prinși în țesătura ideologică prin intermediul comunismului fiecare semnificant capătă o anumită semnificație închisă; „democrația“ devine „democrație reală“ nu „democrație burgheză“, oamenii sunt făcuți „din aluat special“ și ei nu pot fi pur și simplu oameni, căci sunt Comuniști etc.⁷⁹

Din perspectiva lui Hegel, Rațiunea este întrupată în societate ca ordine socială, din perspectiva a lui Marx proletariatul este simptomul acelei rațiuni și ordini specifice, ori, din perspectiva lui Žizek, va exista mereu un element irațional perturbator pentru totalitatea universalității raționale care, oricum, găsește modalități să se conserve prin simptome, fenomene ideologice și încântare (satisfacția plină de plăcere, *enjoyment*). Oamenii nu sunt chiar așa ușor păcăliți nici de „viclenia istoriei“ și nici de vicleniile ideologice.

Universaliile ideologice (ilustrări pentru fanteziile ideologice) au sarcina de a masca înfățișările lor negative, așa cum ideologia însăși este bazată pe un fel de rațiune cinică (Sloterdijk): „ei știu foarte bine ce fac, dar o fac totuși“.⁸⁰ Deși oamenii știu că adevărul lor ideologic nu este chiar adevărul, ei își bazează totuși activitățile pe fanteziile ideologice. Libertatea, ca universal ideologic, ascunde și, de asemenea, *amulează* formele de exploatare în pofida distanței cinice/ironice („cinismul“ lui Sloterdijk) din oment ce fantezia structurează însăși realitatea socială: „Nivelul fundamental al ideologiei, totuși, nu este acela al unei iluzii care maschează

⁷⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 30.

starea reală de lucruri, ci este acela al unei fantezii (inconștiente) care ne structurează realitatea socială însăși.⁸¹

Zizek discută într-o cheie lacaniană inconștientul uman ca domeniu al imaginarului, ca un tărâm al fixațiilor care rămân neasimilate în dezvoltarea simbolică⁸², *simptome* care nu sunt încă umplute cu semnificație, ci numai în mod potențial semnificative, deoarece omul este o ființă simbolică flămândă de semnificație, după cum arăta și Ernst Cassirer. Simptomele sunt „urme“ în dezvoltarea simbolică a semnificației după o anumită direcție și semne ale dorinței pentru acel *Big Other* – (Marele) Celălalt, definit ca „ordine simbolică în ipostaza de totalitate consistentă, închisă“ – pe care Lacan o proclamă inexistentă. Faptul că totalitatea consistentă, închisă nu există lasă un vid în structura semnificantului, generând simptomele, jocul relațiilor diferențiale de semnificare care au funcția de a conferi substanța încântării satisfăcute fenomenelor existente. (*Ibidem*: 78) Simptomul este o șansă pentru subiect „să-și organizeze satisfacția“ fapt exemplificat de Zizek prin *lapsus*, act ratat, caz diferit de cel al fanteziei, deoarece produce neplăcere atunci când apare, și plăcerea, atunci când este interpretat. Simptomul nu este ideologic, ci mai degrabă o modalitate în care subiectul reușește să facă față domeniului simbolic și dezvoltării simbolice.

Într-o incursiune interpretativă care abordează formalismul imperativelor iluministe și kantiene, corelate cu ideile lui Sade și Lacan, Zizek ajunge la ideea că ideologia imită cu succes logica imperativului moral și investighează aspectul în cazul fascismului: „Să luăm cazul fascismului – ideologia fascistă este bazată pe un imperativ pur formal: Ascultă, fiindcă trebuie! Cu alte cuvinte, renunță la satisfacție, încântare (*enjoyment*), sacrifică-te și nu mai căuta să înțelegi semnificația pentru ceea ce trebuie urmat – valoarea sacrificiului stă chiar în lipsa sa de semnificație; adevăratul sacrificiu este de dradul sacrificiului; este necesar să găsești împlinirea concretă (*positive fulfillment*) în însuși sacrificiul făcut, nu în valoarea sa instrumentală: este această renunțare, această auto-privare de satisfacție, care produce un surplus-de-

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, p. 58.

satisfacție.⁸³ În acest sens, puterea fascismului stă în *lipsă*: de program, de justificări, de rațiuni pentru sacrificiu și obediență.

Atunci când autorul discută rolul evreului ca generator de „blocaj social” și „negativitate socială” pentru fascism devine clar că în această ilustrare a confluenței teoretice Iluminism – Kant-Sade-Lacan, fascismul este o metonimie pentru totalitarism și, pe plan filosofico-simbolic-psihanalitic, pentru acea totalitate consistentă și închisă. Societatea totalitară își proiectează antagonismele și blocajul în figura evreului, așa cum orice societate își proiectează blocajele și antagonismele în figuri umane și sociale specifice și problematice: dușmanul, țiganul, marginalul, teroristul, comunistul etc. În nazism principala fantezie este *totul armonios* într-o lume dominată de rasa ariană și de războiul său purtat împotriva figurii nelalocul ei, care încalcă limitele, antagonică li distrugătoare pentru structura țesăturii sociale – evreul („un Stăpân ascuns vizând de fapt dominarea lumii: ei sunt corespondenți perfect al imaginii arienilor înșiși, un fel de negativ, un fel de dublu pervertit al acesteia”).⁸⁴

Extrapolând metafora călătoriei în pădure de la Descartes, context în care, pentru a nu rătăci, imboldul este de a merge drept în aceeași direcție, cât mai mult, Zizek identifică un paradox al ideologiei în atenția pentru forma ideologiei: faptul că aceasta continuă să meargă drept, urmându-și direcția orice ar fi, această perseverență în a merge înainte fiind singurul scop, servindu-și sieși și neservind la nimic altceva. Forma ideologiei este astfel „absolutul” ideologiei și *jouissance*, ceea ce dă consistență atitudinii ideologice și justifică scopurile. Maximele lui Descartes despre moralitate se întâlnesc cu formalismul kantian și cu formalismul fascismului evidențiind supremația formei, imperativ al atitudinii devotate care maschează excesul de satisfacție.

Zizek îi citează pe autorii teoriei discursive, Laclau și Mouffe, cu teza lor, *Societatea nu există*, și aceasta nu există dacă o privim ca pe un domeniu inconsistent structurat în jurul unei imposibilități constitutive, adică totalitatea omogenă, închisă, traversată de un antagonism central, și anume, dorința de satisfacție și de privare de satisfacție în mod concomitent. Orice identitate fixată socio-

⁸³ *Ibidem*, p. 89.

⁸⁴ *Ibidem*.

simbolic se disipă în fața antagonismului potrivit. Împlinirile ideologice conferite de devotamentul față de formă sunt completate de efortul de a lua în considerare eșecurile preventiv, compensând prin fanteziile despre universalitățile ideologice nobile ideologicele eșecurile în privința identificării cu aceste nobile universalități.

Iar dacă forța ideologiei stă în formă, altfel spus, în aparență, atunci și pericolul pentru ideologie stă exact în același aspect. Zizek explică: „Pericolul real, pentru Platon, este această aparență care este menită să fie o aparență și din acest motiv nu reușește să fie altceva decât Ideea în sine, așa cum o știe preabine Hegel («Idea supersensibilă [Idea] este aparența ca aparență»). De aceea, spune Zizek, avem un adevărat refren fundamental hegelian în ideea că «aparența ca atare este esențială», care nu poate fi chiar înțeles, fără a accepta ipoteza lacaniană a (Marelui) Celălalt (*Big Other*) – a ordinii simbolice autonome care face posibilă înșelarea în dimensiunea veritabil-umană a acesteia.”⁸⁵ O asemenea observație pătrunzătoare se poate aplica în (și explicita prin) cazul stalinismului și al „insistenței obsesive a acestuia că, oricare ar fi costurile, aparențele trebuie menținute: știm cu toții că în spatele scenelor se duc lupte acerbe între facțiuni: cu toate acestea trebuie menținută aparența unității partidului cu orice preț; nimeni nu crede cu adevărat în ideologia dominantă, fiecare individ păstrează o distanță cinică față de aceasta și fiecare știe că nimeni nu o crede; totuși, aparențele privind faptul că oamenii construiesc socialismul cu entuziasm, că sprijină Partidul, și așa mai departe, sunt de menținut cu orice preț.”⁸⁶

Argumentul sugerează că universalitățile ideologice (printre acestea fiind, în afara celor menționate, cum ar fi „libertatea“, „partidul“, „unitatea partidului“, „imaginea partidului“) compun „aparența esențială“ și întregul vital al sistemului. În umbrele protectoare ale aparențelor ideologice sălășluiește Marele Celălalt. Ideologia întreține un anumit nivel al decepției, dar nu oamenii sunt aceia care trebuie păcăliți prin aceasta, ci (Marele) Celălalt. „Valoarea stalinismului, arată Zizek, constă „în dovada ontologică a existenței (Marelui) Celălalt“.”⁸⁷ Ideea valorii ideologiei

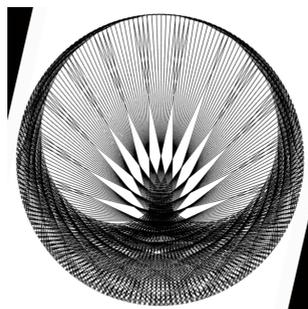
⁸⁵ *Ibidem*, p. 225.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

întemeiată pe aparență ca dovadă ontologică pentru Marele Celălalt se aplică tuturor ideologiilor, totalitare sau nu, spune Zizek. Ideologia îndeplinește un rol conducător în numele unui ideal nobil, în numele poporului, în numele a orice element care leagă semnificații flotante în arhitectura simbolică, dar se „preface“ că are rol conducător în acel temei și doar reproduce puterea. Din acest motiv ideologia este perpetuată oriunde și oridecâteori există o lume a umanului, ca umbră lungă a omului în societate.

Considerând toate aceste perspective, putem vedea că omul este de conceput într-un univers al imaginilor reper sau al imaginilor actualizate toate situate într-o anume sferă de semnificație – cetatea bună, statul, regimul legitim, statul de drept, toleranța, drepturile, mediocritatea etc. – și toate „mișcate“, neclare, ieșite din focus în goana accelerată după realizări de tipul *aici și acum*, și totuși, toate, un ecou al unor forme eterne, ideale sau consecințe ale unor forțe și rosturi teleologice și prin aceasta, într-un anumit sens, speciale.



II. 2. Sublimul puterii politice

Perspectiva pe care o susținem, înscrisă în demersul „oglinda prinților“, este dedicată conturării sublimului puterii politice prin și dincolo de imaginea conducătorului: imagine modificată de reflexia în spiritul epocilor, surprinsă într-o reflectare în oglindă mai întâi de filosoful-înțelept, apoi de cetățean, de popor, iar în continuare de artistul cineast, care încearcă în modernitate și modernitatea târzie să stea în pielea cetățeanului, ca un înțelept. „Oglinda prinților“¹ este un gen literar dedicat sfaturilor pentru conducători – regi, prinți, domnitori – o literatură care încearcă să surprindă regulile de conduită princiară, chipul majestuos al puterii seculare, mai îndepărtat sau mai apropiat de cel al puterii divine, pe care o aproximează, și de la care se reclamă, legitimându-se astfel. Puterea terestră încurajează și speculează astăzi mai puțin analogia și comparația cu divinitatea sau legitimitatea prin divin, dar poartă în sine un ecou al acesteia o „urmă“ atât cât îngâduie normele și legile abstracte acceptate în epocă. Puterea fie ea susținută printr-o „urmă“ sau cu un conținut deplin al legitimării prin divin este mereu relevantă ca imagine politică reper atât în raportarea la conducător, cât și ca sursă de drept. Izvorul acestui gen îl constituie scrierile istoricului antic grec Xenofon, dar acest gen cunoaște covolute ramificații și merge până la începuturile modernității în științe politice până la Machiavelli și despărțirea totală de orice reper transcendent(al).

Putem identifica un alt fundament totuși în ceea ce s-a numit „imago Dei“. Sintagma se referă pe de o parte la „auto-actualizarea lui Dumnezeu prin intermediul umanității și pe de altă parte la

¹ Cf. Bjorn Weller, „Mirror for Princes“, disponibil la <https://www.britannica.com/topic/mirror-for-princes>, accesat la 12 septembrie 2015.

grija Lui față de omenire. A spune că oamenii sunt după imaginea lui Dumnezeu presupune recunoașterea unor calități ale naturii umane care îi permit lui Dumnezeu să se manifeste prin oameni. Cu alte cuvinte, pentru oameni, să aibă recunoașterea conștientă a faptului că sunt imaginea lui Dumnezeu înseamnă că sunt creatura prin care planurile și scopurile lui Dumnezeu se pot face cunoscute și se pot actualiza. Implicațiile morale ale doctrinei imago Dei apar în faptul că dacă oamenii sunt mențiți să-l iubească pe Dumnezeu atunci oamenii trebuie să-i iubească pe ceilalți oameni, căci fiecare este o expresie a lui Dumnezeu. Asemănarea omului cu Dumnezeu poate fi de asemenea înțeleasă prin contrastul cu ceea ce nu este imaginea lui Dumnezeu, adică, acele ființe care, după câte știm, nu au conștiința de sine și capacitatea de reflecție spirituală și dezvoltare spirituală. Oamenii diferă astfel de toate celelalte creaturi datorită structurii lor raționale – capacitatea lor de deliberare și libera luare a deciziilor [liberul arbitru – n. ns.]. Această libertate îi oferă omului calitatea de a fi centrat și calitatea de a fi complet ceea ce permite auto-actualizarea ființei umane și participarea acesteia la o realitate *sacră*. Totuși, libertatea care-i face pe oameni imaginea lui Dumnezeu este aceeași cu cea manifestă în înstrăinarea de Dumnezeu, exemplificată de mitul Căderii (lui Adam și a Evei). Mitul acesta explică, faptul că oamenii pot, fiind liberi, să aleagă să nege sau să-și reprime asemănarea morală și spirituală cu Dumnezeu. Capacitatea și dorința de a se iubi iubi pe sine, de a-i iubi pe alții și ca urmare, pe Dumnezeu poate fi neglijată sau chiar poate întâmpina opoziție. Strădania de a aduce imago Dei în viața cuiva poate fi văzută ca o căutare a întregirii personale, a aceluși sine «esențial» al cuiva, așa cum se arată în viața și învățăturile lui Hristos.² Această doctrină este în strânsă corelație cu „imitatio Dei” care se referă la îndatorirea omului de a-l imita pe Dumnezeu, de a-i urma exemplul, de a urmări asemănarea morală și spirituală cu Dumnezeu și de a se îngriji de aceasta în mod consecvent.

În perspectiva noastră aceasta este o dimensiune importantă a doctrinei „oglinzii pentru prinți” și o cheie spre înțelegerea puterii conducătorului. Scrierile de acest tip ajută domnitorul să își vadă în oglindă o *imago Dei*, care apare numai dacă atât el, prințul, sau

² Apud „Glossary. Faith and Reason”, disponibil la <http://www.pbs.org/faithandreason/theogloss/imago-body.html>, accesat la 22 august 2016.

regele, reușește să fie cât mai autentic o expresie a divinului și un participant la acea realitate sacră, cât și supușii, reușesc aceasta și datorită eforturilor active ale domnitorului.

Apogeul european al genului desemnat prin sintagma „oglanda prinților“ sau „oglandă pentru prinți“ apare în Evul Mediu timpuriu în Bizanț și în lumea islamică. Dacă în lumea islamică astfel de opere sunt adevărate manuale ale guvernării sau manuale de utilizare ale puterii extrem de aplicate caare valorifică tradițiile pre-islamice, lucrările bizantine (începând cu secolul al X-lea și până în secolul al XIII-lea) sunt fie colecții de maxime și exemple, fie colecții de sfaturi adecvate anumitor domnitori concreți elaborate pe fundamentul perspectivei creștine asupra puterii. Sf. Augustin corela poziția împăratului cu îndatoririle, în special aceea de a menține bunăstarea morală a supușilor. Sf. Gregory I pune accentul pe importanța rolului episcopilor mai mult decât pe aceea a puterii seculare, deși evidențiază domnia morală ca punct de referință pentru bunăstarea morală viitoare. Irlandezul Sf. Isidor proclamă memorabil: *rex a rectum agere* (cuvântul „rege“ vine de la a acționa cu dreptate) și *non regit qui non corrigit* (cine nu corijează nu guvernează). Un alt scriitor irlandez necunoscut lansează un curent al tratatelor care precizează virtuțile și viciile prinților (pseudo-Cyprianus), precum și responsabilitățile acestora în timpuri de foamete, inundații, invazii etc.³

Chipul tiranului se discerne astfel de cel al conducătorului just. Jean de Salisbury prezintă în *Policraticus* concepte clasice privind structura societății și susține dreptul de opoziție față de tirani, precum și dreptul de a ucide tiranii. În secolul al XIII-lea, aceeași poziție o întâlnim la Godfrey de Viterbo, Helinand de Froidmont și Gerald de Wales. Același secol este responsabil pentru o mai bună receptare a lui Aristotel structura logică a textelor se îmbunătățește, precum și calitatea lor teoretică. Precedentul istoric, biblic sau al exegezei scade în importanță.⁴

Sf. Toma d' Aquino și Giles de Rome păstrează referințele la dreptul natural și la cel feudal, dar elaborează teza responsabilității domnitorului față de binele comun, față de aspectul „național“,

³ Cf. Bjorn Weller, „Mirror for Princes“, disponibil la <https://www.britannica.com/topic/mirror-for-princes>, accesat la 12 septembrie 2015.

⁴ *Ibidem*.

cea ce a condus la o explozie de astfel de texte scrise în „protipurile“ limbilor naționale și la desacralizarea treptată a scrierilor teoretice din ce în ce mai apropiate de dreptul roman și scrierile umaniste (Petrarca, secolul al XIV-lea), dar și din ce în ce mai îndepărtate de teologie. Astfel de scrieri au pregătit terenul pentru teoriile politice renaștentiste și pentru teoria politică modernă, în general.⁵

Imaginile teatrului politic ne aduc în atenție sublimul transcendent: în persoana regelui sau a împăratului sau a conducătorului și prin măreția acestor conducători, măreția cetății ordonate, măreția legii, măreția dreptății... Tot ceea ce vedem astăzi în teatrul politic curent a început demult, iar *urmele* derridariene se prelungesc în timpuri divine, olimpiene sau altele, oricum, cel puțin eroice și, desigur, imemoriale – timpuri ale simbolurilor, miturilor și măreției. Puterea politică se bazează dintotdeauna pe imagine pentru „hrana“ zilnică, pentru continuitate, autoritate, legitimare și susținere, pentru impunere, reformare sau schimbare revoluționară, pentru nuanțare, dezvoltare a ceea ce este relevant în practica politică, dar și în gândirea politică, imaginea funcționând și atunci când puterea dorește camuflare, distragere, sau inhibare.

Modernitatea a adus după sine un anumit tip de accent pe raționalitatea politică – o raționalitate pusă în slujba rațiunii de stat, în slujba intereselor politice și nu în slujba actualizării aceluia *imago Dei* medieval. Dar această raționalitate politică nu se află neapărat într-o relație de opoziție cu iraționalitatea cuprinsă în imaginarul politic, înțeles ca sumă de produse ale imaginației (ficțiuni, simulacre, idoli și altele), imaginarul⁶ politic fiind adesea într-o relație de subordonare, de exprimare, de legitimare, de facilitare sau de nuanțare sau de dezvoltare explicativă cu raționalitatea politică. Administrarea afacerilor publice se înscrie în modernitate într-o logică dublă: pragmatică și simbolică. În ordinea pragmatică raționalitatea este cumva redusă la dimensiunile corelate cu valoarea de utilizare a raționalității, în scopuri practice, iar în cea simbolică, raționalitatea este inclusă în legitimarea și justificarea prin intermediul simbolurilor, a ritualurilor simbolice, prin

⁵ *Ibidem.*

⁶ Pentru accepțiunea acestui termen, vezi definiția dată la capitolul „Tipuri de imagine“.

organizarea simbolică a spațiului și chiar prin anumite veșminte, prin structurile, ierarhiile și deciziile politice ale unui anumit regim. Ambele contribuie la un climat de încredere vital pentru viața societății politice.

Raționalizarea organizării politice a societății – narațiunea despre ordinea instituită în Cetate – este inseparabilă de un suport ficțional și de un imaginar politic. Societatea politică este inițial un tip de armonie, cea mai bună ordine și modalitate de a fi împreună a unor oameni sub aceeași guvernare omologată sau validată prin ascendență transcendentă, divină, în Evul Mediu prin cunoașterea binelui (filosoful rege, la Platon), sau ca *primum inter pares* la Aristotel. Societatea politică este considerată o instituție, explicată rațional încă din secolul al XVII-lea în termeni juridici, limbajul contractualist alocând funcții de comandă și funcții de execuție. Contractul explică transformarea membrilor societății în cetățeni, cu drepturi și libertăți, și conducători, reprezentanți fie ai puterii coercitive, fie ai puterii legislative, fie ai puterii juridice. Fiecare dintre aceste reprezentări ale puterii au la bază mituri fondatoare specifice.

Aura sacralui: rezistența soluției mitice la problema conviețuirii

Soluția rațională la problema conviețuirii este dublată de o soluție mitică, iar soluția transcendentă, cu atât mai mult. „Oamenii au așadar nevoie, din vremuri imemorabile, de imaginea încarnată a grandorii, a maiestății și omnipotenței care înrudește puterea cu ceva suprauman. Inventând politicul ei au inventat mai întâi o putere superioară care excede autoritatea naturală, psihologică, dar care nu dobândește sens decât dacă devine *analogon*-ul unei alte puteri și anume al puterii unui zeu. Numai o persoană care se unește cu zeul sau cu zeii, deci o putere consubstanțială, poate fi dotată cu această putere capabilă să se impună unei mulțimi de ființe diferite. Puterea politică nu este, în sine, puterea unui om, ci a unui fiu de zeu.”⁷ Temeiul puterii de a comanda este gran-

⁷ Jean-Jacques Wunenburger, *Imageriile politicului*, traducere de Ionel Bușe și Laurențiu Ciontescu-Samfireag, ediție îngrijită de Ionel Bușe, București, Editura Paideia, 2005, p. 16.

doarea, măreția și superioritatea transcendentă. Acesta este unicul punct de pornire pentru o analiză a puterii politice. Credința în ascendența divină a conducătorului, voința și comanda sa sunt toate încărcate cu semnificație deosebită datorită transcendeței imaginii conducătorului, datorită sacralității întretesute în simbolică și ritualurile puterii, construind imaginea unei atotputernicii zdrobitoare.⁸

Conviețuirea umană ne apare ca un leviatan de chipuri, ca un caleidoscop de chipuri ale divinității, ale sacralității, precum și de chipuri ale sacralității pierdute, ale îndepărtării de zona luminoasă a divinului. Conviețuirea umană țese narațiuni despre eroi civilizatori, despre eroi fondatori, genii, spirite protectoare sau, dimpotrivă, malefice, despre prinți, regi și împărați, iar această țesătură răzbate clar și în istoriile cetăților, comunităților, națiunilor.

În interpretarea noastră, superioritatea transcendentă a conducătorului – premisa pentru mitul salvatorului și al justițiarului, care sunt temeiuri perene ale legitimității conducătorului – reprezintă o rămășiță a mitului originii și mai ales al vârstei de aur. Fiind tot ceea ce a mai rămas dintr-o vârstă de aur, a perfecțiunii, superioritatea transcendentă a conducătorului poartă în sine speranța perfecțiunii în politică, speranța perfecțiunii cetății, o perfecțiune văzută ca oglindire a unei cetăți eterne, de asemenea, transcendente. Ar trebui să vorbim de fapt despre „oglundiri“, deoarece modalitățile multiple de a îmbrățișa perfecțiunea și de a o transpune în cetate erau diferite: pornind de la organizarea socială și până la raportarea la concepte centrale ale filosofiei politice cum ar fi egalitatea sau diferența.

Unele idei despre schimbarea socială își găsesc expresia sub mantia, în contextul sau sub pretextul meditației despre perfecțiune în cetate. Platon considera în *Republica* că o cetate perfectă ar fi aceea emancipată față de familia nucleară, într-o societate politică în care ambele sexe ar avea aceleași drepturi și totodată și-ar asuma (cum am spune astăzi, cu responsabilitate) îndatoriri față de binele public. Aristotel își întemeia viziunea despre organizarea politicii și „naturaletă“ acesteia pe familia nucleară și puterea politică pe aceea idee a puterii tatălui altruist și benevolent. Perfecțiunea politică a însemnat în Antichitate și Evul Mediu

⁸ *Ibidem.*

realizarea și menținerea societății bune, adică a societății bine-ordonate, în baza multor idei de teorie și filosofie politică împrumutate din drept, în care puterea se „alimentează“ prin „cordonul ombilical“ al transcendenței solicitând obediența supușilor mai presus de orice. Astfel, dacă prima dimensiune generată de mitul vârstei de aur în ceea ce privește mitul conducătorului este promisiunea perfecțiunii, o a doua dimensiune este promisiunea ordinii.

Este și firesc ca toate aceste idei politice asociate societății bune să prezinte o asemenea confluență cu ideile din drept din moment ce vin în sprijinul conceptualizării societății bune, cu semnificația centrală de societate bine-ordonată: o imagine cât mai fidelă a uneia sau alteia dintre conceptualizările societății ideale sau ale societății de inspirație divină. Regulile și normele de inspirație divină existente în mod similar (în ceea ce privește conținutul, dar uneori și ca modalitate de receptare) toate vechile culturi semnifică profunda nevoie de ordine a omului. Rolul acestora este să ordoneze conviețuirea, iar numai o conviețuire ordonată poate forma o cetate și poate primi un conducător. Într-un anume sens, ceea ce ne ține laolaltă, Conducătorul, apare astfel inițial ca garant al ordinii și al existenței societății, în cel mai strict sens. Acesta este filonul mitologic de tip vârsta de aur, central mitului conducătorului.

Treptat transcendența în gândirea politică a evoluat din a fi o sursă a perfecțiunii politice, a binelui în organizare și cărmuire, înspre rolul de sursă a binelui în calitate de corectitudine, justețe, legitimitate politică în ceea ce privește autoritatea asupra guvernaților și relaționarea cu aceștia, în general. Între ideile acestea de factură morală, și uneori teologică, aflate în confluență cu ideile din drept, cele despre proprietate și drepturile de proprietate au reprezentat un filon generos pentru ideile moderne despre drepturile omului, de mai târziu. Dacă pentru Aristotel conducătorul bun era acela care dovedea un atașament puternic față de binele comun și virtutea era menită să guverneze puterea; pentru Machiavelli, puterea căpăta prioritate asupra virtuții. Modelele meritocratic și egalitarist s-au succedat și nuanțat în evoluția politică teoretică și istorică pentru a surprinde din ce în ce mai fidel o nuanță modernă a perfecțiunii în politică – legitimitatea autorității conducerii asupra individului.

Imaginaea conducătorului (conducătorul ideal)

Imaginaea conducătorului ideal s-a transformat și transfigurat în diverse moduri în decursul timpului în filosofia politică. În continuare vom descrie cele mai relevante „instantanee“ ale imaginii conducătorului. Regele filosof al lui Platon⁹ este ales dintre gardienii cei mai bine-antrenați, fideli cetății. Dar aceste calități nu sunt suficiente. Regele filosof este o ființă cu o „natură filosofică“; aceasta-i conferă înțelepciune, virtuți (memorie, inteligență, curaj), cunoaștere și iubire de adevăr. Tot ansamblul de virtuți și înțelepciune este perfecționat prin asocierea cu ceea ce este ordonat și divin (Formele). În consecință regele filosof își modelează sufletul după Forma Binelui și este dominat de rațiune excluzând pericolul de a cădea pradă viciilor și a fi corupt. Platon consideră că orice este inteligibil furnizează adevăr și semnificație pentru omul rezonabil și oricine acționează rezonabil în public sau în particular poate discerne acest lucru. Cunoașterea teoretică este ceea ce face din filosof un conducător ideal. Datorită relaționării strânse cu Forma Binelui, filosoful dobândește cea mai înaltă formă de cunoaștere. Din Forma Binelui decurg cunoașterea, adevărul și mintea cunoscătoare.

Forma Binelui este comparată cu soarele. Dacă soarele ne oferă vizibilitatea, Forma Binelui ne oferă inteligibilitatea. Soarele ne dă vederea, iar Binele capacitatea de cunoaștere. Soarele face ca lucrurile să intre în existență în sensul că le evidențiază în domeniul vizibil și guvernează anotimpurile și ritmurile vieții, iar Binele este cauza formelor existenței, a tot ce e bun și frumos, fiind *sursă*: dincolo de existență. Binele generează tipuri ierarhizate de cunoaștere, de la imaginație, la credință, gândire și inteligență. Astfel, Binele este și scopul ultim al cunoașterii. Ca urmare, Regele-filosof ca posesor al adevărului, poate decide că este mai bine să radă de pe fața pământului o cetate coruptă fără a da socoteală nimănui, căci cine ar putea mai bine acționa în acord cu Forma Binelui? Un asemenea rege este astfel un conducător discreționar și în mod potențial tiranic, căci binele cetății în acord cu Forma Binelui se poate să nu fie în acord cu binele individual.

⁹ Platon, *Republica*, cartea a VI-a, 484a-502c.

De la Epictet la Seneca, putem intui ca elemente centrale în imaginea stoică a regelui moderația, un intelectualism elitist de separare de mase, incuți și lingușitori, înțelepciunea și orientarea către legea eternă și pozitivă.

Aristotel critică imaginea regelui-filosof, pe care o consideră utopică, de pe pozițiile cunoașterii practice¹⁰ pornind de la necesitatea de a ține cont de imaginea de ansamblu a vieții politice și de exigențele comunității politice. Contemplarea nu este suficientă pentru cunoașterea practică: „Astfel, așa cum privirea în sine nu produce și nu creează nimic – singura sarcină fiind să distingă sau să ne releve nouă tuturor ceea ce se poate vedea fizic – și totuși nu ne capacitează să acționăm cum ne arată, dar ne și ajută mult în acțiunile noastre (căci fără vedere am fi aproape complet imobilizați) – așa că este de asemenea evident că deși cunoașterea teoretică este pur teoretică, tot efectuăm mii de acțiuni în conformitate cu această cunoaștere rațională și, în fapt, decidem asupra unor anumite acțiuni și să preceadă altele [pentru a fi în acord cu cerințele cunoașterii practice]”¹¹. Dată fiind importanța crucială a cunoașterii practice pentru Aristotel regele trebuie să fie capabil dar nu atotcunoscător, fiind mai degrabă aplecat spre cunoașterea practică a realităților politice, a stărilor de fapt și a constituțiilor, gata să identifice ceea ce poate fi îmbunătățit. Politica practică și funcțională ia în considerare condiția umană *de facto*. Din perspectiva lui Aristotel, nu este rezonabil să razi o cetate din temelii și să pornești de la zero pentru a constitui cetatea ideală, când o cetate se poate îndrepta după cum ne arată cunoașterea practică, într-un mod adecvat contextelor și oamenilor. În acest sens, binele cetății nu diferă de binele oamenilor și, putem interpreta, binele cetății nu mai este o Formă ideală

¹⁰ Anton-Hermann Chroust, *Aristotle's Criticism of Plato's „Philosopher King“*, text disponibil la <http://www.rhm.uni-koeln.de/111/Chroust.pdf>, accesat la 17 iulie 2015, 11 ianuarie 2016.

¹¹ Jamblichus, *Protrepticus* (edit. H.Pistelli), p. 56, lines 2ff; frag. 13 Walzer; frag. 13 Ross; frag. 51 Düring; frag. 48 Chroust. Un ecou al acestui fragment din *Protrepticus* se regăsește și în *Etica nicomahică*. Apud Anton-Hermann Chroust, *Aristotle's Criticism of Plato's „Philosopher King“*, text disponibil la <http://www.rhm.uni-koeln.de/111/Chroust.pdf>, accesat la 17 iulie 2015, 11 ianuarie 2016.

accesibilă doar filosofilor, ci este la îndemâna tuturor celor ce pot îmbrățișa cunoașterea practică, care decurge firesc din uzul rațiunii și examinarea datelor practice care descriu politica, constituția și oamenii cetății. Putem vedea în conducătorul cetății, deși Aristotel nu folosește acest termen, un reformator.

Pentru teologii creștini singurul rege este Hristos, iar toți regii sunt legitimați ca regi divini și ar trebui să fie regi divini îndeplinindu-și cât mai bine rolul de unși ai lui Dumnezeu prin aceea că își călăuzesc supușii întru ascultarea învățăturilor divine. Biserica este o bună aproximare a regatului lui Hristos pe pământ, iar Hristos este descris ca un rege. Cetatea divină și cetatea pământeană descrise de Augustin sunt două ipostaze ale iubirii și, în același timp, două ipostaze ale ascultării – dragostea, respectiv, ascultarea de Dumnezeu și dragostea, respectiv, ascultarea de sine – iar regele are rolul de a susține Biserica în îndrumarea supușilor către cetatea divină.¹²

În gândirea politică carolingiană regele continuă să aibă un profil religios. Numeroasele scrieri dedicate guvernării și profilului regelui ideal, între care multe se înscriu în genul „oglinzii regilor“, descriu un rege care se poate amesteca în treburile Bisericii, dar care datorează clerului cunoașterea îndatorilor sale. Diferența este că aceste îndatoriri au în centrul lor ascultarea legii, o lege care nu este exclusiv o oglindire a învățăturilor divine, ci chiar o relativă emancipare față de acestea, fiind un amestec de tradiție, decret regal și consimțământ popular. Acest instantaneu prezintă o imagine regală a cărei strălucire religioasă este corectată de îndatorirea de a face dreptate și de a păstra consensul poporului.¹³

Secolul al XII-lea, marcat de interesul pentru studiul dreptului civil separat de dreptul canonic și de interesul pentru traduceri

¹² Interpretările privind transformările imaginii puterii politice în Evul Mediu au ca fundament scrierile marilor gânditori ai timpului și mai multe sinteze dedicate perioadei între care menționăm B. Smalley (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1965; B. Tierney, P. Linehan (editori), *Power and Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; H. A. Myers, *Medieval Kingship*, Chicago, Nelson Hall, 1982.

¹³ *Ibidem*.

după opera lui Arsitotel a continuat să prezinte conducătorul politic drept expresie a unei instanțe ideale, al cărei caracter divin este în mare parte acum înlocuit de un caracter juridic, regele ajungând să fie mai degrabă întruparea și garantul domniei legii. Meditația medievală asupra traducerilor din Aristotel au orientat gândirea politică și profilul regelui către pericolul degenerării conducerii cetății în tiranie. Secolele al XIII-lea și al XIV-lea au adus în prim plan ca imagine a puterii autoritatea papală, a „puterii depline“ construită pe modelul regelui-filosof platonian, reinterpretat ca „rege-teolog“, expert în toate chestiunile religioase și lumești. În consecință, papa se considera îndreptățit să intervină în chestiunile guvernamentale, dacă și atunci când socotește necesar, *ratione peccati*.¹⁴

Prin filosofia circumscrisă dictonului „Dă-i Cezarului ce e al Cezarului și lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu!“, prin augustinism și comentariile asupra celor două cetăți, seculară și divină, prin ideea că cele două pot conlucra, creștinismul a reușit o „distingție a politicului față de religios“¹⁵ și a deschis drumul spre laicizarea societăților politice.

Toma d'Aquino descrie o imagine autoritară și religioasă a puterii politice. Acesta urmează perspectiva lui Aristotel considerând societatea politică naturală în sensul că este în natura omului să trăiască într-o societate guvernată politic. Dacă Augustin consideră existența guvernului condiționată de ieșirea din starea de inocență, Toma d'Aquino interpretează că și în starea de inocență trebuie să fi fost un tip de guvernare a celor înțelepți consimțită de cei mai puțin înțelepți, ceea ce face de fapt inutilă coerciția, ca și la Augustin. Ca Aristotel, Toma d'Aquino recomandă guvernarea mixtă a societății politice, un amestec de democrație, aristocrație și regalitate. Aceasta se bazează pe obediență înțeleasă ca respectare a legilor, cu observația că o lege nedreaptă nu poate fi considerată lege. Deși distinge puterea seculară de cea spirituală, precum și guvernul secular de cel eclaziastic, considerând că am-

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Jean-Jacques Wunenburger, *Imageriile politicului*, traducere de Ionel Bușe și Laurențiu Ciontescu-Samfireag, ediție îngrijită de Ionel Bușe, București, Editura Paidea, 2005, p. 21.

bele puteri provin de la Dumnezeu, Toma d'Aquino desemnează, ca singură instanță decisivă în cazurile dificile, Papa.¹⁶

Egidio Colonna continuă această direcție în gândirea politică și o accentuează, astfel că în lucrările sale *De ecclesiastica potestate* și *De potestate regia et papali*, ambele considerate din 1302, argumentează poziția superioară a puterii papale reprezentantă a puterii divine care are prioritate în fața celei seculare. Astfel, autorul unește cele două regate, cel secular și cel spiritual, sub puterea papală și argumentează importanța educării prinților în sensul îndeplinirii menirii lor princiale în contextul și prin intermediul ascultării de autoritatea papală. Jean Quidort sau Jean de Paris descriu autoritatea papală avansând idei importante despre distincția dintre Biserică și Stat. Puterea politică rămâne separată și asociată problemelor de stat, în timp ce puterea papală poate interveni numai în probleme de morală și teologie. Marsilio de Padova continuă această linie de idei și argumentează că autoritatea papală nu este o sursă a puterii guvernamentale. Mai mult, ideile politice ale lui Marsilio de Padova produc o importantă inversiune: guvernul secular nu mai este subordonat Bisericii, ci aceasta este subordonată guvernului secular în ceea ce privește puterea coercitivă.¹⁷

William de Ockham descrie o putere politică limitată, oricât de măreață ar fi aceasta. Gânditorul a considerat problematică ideea de putere papală deplină, dar spre deosebire de Marsilio de Padova a făcut unele concesii acceptând ideea că Hristos l-a numit pe Petre capul Bisericii, iar papa îi este succesor și astfel are puterea supremă în Biserică. De asemenea, dacă este în joc binele comunității creștine, papa poate interveni și în probleme seculare. Consecința ar fi că Ockham recunoaște deplinătatea puterii papale, dar nu omnipotența papei, nuanțând ideea de putere deplină limitată de morală, de învățăturile creștine, de lege și drepturile prevăzute prin lege. Ockham identifică o serie de limitări și pentru puterea seculară: rezonabilitatea acțiunilor, libertatea supușilor, binele comun, legea (regele nu este mai presus de lege, nu este *legibus solutus*).¹⁸

¹⁶ Vezi B. Tierney, P. Linehan (editori), *Power and Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Vezi H. A. Myers, *Medieval Kingship*, Chicago, Nelson Hall, 1982.

Francisco Suárez descrie o putere politică ce are sursă divină dar în mod indirect, numai fiindcă Dumnezeu a creat totul, în mod direct fiind o putere generată de consimțământul membrilor comunității de a fi conduși.

Suárez consideră ca și Arsitotel că ființele umane sunt de la natură înclinate spre crearea societăților politice, pornind de la familie și ajungând la comunitate pentru că familia nu poate fi de ajuns pentru existența indivizilor. Astfel, atât traiul în comunitate, cât și guvernarea politică sunt necesare. Considerând faptul că Dumnezeu a creat totul, Dumnezeu este și la originea puterii politice.

Pentru Suárez, puterea politică stă în comunitățile particulare, unite și morale, sau în grupul de indivizi care realizează unitatea și moralitatea comunității. Este apanajul comunității să-și aleagă forma de guvernare și membrii comunității pot alege chiar pe cineva din afara comunității respective. Puterea regelui nu derivă direct de la Dumnezeu, ci este puterea conferită de comunitatea care a consimțit să fie condusă, derivând din acel consimțământ, iar regele devine „vicar“ al lui Dumnezeu și trebuie ascultat. Dacă activitatea regelui decade și guvernarea sa devine tiranică atunci comunitatea poate uza de „dreptul la război“ împotriva sa.¹⁹

Imaginea conducătorului reține în filosofia politică a Evului Mediu o serie de caracteristici care au constituit o moștenire relevantă pentru gândirea politică modernă – conducătorul ca garant al domniei legii, al distingerei (în vederea separării) între Biserică și Stat, garant al respectului pentru drepturile naturale, pentru drepturile necredincioșilor, cum ar fi lipsa de jurisdicție a Bisericii asupra necredincioșilor, recunoașterea drepturilor de proprietate ale necredincioșilor, conducătorul ca garant al libertății de acceptare a credinței, al libertății de a expune raționamente în favoarea credinței și de a o accepta liber, ideea de conducător și guvernare ca rezultate ale unui pact sau obicei, refuzul tiraniei, ideea că inițial conducerea cetății aparținea oamenilor, poporului sau comunității care au încredințat-o prin consens unor conducători ... alături de elementele anti-moderne, represive – sclavia, imperativul ascultării depline, prigorirea necredincioșilor etc. „Libertatea“

¹⁹ *Ibidem.*

regelui în raport cu Biserica sau Papa și ideea de guvernare se învecina cu o zonă de concepere a libertății personale.²⁰

Există note premoderne în privința puterii legilor și a legitimității puterii prin legi, la Georgios Gemistos Plethon²¹ care vorbește în lucrarea sa, intitulată *Tratatul despre legi*, după modelul *Legilor* lui Platon, despre reforma cetății prin reorganizarea acesteia conform legilor. Regele sau împăratul trebuie să se supună legilor cel dintâi fiind astfel garantul egalității tuturor în fața legii și în fața îndatoririlor în cetate. Legea ține conducătorul departe de despotism și demagogie. Utopia lui Thomas Morus²² critică guvernantul interesat numai de înavuțire și faimă prin diplomație războaie și cuceriri și aduce într-un spațiu imaginar al ordinii perfecte, imaginea unui guvernant-cetățean, egal între egali, rațional, neinteresat de bogăție și putere politică, ci de binele public, fie generat, fie protejat – așa cum considerăm și astăzi – de o administrare economică eficientă.

Neagoe Basarab prezintă imaginea voievodului, uns al lui Dumnezeu, principe creștin, bizantin, baroc și autoritar.²³ În această ipostază prințul trebuie să fie garantul judecății drepte fiindcă este creștin, deoarece trebuie să se poarte ca un domnitor providențial și va da seama la Judecata de Apoi despre toate faptele sale. Responsabilitatea de tip religios și teatralitatea asociată măreției domnitorului sunt încă elemente tipic medievale bizantine,

²⁰ Vezi și Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

²¹ Gh. Vlăduțescu, „Georgios Gemistos Plethon, *Tratatul despre legi*“, *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2001, pp. 11-14.

²² Thomas Morus, *Utopia. Cartea de aur a lui Thomas Morus, pe cât de utilă pe atât de plăcută, despre cea mai bună întocmire a statului și despre noua insulă Utopia*, traducere în limba română din latină de Elefterie și ștefan Bezdechi, București, Editura Științifică, 1958. Vezi și M. D. Vasile, „Thomas Morus, Utopia“, *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2001, pp. 15-20.

²³ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, traducere, studiu introductiv Gh. Mihăilă, prefață, comentarii și note de Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 2010. Vezi și Lorena Păvălan, *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2001, pp. 20-32.

în timp ce elementele de tehnică a guvernării absolutiste sunt elemente de modernitate care apropie această imagine de aceea a principelui machiavellian.²⁴ Antim Ivireanul, în tradiția scrierilor reunite în categoria oglinda prinților, de asemenea, vede în domnitor conducătorul creștin ortodox, responsabil atât din punct de vedere creștin cât și din punct de vedere moral pentru supușii săi, ca și pentru propriul suflet. Antim arată: „Cinstită și lui Dumnezeu plăcută să-ți fie viața, dacă dorești să ai parte de ajutor de la Dumnezeu. [...] Iar Domnitorii cei buni și care sunt laudați, când îi nedreptățesc pe cei săraci, atunci sunt foarte întristați. De aceea, ridică-le nedreptatea care e asupra lor și îi eliberează de ea, prin trimiterea de boieri drepti, care să îi scape de nedreptate. Să îi iei în seamă pe supușii tăi, să-i observi pe slujitorii pe care îi ai, [...] evită-i pe oamenii lingușitori, pe cei nedrepți, pe cei mincinoși și pe cei prea desfrânați, pentru ca să nu corupă, o, Preaputernice, toată societatea ci, dimpotrivă, purtările cele bune și opinia ta cea renumită [să fie urmate]. [...] Rădăcina și fundamentul [bunei societăți] este adunarea plăcută iar vorbirea cuviincioasă este sarea lucrurilor bune. Iar acum, fiindcă te afli în această stăpânire, poți să hotărăști, pentru că ai putere de Domnie, și te poți face un trandafir al virtuții și o floare a facerii de bine, pentru ca să fii și moștenitor al Împărăției celei de sus. [...] cum au trecut toate împărățiile, cum s-au sfârșit, precum visul, și stăpânirile iar lucrarea virtuoză este vie și prezentă până astăzi.”²⁵

Cel mai mare mare gânditor al Renașterii, părintele științei politice moderne, Niccolò Machiavelli conturează portretul realist al unui conducător abil, puternic prin flexibilitate, carismă, viclenie, forță. Principele lui Machiavelli²⁶ trebuie să reușească să ajungă și să se mențină la putere. Cele mai multe dintre caracteristicile

²⁴ Niccolò Machiavelli, *Principele*, traducere de Nina Façon, București, Editura Științifică, 1969.

²⁵ Antim Ivireanul, *Sfătuiri creștine-politice*, text adaptat de preot dr. Dorin Octavian Picioruș, traducere din limba greacă de Constantin Erbiceanu, București, Editura Teologie pentru azi, 2010, p. 12.

²⁶ *Ibidem*. Vezi și Ion Goian, „The Machiavellian Revolution“, available at <http://journal.ispri.ro/wp-content/uploads/2016/03/8-Ion-Goian-75-86.pdf>, accessed at 29th March 2016, Pol. Sc. Int. Rel., XIII, 1, Bucharest, 2016, pp. 75-86.

asociate prințului sunt universale, generice, definatorii pentru omul politic. Conducerea este o artă: arta de a te folosi de calitățile reale și de a le pune în valoare, arta de a mima prin puneri în scenă istețe calitățile care lipsesc, arta de a te folosi de forță, arta de a te face temut, arta de a stârni și admirație și obediență. Iluzia și înșelăciunea sunt parte a meșteșugului politic. Instituțiile și legile au rolul lor important în menținerea bunului mers al cetății, dar atâta vreme cât succesul și lungimea domniei sunt influențate și de soartă, imaginea principelui se bazează pe doi piloni – autoritatea și carisma – pe două trăsături – forța și viclenia – pe două imagini stilizate – leul și vulpea. „La limită, un adevărat principe sau un stăpân puternic stârnește suficientă teamă pentru a fi scutit majoritatea timpului de a se folosi de violență, căci el dispune de o asemenea imagine de om autoritar, încât nici nu va mai avea nevoie să o dovedească. Este evident că, departe de a face apologia cinismului politic, gândirea machiavelică schițează un portret al lui *auctoritas*, al carismei, care, cu siguranță, nu se mulțumește cu acțiuni angelice (trebuie să știi să sancționezi, să reprimi, să inspire teamă celor ce vor fi tentați să-ți reziste sau să te doboare), dar care nu ar putea în mod cert să autorizeze orice derivă autoritară și mai ales inutil sângeroasă.”²⁷ Carisma se sprijină atât pe autoritatea acceptată, omologată de supuși, cât și pe flexibilitate, pe agilitate, pe adecvare, stratageme – calcul, rituri, simulări, artificii – pe o artă a politicului care se inspiră din arta războiului, dar și din aceea a seducției.

O serie de elemente implicite ajung să contureze în spiritul modernității această raportare tipic modernă la conducător, așadar, și imaginea conducătorului. Drept ilustrare, controversa dintre Erasmus și Luther discută liberul arbitru, ceea ce aduce în prim plan interesul modernității pentru voința umană, a individului, nu exclusiv a conducătorului, care se impune asupra lumii, primatul raționalității și necesitatea de a justifica servitutea. Ideile lui Calvin au contribuit la înlocuirea feudalismului printr-un sistem economic nou, capitalismul, așezat pe fundamentul reprezentat de autodisciplină și etica protestantă: „Utilizarea autorității feudale pentru a converti servitorii și vasalii sugerează că biserica era ceva mai mult decât o colecție de fugari pioși de părinții și stăpânii lor. Era

²⁷ J.-J. Wunenburger, *op. cit.*, pp. 55-6.

de asemenea o instituție coercitivă menită să-i aducă pe oameni la «supunere față de Evaghelie», ceea ce însemna nu de a-i deschide harului, ci de a-i supune poruncii. Religia producea o contra-cârmuire față de stat; ca preludiu la acceptarea statului în lumea țelului religios, Calvin accepta politica în religie. El descria adesea biserica drept o comunitate civilă, iar metafora este o cheie importantă pentru gândirea sa²⁸. Calvin apare exegeților ca „educatorul politic al protestantismului”.²⁹ Pentru Luther politica era o cale a reprimării și prezenta interes numai pentru păcătoși.³⁰

Teoreticienii contractului social realizează un alt portret al conducătorului legitim, printr-un salt în ceea ce privește concepția rațională despre guvernarea politică. Două sunt ideile modernității care schimbă major imaginea conducătorului: legitimitatea și consensul. Guvernul își bazează autoritatea pe legitimitate, care este asigurată la rândul său prin consensul cetățenilor. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant și Rawls sunt ctitorii principali ai concepției actuale despre guvernarea modernă, rațională, legitimă și justă. Acești ctitori secționază drastic cordonul de aur dintre conducător și sursa ideală a puterii, așa cum o face și Machiavelli (în viziunea noastră, în special prin interesul pentru *realità fattuale*, *verità fattuale* și *cose fattuale*).

Tudor Vianu propune în *Filosofia culturii* o viziune interesantă asupra conducătorului ca tip ideal intelectual. Se pare că inspirația a constituit-o Constantin Rădulescu-Motru, un intelectual în filiație maioreșciană, care poartă după sine moștenirea modernității de secol al XIX-lea. Astfel, Tudor Vianu remarcă în cultura română prezența salutară a unui anume tip de intelectual semnificativ, care se constituie ca un „conducător cultural” caracterizat ca expresie a „omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate științifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre și care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizației țării”³¹.

²⁸ Vezi Michael Walzer, *Revoluția sfinților*, trad. de Ciprian Șiulea, Cluj-Napoca, Ed. Tact, 2013, pp. 68-9.

²⁹ *Ibidem*, p. 69.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ T. Vianu, *Filosofia culturii*, București, 1944, p. 288.

În timpuri în care icoana rasei, a maselor și a fuhrerului străluceau în Europa asupra crizei istorice totalitare a modernității, descriind-o mistificată, ca epocă eroică a umanității, filosoful român Camil Petrescu propune imaginea noocratului (o concepție intelectuală): un conducător în care se întâlnesc conștiința trează, cunoașterea, curajul de a conduce și responsabilitatea morală, generând o ierarhie a valorilor justificată științific, toate acestea fiind acompaniate de refuzul suferinței. Încadrată într-o critică a filosofiei de după Aristotel și a specificului național, deodată cu doctrinele tradiționaliste, etica propusă de Camil Petrescu urmărește valoarea substanțială, care nu poate fi nici validată și nici invalidată de specificul național.

Conceptul de noocrație este propus de Camil Petrescu în 1940 ca parte a unui sistem filosofic științific despre substanță, o concepție etică, opusă mistificărilor din viața socială și politică, opusă crizelor istoriei și modernității, pentru a realiza o ordine propice dezvoltării sociale și individuale deopotrivă, dincolo de valorile istorice, descrise de filosof ca relative și ciclice. Astfel, nu doar progresul, ci viața însăși (a individului, într-o oarecare măsură, și mai ales a comunității) depinde de substanță.

Relația dintre etică și suveranitate este crucială pentru imaginea noocratului și pentru concretizarea noocrațiilor în realitatea socio-politică, în perspectiva lui Camil Petrescu, deoarece responsabilitatea este prinsă în lanțul causal al suveranității. Putem discuta această relație începând cu postulatul suveranității care evidențiază rolul central al puterii decizionale și executive pentru acest concept. Desigur, *legitimitatea* și *legalitatea* aduc autoritate și autoritatea este benefică suveranității, cu atât mai mult cu cât suveranitatea este mereu în discuție. Un alt aspect al suveranității este relaționarea cu opinia publică, de tip biunivoc. Dacă anumite decizii nu se pot lua fără opinia publică (spre exemplu, decizii de tipul declarării războiului unei alte națiuni), opinia este totuși modelabilă și modelată (spre exemplu, de ziare, spune Camil Petrescu, deși noi astăzi știm că un rol redutabil îl are încă televiziunea, detronată pe zi ce trece mai mult de rețelele de socializare).

În mod înșelător, opinia pare a conduce, dar de fapt este condusă. Suveranul orientează și formează presa, iar suveranul care dorește o autoritate maximă ar trebui să fie foarte atent la presa

așa-zisă liberă. Suveranul democrat riscă o disipare a suveranității în mai multe centre decizionale, inclusiv cele slab informate și pregătite, care aparțin opiniei publice. Idealul îl reprezintă suveranitatea noocrată, care separă funcția suveranității de funcția domnitorului, pentru că se oferă ocazia de a identifica la nevoie originea răului. O altă caracteristică a suveranității este aceea de principiu de ierarhie a deciziilor. „Domnitorul“, indiferent cum s-ar denumi acel domnitor, se supune legii, căci legea decide în ultimă instanță și este suveran ultim. Suveranitatea este necesară în aceeași măsură ca și legea, deoarece ambele reglementează funcționarea colectivității. Necesitatea suveranității e dictată de necesitatea legii, adică a regulii de conduită, căci legea e o funcție regulativă a colectivității. Suveranitatea noocrată este lucidă și reflexivă, capabilă să ia decizii instantanee și adecvate. Situaarea suveranității între contactul cu realitatea („concretul“) și opinia publică, implică limitele suveranității, identificate în legile realității necesare, pe de o parte și legile psihologice (care dau seama de funcționarea opiniei publice), pe de alta. Suveranul nu poate decide împotriva legilor realității de care deciziile se vor izbi fără izbândă.

Opinia publică creează reprezentări ce pot mărgini un factor decizional care nu poate oferi alte reprezentări de valoare, justificative, clare și convingătoare capabile să-i susțină decizia. În acest caz, al eșecului de a ține piept opiniei publice apare ceea ce Camil Petrescu numește „dislocarea psihologică“, un fenomen care agravează opinia socială nereglementată, amplificând-o și slăbind sau distrugând suveranitatea.

Ca urmare, în relația cu opinia publică conducătorul poate apărea fie ca un geniu și atunci va avea de confruntat rezistențe iscate de tradiții, mituri, prejudecăți sau mistificări etc., fie ca un om obișnuit, caz în care autoritatea acestuia este deficitară și în curs de diminuare, odată cu încrederea și bunăvoința publică în raportarea la domnitor. „Această adeziune intelectuală a agenților și a supușilor autorității este foarte necesară și domnitorul de geniu trebuie să recurgă chiar la mijloace dialectice ca să și-o creeze. Aceste mijloace de a crea opinia socială sunt foarte diverse, dar toate trebuie să fie pe *temei concret*, adică de *reprezentare de fapt*, care constituie cea mai bună propagandă, adică trebuie să se recurgă la *tehnica artistică*, nu trebuie să fie polemică, și e

menită să creeze mituri intelectuale, spirituale“.³² Dar pentru a fi un noocrat conducătorul trebuie să fie mai mult decât un geniu, fiind necesar ca *substanța* sau valoarea noocratului să se impună deopotrivă în planul performanțelor disciplinare și în planul etic cu o asemenea autoritate încât să descurajeze demersurile propagandistice negative și să le facă inutile pe cele pozitive. Căci propaganda, arată Camil Petrescu, ajunge să fie garant al unor anumite aspecte ale suveranității (autoritate, încredere), iar manipulările („dislocările psihologice“) acoperă o varietate impresionantă de mijloace: informații diverse, prezentări grafice sau radiofonice ale informațiilor, sugestii îndepărtate prin implicații artistice sau pseudoartistice – filosoful exemplifică prin „obiecte de artă“, caricaturi, glume care circulă, teatru, literatura zisă beletristică, orice soi de „mise en scène“, crearea unor cercuri „intelectuale“ etc.

Orice val al unei opinii favorabile are succes dacă este dublat de contracararea opiniilor cu direcție nedorită în modul cel mai firesc și mai implicit cu putință, prin repetiții, insinuări, reprezentări insinuante și derivări nesfârșite ale acestora, cu trimitere la idei propagandistice înrudite și sloganuri corelate cu opinia susținută și adecvate audienței sociale. Camil Petrescu arată: „Oricât de puternic e un domnitor genial, el nu poate lupta împotriva acestor două soiuri de realitate: cea necesară și cea reprezentată, iar suveranitatea lui va fi efectivă în funcție de această capacitate de a forma opinia socială prin activitate pozitivă și negativă, după împrejurări. Așa cum nu trebuie să facă greșeli directe, care să ducă la dislocarea psihologică a prietenilor ei, suveranitatea nu poate să înfrunte direct curentele dialectice pe motiv că sunt absurde, ci trebuie să acționeze asupra cauzelor lor. Nu poți modifica traiectoria obuzului deja ieșit din gura țevii, dar puteai modifica încărcarea tunului sau puteai devia ochirea. Iar, pe de altă parte, a socoti mișcările și actele opiniei sociale, cele ce formează opinia socială, drept inofensive și neglijabile, pentru că sunt absurde și mincinoase, este a nesocoti legile dislocării psihologice, adică a favoriza direct ruina suveranității.“³³

Substanțialismul nu se poate amăgi cu ideea că masele amorfe ar discerne adecvat vreodată între minciună și adevăr, între im-

³² *Ibidem*, p. 423.

³³ *Ibidem*, p. 424.

postură și artă, între moral și imoral, între acceptabil și superb, nu numai fiindcă ar lipsi voința și bunăvoința și sinceritatea în promovarea valorilor. În acest efort contează sinceritatea în sentiment care ajută hotărârea de a acționa și sinceritatea în gândire, care ajută abilitatea de a acționa bine. Dar este suficientă sinceritatea? Filosoful adaugă în discuție importanța sensibilității la valori. Sinceritatea și sensibilitatea, astfel descrise, îndepărtează întrucâtva impostura, dar ambele sunt „dislocate“ de efectele deformatoare ale intereselor care acționează încă din etapa identificării valorilor. Un alt factor în sprijinirea valorilor este încrederea și chiar un lanț al încrederii. Când se alege un ministru, încrederea în ministru este și încredere acordată întregului șir de alegeri pe care le va face acel ministru, sprijinirea valorilor are nevoie astfel de o condiție de substanțialitate, care să asigure funcționalitatea cu bună-credință a tuturor verigilor implicate. În acest caz condiția de substanțialitate este de fapt o condiție de capital social explicitat prin încredere în factorii de decizie, în mecanismele de decizie, în calificările și expertiza indivizilor din lanțul de verigi, în competențele, sinceritatea și buna lor voință.

În mod aparent paradoxal, noocratul include în sinceritatea autentică o neîncredere în *calitatea* propriei sincerități, ceea ce îl determină să fie mai atent la anumite aspecte, altfel trecute cu vederea, și anume, la factorii care-l pot influența împotriva bunei judecăți: sfatul celor cu aceeași opinie politică, la poziția apărută de personalitățile admirate, opinia propagată de mass media agreată. Propria sinceritate (acum luând forma unei fidelități) și propria rețea de informare îl pot trăda. Jocul politic mizează tocmai pe buna-credință, ușor de înșelat și de manipulat („buna-credință aduce, în rătăcirea ei, îndârjirea și fiorul mesianic“).

Conducătorul se poate ține mai ușor departe de conflictele acute cu realitatea necesară, iar filosoful face această remarcă evidențiind ceva ce se poate întâmpla, într-un caz fericit, dar nu de la sine; dar „realitatea reprezentată“ (definiția filosofului pentru opinia publică) îi poate genera conducătorului dificultăți majore. Tiranul se află într-o continuă cruciadă împotriva opiniei publice. Intrigile și lingușirea complică relaționarea cu societatea: „curtenii“ îi grăbesc sfârșitul prin „«legende» asupra inteligenței, asupra caracterului, asupra sănătății“, calomniile, insinuări, intrigile. „Capacitatea de informație este o condiție esențială a suveranității, căci

ea condiționează capacitatea de reacțiune și, în principiu, capacitatea unei selecții autentice“.³⁴ Atât conducătorul cât și cetățenii pot cădea pradă unei culturi greșite, unor influențe proaste din partea unor autorități intelectuale, unor prejudecăți, unor zvonuri, unei înțelegeri greșite a valorilor fundamentale („esențiale, structurale și regulative“) conducând spre o „selecție inversă“ (anti-substanțialistă, pe care o vedem astăzi în exercițiu în întreaga țară, atât din perspectiva interesului național, cât și din perspectiva încălcării drepturilor individuale).

De aici decurge faptul că „opinia socială este în *mod normal* (nu în cazul geniului) instanța ultimă care decide soarta suveranului și a colectivității. Iată de ce noocrația trebuie să înscrie în preocupările ei o cercetare științifică extrem de riguroasă a modalităților opiniei sociale și a răspunsurilor care incumbă celor ce subminează această ultimă instanță, care decide soarta colectivității și a suveranului. Adică, noocrația va trebui să formuleze negreșit *un cod al opiniei sociale*, într-o viziune concretă și substanțialistă. Opinia socială nu trebuie să tulbure *selecția noocrată* prin crearea de false valori, de mituri periculoase, prin indicarea de criterii greșite, pentru că aceasta este greșeala capitală pe care o poate comite o colectivitate (mai gravă decât aceea de a reglementa greșit circulația, de pildă, și aceea de a face un insuficient cod comercial).“³⁵

Observând că oamenii sunt influențați de idoli denunțați de Bacon și guvernați de legile formației lor intelectuale, filosoful atenționează, pe de o parte, asupra importanței acestui cod al opiniei care să îngăduie selecția adecvată a valorilor și, pe de altă parte, asupra tentației exercitate de metoda bunului simț, care nu este altceva decât „metoda miopiei politice“ care menține masele într-o stare rudimentară a cunoașterii, într-un prezent amorțit, fără imaginație și fără amintiri, așadar într-o stare propice mitului, fără proiecte și substanțialitate.³⁶ Societatea de tip bun-simț de

³⁴ *Ibidem*, p. 428.

³⁵ *Ibidem*, pp. 428-429.

³⁶ Miopia bunului simț este abordată critic și de Richard Rorty în contextul unei filosofii ironiste, în care ironistul poate fi interpretat din perspectiva abordată aici ca un noocrat cosmopolit, care se raportează cu afectivitate și sensibilitate la societate și alteritate, devenind factor activ, etic, pe de o parte al solidarității sociale și pe de alta al unui viitor (calitativ uman) superior. Un al doilea aspect

obicei prețuiește îndeosebi spiritul practic și tocmai de aceea unele creații substanțiale circulă nestingerite fiindcă nu au un scop precis, liderii de opinie nu se simt vizați și nici amenințați (sunt destui avari care râd la *Avarul* lui Molière, arată Camil Petrescu).

Geniul nu este la Camil Petrescu un element exotic, unicat, ci un tip uman reușit („apogetic“), capabil să aprecieze valoarea, inclusiv valorile istorice (contextuale, circumstanțiale). Conlucrând valorile istorice și universale și resemnificând prin ierarhia infuzată de cunoaștere și conștiință a valorilor, noocratul le include în integralitatea organicității sale. Noocratul este parte a unor comunități regulative și relative, cum ar fi familia, poporul, națiunea, rasa, patria și statul, care îi furnizează o dimensiune etică de bază, precum și seturi de valori. Dar aceste seturi se pot situa în conflict din perspectiva substanțialității. Rolul său etic este de a le ierarhiza și prioritiza în lumina orizontului său moral și nu în aceea a orizontului temporal, istoric. Așadar, în termenii lui Camil Petrescu, din perspectiva noocratului: „Armonizarea intereselor într-o comunitate se face numai prin înțelegerea rolului fiecărei valori în funcția organică și prin acceptarea destinului ei istoric“.

Perspectiva lui Camil Petrescu se apropie de perspectiva lui Ernst Cassirer din *Mitul statului*. Cassirer analizează alianța dintre tehnică și logica mitică în care a excelat statul nazist, structurând viața politică astfel încât forța mitică implacabilă să ocupe planul cel mai important al vieții sociale, impunând astfel ritualul și ideea de soartă în jocul de semnificare al oricăror concepte, activități și procese politice, deformându-le și eliminând nuclee centrale de semnificare pentru civilizația umană, cum ar fi și libertatea. Pentru Camil Petrescu este vorba despre o alianță similară între o logică mitică și mijloace de comunicare (în masă) care amplifică forța mitică a reprezentărilor deformate ale opiniei publice, eliminând valoarea substanțialistă. La Cassirer filosofia este garantul pentru ca anumite concepte cruciale, cum este și libertatea, să nu fie înlocuite de alte concepte (cum a fost acela de destin, în con-

de apropiere între perspectiva lui Richard Rorty și perspectiva lui Camil Petrescu este reprezentat de efortul de diminuare a suferinței, iar al treilea ne apare implicit: în ierarhizarea valorilor realizată de noocrat este implicat un demers conștient de semnificare substanțialistă, apogetică, dincolo de ingerințele orizontului istoric, ce se poate califica și ca un tip de demers de redescoperire, ironist.

textul regimului nazist). La Camil Petrescu garantul este mai precis, și anume conștiința lucidă și creatoare. În mod similar Cassirer susține o înțelegere corectă a relației dintre spirit, cultură și viață, impune o filosofie a istoriei care să nu fie doar o artă a divinației (ca la Spengler) și o concepție despre om care să nu-l reducă la nivelul de ființă închisă între limite istorice pe care le înțelege, dar nu le poate schimba (ca la Heidegger), impunând filosofia istoriei create de om ca ființă puternică prin libertatea de a gândi și a acționa în mod creator.³⁷

Imaginea dictatorului. Imperiul raționalității totalitare

Imaginea nietzscheană a supraomului și imaginea conducătorului totalitar au devenit o emblemă a începutului secolului al XX-lea. Totalitarismele acestui secol readuc în prim-plan imaginea conducătorului mitic, reprezentant al „poporului ales”: führerul. Conducătorul fascist era expresia patriotică a maselor, în timp ce conducătorul comunist simboliza forța clasei „alese”, clasa muncitoare, proletariatul, metonimia care desemnează „oamenii”, „poporul”, cea însărcinată să ctitorească un viitor mai bun. Toți acești conducători moderni se recomandau poporului ca expresie salutară, necesară și imbatabilă a forței zdrobitoare a maselor – altfel haotică, necanalizată și nestructurată.

Hitler a lansat ideea că o emblemă puternică poate stârni interesul pentru o mișcare politică.³⁸ Teatrul nazist pune accentul pe un decor somptuos ce avea ca element principal emblema supradimensionată a svasticii într-o regie care supradimensiona de asemenea führerul și tonul ideologic care vestea invincibilitatea nației germane conduse de führer. Dar forța emblematică a sim-

³⁷ Ernst Cassirer, *Mitul statului*, traducere din limba engleză de Mihaela Sadovschi, cuvânt înainte la ediția română de Ovidiu Trăsnea, Iași, Institutul European, 2001. Vezi și Michael Friedman, „Ernst Cassirer”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/cassirer/>, accesat la 8 decembrie 2016.

³⁸ <http://time.com/3490218/a-brutal-pageantry-the-third-reichs-myth-making-machinery-in-color/>

bolului nazist (până atunci, un simbol al prosperității și norocului în multe dintre culturile mai vechi) era potențată de parada de forțe militare, elegante, perfect aliniată și cu mișcări ritmice, perfect armonizate. Sute și mii de membre în uniformă se ridică și se coboară, ca unul singur. Militarii nazști formează cel mai clar în timpul paradei un mecanism, o „mașină“ de război supremă, o mașinărie mitică, ce sugerează prin mișcări precise aceeași perpetuare nesfârșită a mișcării ca și svastica și copleșește publicul, umplând de o mândrie fără margini publicul național și de groază, pe cel internațional. Astfel, imaginea fuhrerului este imaginea întrupării viitorului măreț al națiunii „alese“, conducătoare a omenirii. Dar în imaginea aceasta măreția se învecinează cu teroarea, iar imaginea forței conducătorului, deși este un simbol al forței națiunii este și un simbol al brutalității înfiorătoare.

În acest sens putem remarca și faptul că nu există imagine mai fascinantă, mai detestată, mai temută și mai parodiată decât imaginea dictatorului și a dictaturii. Două discursuri celebre din filmele lui Charlie Chaplin se înscriu pe această direcție. Primul încheie filmul *The Dictator* (15 octombrie 1940) și în opinia noastră arată că Chaplin nu a dorit să lase mesajul său în voia comediei, nevrând să riște nici un moment să nu transmită și în registrul serios mesajul mult, mult prea important al necesității emancipării omenirii de sub jugul dictaturii și al necesității unității omenirii, în sine, precum și împotriva acestor flageruri: „Gândim prea mult și simțim prea puțin: mai mult decât de mașinării, avem nevoie de umanitate; mai mult decât de deșteptăciune, avem nevoie de bunătate și considerație. Fără aceste calități, viața ar fi violentă și totul ar fi pierdut“. Onservăm că audiența dictatorului din film este abandonată și Charlie Chaplin se adresează cu o hotărâre (aproape o încrâncenare) împletită cu emoția nouă tuturor peste timp. În sensul forței discursului, al apelului la unitate și al timpului prezent permanentizat, acest discurs este un discurs politic. Dar forța sa este dată de încărcătura umană și pasională deosebită. Iar aici, prin menționarea pasiunii ne întoarcem la linia de continuitate: retorica excepțională a lui Hitler (acea forță, cadență și repetitivitatea care ajungea până la imitarea sunetului unei mitraliere) este parodiată cu geniu de Chaplin. Dacă la început vorbește uman și normal, în punctul culminant vocea urcă, ropotul cadenței ne înfioară, iar gesticulația se animă. Umorel nu dispăre cu desă-

vârșire. În „retorta“ terifiantă a retoricii naziste Chaplin toarnă un discurs democratic, progresist, umanist și uman: „oamenii au puterea, puterea creează mașinării, puterea creează fericire. Voi oamenii aveți puterea, puterea de a produce mașini, puterea de a crea fericire. Voi oamenii aveți puterea de a face viața liberă și frumoasă, de a face din această viață o minunată aventură. Atunci, în numele democrației, să folosim această putere, să ne unim“.³⁹

Celălalt discurs al lui Chaplin vizează emanciparea de tirania autorității și, într-un interesant contrast, este rostit de un copil, de fiul său în vârstă de 10 ani, Michael Chaplin, în filmul *A King in New York* (1957) care satirizează regimul lui McCarthy. Vorbitorul este redactorul ziarului școlii, în dialog cu Majestatea Sa. Fiind întrerupt pe când citește Karl Marx și întrebat dacă e cumva comunist, copilul-redactor afirmă cu simplitate, siguranță, claritate și dezinvoltură: „Trebuie să fiu comunist ca să citesc Karl Marx? (...) Îmi displac toate formele de guvernare. (...) și nu-mi place cuvântul „conduce“ (*rule*, care înseamnă în limba engleză și regulă – n. ns.)! (...) Leadershipul în politică este putere politică, iar puterea politică este o formă oficială de a antagoniza oamenii. (...) Politica înseamnă reguli impuse poporului. (...) Au pus omul într-o cămașă de forță și fără pașaport nu poate mișca un deget. (...) Într-o lume liberă ei încalcă fiecare drept natural al fiecărui cetățean. (...) Ei au devenit arma oricărui despot politic. (...) Să pleci dintr-o țară e ca și când ai evada din pușcărie, iar a intra într-o țară e ca și cum te-ai strecura prin urechile acului. Sunt eu liber să călătoresc? (...) Numai cu un pașaport!“⁴⁰

Copilul joacă rolul unui jurnalist incomod, care ar fi anarhist dacă nu ar susține cu tărie tot la fel de numeroase idei republicane, ce contrariază desigur reprezentantul regalității. Replicile sunt interesante cu atât mai mult pentru publicul românesc care consideră în marea sa majoritate că a citi Karl Marx și a fi comunist sunt chestiuni care se suprapun. Copiii, mai departe de jocu-

³⁹ A se vedea filmul disponibil online la <http://filmulescu.com/dictatorul-the-great-dictator-1940-online-subtitrat/> și, spre exemplu, http://offscreen.com/view/reading_charlie_chaplin.

⁴⁰ Disponibil pe mai multe site-uri, ca ilustrare, la <http://watchmovie.ms/A-King-in-New-York-online-full-movie-free-82-1420.html>. Vezi și http://offscreen.com/view/reading_charlie_chaplin.

rile perfide ale intereselor politice pot spune adevărul cu mai multă ușurință și, în plus, li se iartă adevărul mai ușor.

Comedia din 2012, *The Dictator*, ne arată o ipostază amuzantă, totodată obscenă și dedicată țelului de a face astfel încât democrația să nu poată fi instaurată niciodată în țara pe care dictatorul (Aladeen, jucat de Sacha Baron Cohen) o subjugă cu multă dragoste. Lansarea filmului a avut loc odată cu alegerile din Mexic, pe care le-a condimentat, candidații și mass media întrecându-se în replici parodice cu referire atât la film, cât și la sloganurile electorale.⁴¹

Not Anymore: a Story of Revolution un documentar din 2013 despre revoluția siriană, în regia lui Matthew VanDyke, arată mobilizarea populară impresionantă împotriva dictatorului Basshar al Assad și pentru democrație (declarată explicit de un tânăr în documentar). În mare parte naratorul este o tânără siriană, care concretizează metafora poporului profund transformat, cu profunde aspirații democratice. Poporul revoluționar (suveranul „trezit“, de fapt, desigur, în mare parte adolescenți și tineri), este cel care spune „Până aici!“ (*Not anymore!*) revoltat de situația din țară, de lipsa libertăților, a viitorului, dar și de pretenția dictatorului de a fi singurul care poate conduce țara.

Dictatorul nord-coreean din filmul *The Interview* din 2014 a fost atât de impresionant încât se pare că lansarea filmului a trebuit să fie amânată tocmai pentru a re-edita filmul și pentru a-l face mai suportabil pentru Jong-un. Se pare chiar că grupul terorist Gardienii Păcii (conform FBI, cu legături cu Coreea de Nord) ar fi șantajat casa de filme Sony și astfel filmul nu a mai rulat pe ecrane, fiind distribuit numai pentru a fi vizionat acasă prin închiriere sau cumpărare; totuși, din punct de vedere financiar filmul a fost un succes. Filmul s-a bucurat de recenzii medii și a fost criticat tocmai datorită concesiilor făcute prin re-editare. Analistul pe teme de securitate de la RAND Corporation, Bruce Bennett a considerat că filmul este prea dur și cam exagerat, dar că este necesar ca un astfel de film chiar să pătrundă în Coreea de Nord pentru a contribui la schimbarea modului de gândire al oamenilor.⁴²

⁴¹ Vezi <http://mdft.biz/9-mind-boggling-facts-about-comedy-movie-the-dictator-2012/>, accesat la 23 mai 2015.

⁴² Vezi [https://en.wikipedia.org/wiki/The_Interview_\(2014_film\)#_Critical_response](https://en.wikipedia.org/wiki/The_Interview_(2014_film)#_Critical_response), accesat la 11 aprilie 2016.

În fine, satira din serialul mai recent *House of Cards* evidențiază ideea că „puterea e distractiv de posedat și de obținut“, iar lipsa de moralitate poate brăzda și cerul democrației nu doar pe cel al totalitarismului, trecând de la jocul veros al distracțiilor politicienilor la vanitățile deșarte ale jurnaliștilor și invers.

După cum observă Hannah Arendt fascismul construia o societate de patrioți⁴³, unde putem interpreta că imaginea conducătorului este aceea a celui mai fervent patriot, dar nu o societate conducătoare a omenirii. Această diferență de nuanță redă și diferența de imagine dintre conducătorul nazist și cel fascist: măreția conducătorului fascist este aceea a patriotului reformator sau revoluționar al societății, pe când aceea a conducătorului nazist stă în menirea excepțională de a conduce poporul ales și toate celelalte neamuri subordonate într-o anumită ierarhie rasei pure.⁴⁴ Statele totalitare urmăresc să creeze o societate de mase pe care apoi să le organizeze. Masele iau naștere din fragmentele unei societăți extrem de atomizate, indivizii sunt izolați, deci masele sunt neutre, indiferente din punct de vedere politic și pot alcătui un fundal mut pentru adevărata viață politică, aceea a conducătorului (charismatic) și a partidului. „Omul de masă“ (prezis de gânditorii secolului al XIX-lea) apare ca urmare a scăderii standardului școlilor și se pleacă în fața demagogiei, superstiției și brutalității, cu credulitate, dar este mai degrabă izolat și lipsit de relații sociale normale, decât brutal sau înapoiat mintal.

Mai ales conducătorul societății comuniste uzează de realitatea că o fațadă democratică poate fi mimată (și am putea spune, cu ușurință, date fiind caracteristicile „omului de masă“, dar dacă apar în mod excepțional situații în care să fie necesară convingerea maselor de a acționa cu necesitate într-un anumit fel, atunci se folosește teroarea (vezi, spre exemplu, colectivizarea). Există însă întotdeauna și imagini conexe importante pentru imaginea conducătorului modern. Dar dacă țelul liderului nazist este războiul total, de proporții epice, țelul liderului comunist este pacea, de proporții mondiale.

⁴³ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, București, Editura Humanitas, p. 417 sqq.

⁴⁴ Vezi semnificațiile sintagmei *Nazist leadership*.

Mulți intelectuali și artiști de marcă îmbrățișează comunismul prin idealurile de înnoire umană și emancipare a maselor între care regăsim și idealul păcii ca punct de pornire pentru realizările viitoare. Pablo Picasso se află între aceștia. Participă la Conferința Mondială pentru Pace de la Paris (1937), realizează afișul Congresului Mondial al „Mișcării intelectualilor pentru pace“ (Wroclaw), organizat sub coordonarea Moscovei și care se înscrie între primele episoade ale Războiului Rece, o compoziție în care simbolul porumbelului păcii purtător al ramurii de măslin se impune față de simbolul armamentului dezafectat, frânt, întrerupt. Apoi nu putem omite celebra *Guernica*, un tablou-efigie a angajamentului politic, în care mișcarea, frământarea și durerea sunt personaje principale, redată în gri, alb și negru. Într-o interpretare, taurul nazist siluiește Spania, dar speranța rămâne, ochiul divin al luminii și al progresului tehnologic fiind triumfător – situat în mod semnificativ central și în partea de sus a tabloului – și secundat într-un plan ușor mai modest, dar tot în partea centrală și de sus a tabloului de o făclie clasică, o reprezentare emblematică a unei lumânări simbolice pentru truda târzie în nopțe a cărturarilor și poeților. Monstruosul este prezent în tablou cumva și dincolo de detalii, dincolo de simbolistica forței brute a taurului și a calului, în opoziția dintre sălbatic și cultivat, în fragmentarea tabloului și în tușele întunecate, precum și în sentimentul de ansamblu pe care îl transmite. Griul și lumina contrastează cu accentele sumbre, iar prezența monstruosului îngăduie speranța păcii și progresului. Privitorul simte solidaritatea artistului, o solidaritate a umanului celui mai profund în fața nenorocirii, a ororilor, a suferinței, a sălbăticiiei războiului, poate că foarte aproape de ceea ce simțea și pictorul.

Forța de expresie a tabloului transcende eventualele lipsuri personale ale privitorului, iar mesajul anti-violent și pro-emancipare transpare cu claritate, chiar și în situația absenței culturii plastice, după cum am putut observa în muzee, la expozițiile Picasso. Forța mesajului acestei arte a libertății de interpretare și perspectivă îl făcea probabil pe Goebbles să aprecieze arta lui Picasso drept „degenerată“.⁴⁵ Profunzimea acestui sentiment de ridicare

⁴⁵ Dar și în URSS era interzis, arta sa fiind criticată drept „cosmopolită și nerealistă“

împotriva ororii a contat mult în decizia pictorului de a se înscrie în Partidul Comunist Francez în 1944.

Intelectualii au vocația de a călăuzi societatea, de a sprijini progresul, inclusiv progresul social și emanciparea maselor, de a se solidariza cu păturile defavorizate ale societății, de a deveni lideri sau cel puțin lideri de opinie. Intelectualii sunt într-adevăr atrași cu fascinație de mișcările de mase, dar liderii de marcă ai acestor mișcări sunt selectați din rândurile plebei. Hannah Arendt nu definește diferența dintre masă și plebe. Noțiunea de plebe are un sens peiorativ. Stalin provine din rândurile unor paria revoluționari, iar Hitler dintr-un partid de aventurieri neadaptati. Totalitarismul a fost posibil fiindcă masa le-a acordat acestor lideri un sprijin spontan, iar aceștia la rândul lor au dovedit reale abilități de a crea noi forme de organizare ale masei. Ideile autoarei despre mase și elite sunt similare cu cele argumentate de către Ortega y Gasset și Gustave Le Bon.⁴⁶

Mitologia totalitarismului propune imaginea omului nou în comunism și nazism ca moștenitoare a imaginii supraomului, omul nou fiind agentul emancipat ideologic, care își îndeplinește perfect rolurile sociale și acționează ca agent social de progres și înnoire. În acest sens, omul nou tinde să devină noul „om providențial“, care urmează noua linie de partid (unic), desigur evoluând multilateral și „proliferând“ în jurul său acest tip de evoluție. Imaginea *homunculusului* multiplicat ca o plagă ce afectează întreg poporul este imaginea reală (cea din „oginda prinților“, să zicem) a omului nou, un fel de dublu, neplăcut și concret, al acestei imagini eroice impusă ideologic. Termenul – *homunculus* – îi aparține logicianului Alexandr Zenoviev, autonumit supra-homo-sovieticus, cunoscut în Occident mai ales datorită romanului *Зияющие Высоты (Înălțimile amețitoare)* din 1976, a cărui operă a denunțat cu precizie ridicolul și pericolul aduse de regimul comunist, ceea ce i-a și adus, între altele Premiul Tocqueville (cu care se aseamănă în demersul satiric).⁴⁷ *Homunculusul* este doar un simptom al regimului politic clișeu reprezentat de comunism.

⁴⁶ Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 417.

⁴⁷ Alexander Zinoviev, interviu, disponibil la <http://revistacultura.ro/nou/2010/11/interviu-cu-alexandr-zinoviev/>, accesat la 8 februarie 2012.

Regimul comunist este un regim paradoxal, în opinia noastră, atât un regim real, cât și un regim închipuit, care cade victimă propriilor iluzii ideologice, propagandistice și de îndoctrinare. *Homunculusul* lui Zinoviev este atât un produs al roțițelor ideologice pe care logicianul le și evidențiază în lucrările sale, cât și, am spune noi, un factor de blocare a acestui mecanism, fiindcă mecanismul contează tocmai pe atributele prezenței omului nou și acționează *ca și când* acesta ar fi prezent, orb la propria acțiune transformatoare a oamenilor în homuncuși (inutili de altfel, oricărui regim, inclusiv celui comunist).

O caracteristică specifică a conducătorului totalitar este potențialitatea violenței. Puterea conducătorului totalitar este bazată pe violență prezentată fie ca act (revoluționar) de înnoire, fie ca act de justiție, în cazul conducătorului comunist (Stalin, dar nu numai), fie ca act de afirmare a rasei pure, superioare, în cazul nazismului. Puterea conducătorului totalitar este aceea de dirijor al dezordinii violente a marilor reșezări social-politice.

Treptat modernitatea conturează puterea ca loc simbolic gol adecvat oricărui cetățean care teoretic îl poate ocupa în virtutea dreptului de a alege și a fi ales, dar mai ales poporului suveran, adevărata sursă de putere.

După cum observă Chantal Mouffe în lucrarea *The Democratic Paradox*, Claude Lefort remarcă primul o extrem de importantă transformare simbolică înregistrată în „focul“ modernității și anume „disoluția marcajelor certitudinii“. După cum arată marii scriitori și filosofi politici ai modernității, aceasta a adus o deschidere, o permeabilizare a elitelor și a puterii, societatea modernă fiind acea societate în care legea, puterea și cunoașterea prezintă o „lipsă radicală de determinare“. Chantal Mouffe arată în continuare: „Aceasta este o consecință a «revoluției democratice», care a condus la dispariția unei puteri întrupate în persoana prințului și legată de o autoritate transcedentală. Se inaugura astfel un nou tip de instituire a socialului în care puterea era «un loc gol». Cred că este vital să subliniez, așa cum o face Lefort, emergența unui nou cadru simbolic și a imposibilității modernității de a oferi o garanție finală, o legitimare definită. Totuși, în loc de a identifica pur și simplu forma modernă a democrației cu locul gol al puterii aș vrea de asemenea să pun accentul pe distincția între două aspecte: pe de o parte, democrația ca formă de

governare, ca principiu de suveranitate a poporului; și, pe de altă parte, cadrul simbolic în care se exercită conducerea democratică. Noutatea democrației moderne și ceea ce o face cu adevărat «modernă» este aceea că, prin apariția «revoluției democratice», vechiul principiu democratic care stipula că puterea trebuie exercitată de popor iese din nou la suprafață, dar de această dată într-un cadru simbolic oferit de discursul liberal, cu accentul său puternic plasat pe libertatea individuală și pe drepturile omului. Aceste valori sunt centrale tradiției liberale și constitutive viziunii moderne despre lume.⁴⁸ Paradoxul democratic reiese din această specificitate a democrației moderne (și contemporane) de a integra tradiția democratică reprezentată de domnia legii, drepturile omului și respectul pentru libertatea individuală și tradiția democratică construită în jurul egalității, cu următoarele consecințe: identitatea importanței simbolice între guvernanti și guvernați, pe de o parte, și suveranitatea populară, pe de alta.⁴⁹

Încărcătura mitică a imaginii conducătorului nu-și mai păstrează în contemporaneitate prioritatea, iar sursa ideală a puterii, așa cum apare la Platon, nu mai transpare în exercițiile teatrale ale imaginii politice. Punerile în scenă moderne și contemporane ale imaginii conducătorului găsesc resurse în relevanța concretului, deși pot face apel la idealitatea realizărilor predecesorilor, sau la idealitatea planurilor pentru viitor, la mitul salvatorului și la cel al vârstei de aur, transfigurate în discursul politic și mai ales economic, care începe să crească în importanță din ce în ce mai mult. Este și firesc. Consensusul cetățenilor găsește în nivelul de trai primul stimulent, iar astăzi guvernele cu greu își mai ascund chipul schimonosit care apare în această oglindă a realității. Trupul divin al regelui și guvernelor „s-a rarefiat“, în timp ce trupul concret, format din acțiunile guvernelor de astăzi, nu se poate ascunde. Specialiștii în comunicare pot cosmetiza într-o anumită măsură și într-o anumită direcție imaginea conducătorului, fără a putea reuși nimic altceva decât o cosmetizare, abolită la prima greșeală de comunicare, la pima criză, la primul semn de slăbiciune, sau, mai grav, de corupție.

⁴⁸ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londra, Verso, 2000, p. 2.

⁴⁹ *Ibidem*.

Cu toate acestea, există palide ecouri ale sursei ideale a puterii – un final încă seducător al unui joc maiestuos de artificii – chiar și în contemporaneitate, singurele care pot să explice (încă) statutul de excepție al conducătorului cetății (statului), care persistă până în zilele noastre, când imaginea conducătorului este abordată în termeni mult mai raționali și mai democratici. Deși nu mai este perceput ca trimis al divinității pe Pământ, conducătorul reprezentant aici și acum al statului, dar și al cetățeanului, ca individ cu drepturi, îndreptățit la anumite beneficii în baza acestora, totuși acesta beneficiază de prerogative materiale (mod de viață, avantaje) și spiritual-juridice (dreptul de grațiere, rațiunea de stat) deosebite care îl situează pe președinte deasupra celorlalți și nu se pot justifica ușor din perspectiva democratică și rațională⁵⁰.

Un astfel de privilegiu supradimensionat în România zilelor noastre este *coloana oficială* cu *girofar* (sau chiar mai multe și cu alte tipuri de avertismente deranjante, luminoase și verbale), măr al discordiei, un simbol al tuturor privilegiilor guvernanților aflați într-o goană coruptă după astfel de privilegii și al luptei pentru putere între clasa procurorilor și clasa politicianilor. Aceasta întrerupe și îngreunează activitățile curente ale cetățenilor suverani, care devin dureros de conștienți cu privire la limtele democrației. Un fost ministru de interne și premier interimar în timpul operației la genunchi a primului ministru Victor Ponta, Gabriel Oprea, și un prim procuror, Tiberiu Nițu, sunt anchetați de DNA pentru presupusa folosire abuzivă (ilegală) a prerogativelor legate de coloana oficială și girofar. Interesant este că miniștrii au dreptul la coloană oficială și girofar, chiar președinții de partide putându-se bucura de un astfel de privilegiu. Astfel de scandaluri arată orientarea anti-corupție, atenția deosebită, instituțională și civică, asupra abuzului de privilegii, funcții și poziții etc. precum și raționalizarea crescândă și „democratizarea” imaginii conducătorului, până la exagerări periculoase, de tipul exacerbării importanței DNA-ului în detrimentul altor instituții democratice cruciale, cum este Parlamentul, sau de tipul prezenței președintelui Iohannis în toiul jocului politic printre demonștrările anti-PSD la începutul

⁵⁰ Jean-Jacques Wunenburger, *Imageriile politicianului*, traducere de Ionel Bușe și Laurențiu Ciontescu-Samfireag, ediție îngrijită de Ionel Bușe, București, Editura Paidea, 2005, p. 22.

anului 2017, supradimensionând în primul rând importanța DNA și, în mod artificial, pericolul politicii de clemență susținută de PSD, portretizată prin sintagme de tipul „grațierii corupților“. Dată fiind dualitatea imaginii, dacă nu cumva ar trebui să vorbim chiar de caracterul multiplex al acesteia, prezența președintelui printre protestatari transmite imaginea președintelui popular, curată de imaginea președintelui dornic de popularitate și aceasta de imaginea președintelui care iese din rolul constituțional prescrist, și anume de mediator între puterile statului. Imaginea câștigătoare este decisă în acest caz de un complex de reglementări, legi, de informația despre acestea, de importanța acordată acestora de stat și intuițiile statului, de receptor(i) și de eforturile de (dez)informare.

În contextul politic actual spațiul jocurilor de imagine este lax și larg. Democrația românească este în continuare receptivă la imagini care folosesc mitul conducătorului salvator, mitul conducătorului justițiar, tentativele autoritariste, ideologiile cultului personalității, și este extrem de ușor pentru analiști să evidențieze procesele prin care acestea transpar în continuare în practica politică curentă, în diversele „derivate“ ale conducătorilor democrației.

Simbolica și ritualurile puterii

Simbolica și ritualurile puterii nu fac decât să dea corp simbolic corpului fizic, concret, dar pământean și trecător al conducătorului. Forma fizică deosebită a personajului concret facilitează punerea în scenă a ritualurilor și jocurilor puterii deși în mod paradoxal poate conduce la slăbirea transfigurării, prin concentrarea asupra corpului fizic și obturând dublul imuabil, simbolic, principial. Lipsa de calități fizice deosebite a personajului concret, dimpotrivă, deplasează atenția spre aura simbolică, subliniază dedublarea dintre corpul fizic și cel simbolic și astfel solicită un efort teatral care reactivează ritualic sursa imemorială, imuabilă și transcendentă a puterii.⁵¹

Puterea politică, născută sub semnul imaginarului, al sacralității primordiale a începuturilor, este o construcție triplă: pragmatică, juridică și simbolică. Cele trei dimensiuni sunt intim re-

⁵¹ J.-J. Wunenburger, *op. cit.*

laționate. Dacă dimensiunea pragmatică și cea juridică sunt mai degrabă raționale, fundamentul acestora este întotdeauna și simbolic, iar manifestarea lor vădește adesea acest fundament. „Puterea comportă în mod generic un excedent, o dimensiune sublimă, care apare dincolo de atributele unui *Eu* (subl.ns.) chiar avid de putere și cere mai mult decât niște argumente raționale.”⁵²

Istoria ideilor despre puterea politică este o înregistrare a schimbărilor imaginilor referitoare la puterea politică, o suită de instanțanee conceptuale referitoare la creșterea raționalității în sfera politică, autonomia politicului și democratizarea imaginii despre politică. Contractualismul a produs reprezentări mai raționale și mai autonome în raport cu teologicul, ale politiciului. J.-J. Wunenburger preia însă teza lui C. Schmitt din *Teologia politică* și arată: „Ideile de suveranitate, de voință generală, de atotputernicie, de rațiune de stat, aplicate ordinii imanente a societății politice, derivă, fără nicio îndoială, din formele de inteligibilitate ale divinității, fără a-i pierde substratul simbolic”.⁵³ Existența unei societăți depinde de protecția acestei țesături simbolice, prin stabilirea interdicțiilor, a normelor și legilor, a sancțiunilor, dar și, după cum subliniază Wunenburger, a personajului prin care se realizează dreptatea – justițiarul-călău – și a ritualurilor, sau procedurilor de împlinire a dreptății. Importanța țesăturii sociale înseși are o dimensiune simbolică, cu un nucleu ritualic. Iar acolo unde este ritual, imaginea este animată de procesele simbolice în desfășurare.

W. Kymlicka arăta: „(...) comunicarea politică are un component ritualic important, iar aceste forme ritualice de comunicare sunt în mod tipic specifice unei anumite limbi. Chiar dacă cineva înțelege o limbă străină în sensul tehnic, fără cunoașterea acestor elemente ritualice cineva poate să nu înțeleagă dezbaterile politice”.⁵⁴

Imaginea este influențată, modelată, nuanțată de raționalitate și discurs. Reprezentarea puterii și restabilirea puterii după mari turbulențe, schimbarea ordinii politice dinăuntru, perceperea noii ordini politice și a noii ordini mondiale sunt exemple de realizări deosebite ale comunicării politice.

⁵² *Ibidem*, p. 23.

⁵³ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁴ W. Kymlicka, “Citizenship in an Era of Globalization: A Commentary on Held”, în *Democracy’s Edges*, editori I. Shapiro și C. Hacker-Cordon, Londra, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 112-127 (mai ales p. 121).

Comunicarea politică propune și vehiculează cele mai importante imagini politice ale societății. După cum observa Michael Oakeshott întotdeauna se remarcă o falie între ceea ce exprimă și ceea ce recomandă discursul politic: „Atunci când exprim o anume insatisfacție față de discursul politic ce intenționează să exprime «corectitudinea» a ceea ce recomandă, n-aș dori să se considere, pe acest temei, că eu aș crede că acest tip de discurs politic este pur și simplu un șir de erori.”⁵⁵

Michael Oakeshott abordează discursul politic ca sursă de ambiguități și conflicte, desigur, cu influențe distorsionante asupra imaginilor politice, ca abordare de tip conservator a discursului politic, ca pe o dificultate constantă pe traseul gândirii politice, deoarece reprezintă o îndepărtare de ideea clară, de la Platon, la Aristotel, Machiavelli, J.J. Rousseau, Marx.⁵⁶ Emanciparea gândirii politice prin discurs politic este un deziderat îndepărtat. Acest lucru ar fi posibil dacă ar exista axiome sau principii aplicabile cu certitudine oricărei situații din practica politică, altfel spus un fel de filosofie de viață politică și în acest sens, o ideologie. O altă posibilitate ar fi conferită de predictibilitatea comportamentului uman, circumstanțelor vieții, dezvoltării evenimentelor sau al situațiilor publice. Dar cum nu putem decât presupune anumite lucruri cu privire la aspectele enumerate și nu le putem prevedea în totalitatea detaliilor și posibilelor consecințe, raționalitatea politică este limitată.⁵⁷ Pentru Aristotel, consideră M. Oakeshott, discursurile politice facilitau *eudaimonia*, altfel spus, făceau posibil a trăi Binele suprem, ceea ce însemna pentru omul obișnuit șansa de a împărtăși din înțelepciunea politicianilor, prin discursuri, ce este bine de obținut, cum se trăiește Binele în societate și ce merită să fie sacrificat pentru a obține Binele. Interpretând în perspectiva lui Platon *dikaiosyne*, sau căutarea excelenței prin activitatea politică, Oakeshott consideră că rolul imaginarului politic, animat de discursul politic, este în acest caz răspunsul adecvat la situația politică. În perspectiva lui Platon răspunsul trebuie să fie apodictic, eliberat de doxă. Din această perspectivă, nedreptatea

⁵⁵ Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, București, Editura ALL, 1995, p. 118.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 114-126.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 118.

poate fi îndreptată în mod definitiv și infailibil, prin virtutea supremă din care decurg toate celelalte. Totuși: „Cum se poate ajunge la decizii politice infailibile, cum putem fi conduși de o voință asigurată împotriva oricăror erori, eliberată de contingente, cum să facem legi de o justețe infailibilă?”⁵⁸ Calea pentru a ajunge la decizii politice infailibile nu este setul de axiome universal aplicabile, ce nu pot fi stabilite, ci anumite „informații categoric valabile despre ființele omenești, împrejurările în care trăiesc oamenii și cursul evenimentelor”⁵⁹, informații ce nu pot fi decât estimate sau approximate. Deciziile politice infailibile ar trebui să fie un fel de profeții, iar legile comportamentului uman se dovedesc extrem de diferite de legile științelor, verificate de experiență.

În interpretarea lui Oakeshott, Marx încerca identificarea unor legi istorice imuabile pentru a depăși stadiul ideologic, pe care Oakeshott îl consideră destul de aproape de simplele opinii sau de ceea ce însemna *doxa* la Platon. Legile istorice imuabile care ar înlocui ideologiile și opiniile nu ar putea rezulta decât dintr-o investigație științifică.

Demersurile cantitative în analiza politică, studiile comparative ale tipurilor guvernării și instrumentelor acesteia, studiile comparative ale organizărilor sociale includ această insistență de a identifica legi istorice imuabile privind activitatea politică. Raționalitățile tehnice descoperite nu pot da seama însă de tot ceea ce are loc în viața politică. G. Burdeau vorbește despre acțiunea imprevizibilă a imperativului politic ce face ca raționalitățile tehnice să aibă o relevanță limitată. Există chiar un conflict între raționalitățile tehnice și imperativul politic: raționalitățile tehnice ocupă sfera gestiunii și a deciziilor, iar sfera valorilor politice generatoare de afecte și inflamări sociale se sustrage sferei gestionabile tehnice și repetabil. Putem completa perspectiva lui Burdeau: nu numai că sfera valorilor politice generează fenomene dificil de abordat tehnic și strict rațional, ci și sfera gestiunii și a deciziilor este afectată de interese de grup, partinice, sau personale, încadrabile sau nu în zona legii, care pot avea consecințe afective, sau doar iraționale. Ca urmare, discursul politic nu poate fi absolut rațional și nici subordonat vreunei norme absolute.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 119.

⁵⁹ *Idem*.

Privind din această perspectivă libertatea de expresie, postulatul normalității și standardul raționalității sunt inerente ideii de public și aceleia de cetățean care devin în democrație foruri de omologare, de validare a acțiunilor, fenomenelor, evenimentelor etc. din viața publică sau dimpotrivă, foruri critice de respingere a acestora. Dar chiar și aceste foruri, pentru a acționa în modul indicat, pot apela numai la generalizări, modele și principii orientative, nu la axiome, iar modul în care pot adecva generalizările, modelele și principiile orientative de care dispun la interpretarea situației concrete este fluctuant, schimbător, diferit de la cetățean la cetățean. În acest context, simbolurile au un rol important, fiind semnificații condensate, care pot funcționa ele însele ca niște surrogate de generalizări, modele și interpretări, ca referențiale relative ale interpretărilor politice, care identifică trei considerente, pentru care această soluționare are mari șanse de a rămâne doar un deziderat. În primul rând, precizează Oakeshott, cu cât o informație este mai generală cu atât mai puțin va putea ea furniza ceva important pentru o situație politică concretă. În al doilea rând, o astfel de modelare generală nu va putea fi niciodată atestată ca unic (și sigur) răspuns corect. În al treilea rând, un astfel de ideal, sau de model, nu poate oferi axiome, ci numai niște principii orientative, poate unele ceva mai demne de încredere. Nu numai că discursul politic nu poate fi transformat în demonstrație, dar, în practica politică astfel de tentative pot provoca chiar răul.

Discursurile argumentative pe care le putem întâlni în practică se propun adesea drept discursuri demonstrative, nu pentru că ar fi un șir de erori, nu fiindcă așa le-ar dicta necesara adaptare la public, ci tocmai pentru a-și împlini scopul persuasiv: „lucrurile bune recunoscute“ de noi nu sunt trădarea principiilor noastre, ci expresia efortului de a le aplica realității, într-un mod argumentabil, expus greșelii, dar și ferit de tirania unuia sau altuia dintre principiile recunoscute.

Așa cum subliniază și Oakeshott, marele pericol al năzuinței de a ajunge la argumente politice de tip demonstrativ este că ne poate altera moral, sugerându-ne că nu am avea de făcut alegeri, bazându-ne uneori doar pe curajul convingerilor noastre și pe nimic altceva, ori sugerându-ne că putem trece responsabilitatea acestor alegeri asupra unor axiome sau «legi» pentru care „nu am

mai avea nici o răspundere“.⁶⁰ Discursul politic liberal, ca și discursurile politice democratice în general sunt adaptate pentru a convinge și mai puțin pentru a argumenta, indiferent că avem de a face, folosind vocabularul lui Richard Rorty, cu discursuri politice de tip „metafizic“ sau de tip „ironist“.

Prin imaginile eliberate de idei se construiește câmpul politic în democrație: diversele forțe discursive se poziționează în peisajul ideologic⁶¹ pe care îl și precizează, focalizându-l. Deficiențele de specific democratic sunt sancționate prin marginalizare. Dar cum sunt recuperate marginalizările ce nu se datoresc unui deficit de specific democratic, ci unui deficit de democrație pur și simplu? Aici este miza speranței liberale. Pot exista grade și modalități diferite de marginalizare: prin tăcere, prin privarea acestora de partener de dialog, prin etichetarea lor ca fiind „nedemocratice“, sau chiar „extremiste“ (ori, în Occident, prin etichetarea lor ca fiind „incorecte din punct de vedere politic“), fie prin satira politică, ce poate fi și un instrument semnificativ de „împuternicire“ populară și de responsabilizare, de tragere la răspundere a guvernanților. În lupta politică dusă între discursurile care se confruntă în democrație nu este exclusă însă coerciția.⁶² Deși în principiu nici constrângerile statului, nici cele ale banului nu intervin în dezbaterile de idei, din bătaia pentru reprezentativitate și putere care se duce în democrație, lucrurile nu stau întocmai principiilor. Democrația suferă datorită imixtiunilor puterilor financiare și politice ale diverșilor poli de putere din democrațiile reale.

Mai mult, după cum arată Philippe Braud, sunt și imperfecțiuni „originare“ din moment ce promisiunile electorale cu caracter general sunt permise, în timp ce acelea care ar putea viza acordarea de libertăți, favoruri, funcții publice sau particulare etc., sunt de sancționat penal. Pe de o parte, granița dintre cele două situații este ușor de trecut, iar pe de altă parte, chiar această graniță este miza dezbaterilor politice, cu urmări diferite de la țară la țară. Autorul remarca și că finanțarea partidelor și a activităților lor este

⁶⁰ Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, București, Editura All, 1995, pp. 114-126.

⁶¹ P. Braud, *Grădina deliciilor democrației*, București, Editura Globus, f.a., p. 209.

⁶² *Ibidem*, p. 207.

numai teoretic o chestiune transparentă în democrațiile occidentale, care preferă să arunce „un val pudic asupra activităților de finanțare“ și să nu cerceteze „puritatea“ și „perfecțiunea“ concurenței dintr-o astfel de perspectivă.

După Braud, este rolul confruntărilor discursive din democrație să facă respectabilă confruntarea politică, să o „consacre“ căutării binelui public; să creeze experiența controlului pasiunilor în interacțiunile discursive; să confrunte forțele politice cu selectarea unor anumite subiecte de dezbătut, stilurile de interpretare a situațiilor politice, precum și a stilurilor de opoziție acceptate în exercițiul democratic.⁶³ Din perspectiva lui Brand, ideile lui Oakeshott sunt și mai importante: o informație mai generală nu va putea furniza ceva important pentru o situație politică concretă; o astfel de modelare generală nu va putea fi niciodată atestată ca unic (și sigur) răspuns corect; un astfel de ideal, sau de model, nu poate oferi axiome, ci numai niște principii orientative, poate unele ceva mai demne de încredere. Nu numai că discursul politic nu poate fi transformat în demonstrație, dar, în practica politică astfel de tentative pot provoca chiar răul.

Imaginea politică este concentrare de putere

Interpretând practica politică, să ne referim la observația lui Harold D. Lasswell⁶⁴ care atrage atenția cu privire la concentrarea de putere care se petrece în imagine și poate fi urmărită în limbajul politic, în forma sa de viață specifică, comunicarea politică, cel mai ușor, în stilul acestui limbaj. În limbaj, imaginile, cuvintele, simbolurile și reprezentările, devin „locuri ale puterii“, iar „luare în stăpânire a acestora“ și utilizarea lor devin exercitare a puterii. H. Lasswell propune spre ilustrare un exemplu interesant pentru a urmări un joc de imagine simplu și convingător.

⁶³ *Ibidem*, pp. 210-214.

⁶⁴ Harold D. Lasswell, Leites N. and associates, *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, Massachusetts, MIT Press, 1968, cf. Anișoara Mitrea, *Verbozitate și comunicare politică. H. D. Lasswell în Volum omagial Stelian Neagoe*, Editura Institutului de Teorie Socială al Academiei Romane, 2004, pp. 95-115. În cele ce urmează se valorifică unele idei din această contribuție.

Exemplul este „Eu sunt american“. În această rostire are loc o relaționare prin identificare sau suprapunere între cei doi termeni „eu“ și „american“ exprimată prin limbaj și atitudine politică, ceea ce implică și o acțiune de un anume tip, precum și anumite așteptări la patriotism și devotament patriotic.

Vedem aici un sentiment profund al apartenenței, care poartă cu sine elemente ale mitului vârstei de aur. Lasswell arată că în cazul expresiei „Eu sunt american“ funcționează un proces de „difuziune“ a puterii ce rezidă în ideologia națională, având consecințe de întărire a sentimentului de apartenență și de mândrie națională. Altfel spus, ideologiile și miturile politice generează procese de „difuziune“ sau de „restricție“ imagistică, conceptuală, ideologică, emoțională, dezvoltând limbajul politic ca factor de putere.

Funcționează același mecanism și în cazul sintagmei „Eu sunt român“? De ce nu funcționează aceeași „difuziune“ a puterii și în cazul sintagmei „Eu sunt român“? Putem aduce o explicație a „restricției“ imaginice – „eu sunt român“ produce consonanță numai în câteva cazuri, ale persoanelor educate (și nu numai: mai precis, ale persoanelor purtătoare ale categoriilor abisale despre care vorbește Lucian Blaga) care pun accentul pe valorile naționale și în cazurile marilor valori – evocând experiența simbolică consolidată de comunism când sentimentul patriotic puternic ideologizat și extrem de uzat în totalitarism nu mai putea susține mândria națională. În perioada democratică, așteptările fulminante de la democrație care oricum nu puteau fi egalate de realități au uzat și mai mult sentimentul de mândrie națională, în timp ce compararea continuă cu țările democratice occidentale a provocat descurajare și umilință, transpuse în percepția negativă, dramatică, nedreaptă, a faptului de a fi român. Reperetele aspiraționale ale românilor au migrat pentru marea masă dincolo de granițe, către vest. Ne mai mirăm că partidele politice importante au acceptat în 2016 instaurarea unui guvern nedemocratic și nelegitim (fiind validat circumstanțial de parlament) tehnocrat?

Ne mai mirăm împreună cu tehnocrații, că în acest climat de disperare națională (dar și de sifonare a fondurilor statului, de sărăcire sistematică a populației și de subțiere consecventă a iluzoriei clase de mijloc din România), doar ca un exemplu, nu s-au

strâns banii necesari pentru a cumpăra Cumințenia Pământului și a o aduce înapoi acasă? Ne mai mirăm de răspândirea valorilor românești în lumea întreagă? Ne mirăm mai degrabă în fața gheizerului neostoit de valori românești nou sosite, mereu reînnoite, în fiecare generație. Numai ca un exemplu să ne înseninăm frunțile puțin amintindu-ne de rezultatele strălucite ale liceenilor din România la olimpiadele științifice internaționale, dar și, de ce nu, la pleiada de valori care au rămas în țară, majoritatea necunoscuți și necunoscute în pofida lăudabilelor eforturi ale presei culturale scrise și televizate în acest sens.

Vestul! Un ținut al mirajelor care a atras nu numai românii, cetățeni europeni cvasi-lipsiți de sprijinul diplomatic al statului român, subiecte ale campaniilor de denigrare și umilire fără precedent, desconsiderați și acasă și aiurea, dar de presă, la nivel oficial, din păcate, fiindcă în relațiile de la om la om ceilalți europeni au început a discerne că există români și români. Vara lui 2016 va rămâne în istoria Europei și a lumii ca o vară a unui nou val de migrații, care a adus noi note tragice, înalte, în opera tragică a umanității, față de migrația „veche“, a est-europenilor. Vorbim despre un val compus, dinspre nordul Africii, dinspre Siria și apoi dinspre Turcia, venit într-un context nefericit, de insecuritate și frică față de terorism, față de străinul arab, care umbrește încă o dată strălucitoarele valori democratice europene, valori care acum abia dacă mai pâlâpăie și care acționează ca o hârtie de turnesol evidențiind toate deficiențele, slăbiciunile și eșecurile Uniunii Europene.

Pe scurt, limbajul evocă imaginea, sau imaginea este totodată un precedent și un ecou al limbajului. Limbajul politic, metaforic și populat de imagini la modul cel mai semnificativ⁶⁵ este concretizat în discurs contextualizat și, după cum știm, influențează, convinge, manipulează și devoalează tendințe de gândire și acțiune. Lasswell remarcă actual faptul că „tendințele (ideologice, mitologice și de limbaj politic – n. ns.) ne furnizează indicii despre statutul puterii; iar în același timp tendințele acestea monitorizează puterea“.⁶⁶

⁶⁵ Harold D. Lasswell, Leites N. and associates, *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, Cambridge, MIT Press, 1949.

⁶⁶ *Ibidem*, 1968, p. 18.

În privința evaluării comunicării, Lasswell evidențiază o distincție clasică în semiotica modernă, între simboluri care semnifică și semne care doar semnalizează, precum și între mituri (doctrine, postulate filosofice ale comunității) și „formule“, descrise ca prescripții autoritare – ordine, indicații sugestii – ale factorilor de decizie și „*miranda*“ adică niște interpretări populare sau folclorice ale politicii, tot ce aparține unei culturi politice spontane, în care factorii teoretici și educaționali nu au neapărat un rol hotărâtor. „*Simbolurile* (cuvinte și imagini – n. ns.) *afectează puterea așa cum afectează și așteptările legate de putere* ale publicului (în italic în original – n.ns.)“⁶⁷. Lasswell arată că acțiunile politice care formează „răspunsul“ publicului sunt în funcție de „mediul“ său, precum și de „receptivitatea“ sa. „Mediul“ socio-politic al unui public este descris prin două sfere de acțiune ale acestuia, o sferă imediată și una mai îndepărtată. Prima se constituie ca „sferă de atenție“ în care se regăsesc întâmplări specifice despre care individul sau grupul său de apartenență se interesează în mod firesc, iar cea de-a doua este „ocazională“ neatrăgând atenția unui public (fie acesta individ sau grup) decât în mod sporadic asupra întâmplărilor din acea sferă, și implicit, aceluia tip de semnificații.⁶⁸

Din perspectiva lui Lasswell stilul limbajului politic (un fel de halo sau de imagine a puterii) nu este doar o sumă de efecte de cosmetizare, deoarece, diferind în corelație cu trăsăturile puterii politice, stilul devine un simbol al (o marcă a) aceluia tip de putere. Puterea modernă devine conștientă de importanța stilului politic în aceeași măsură ca și de așteptările pe care le întreține publicul, precum și de faptul că publicul este un electorat. În consecință, dimensiunea de spectacol a politicii este asociată firesc imaginii puterii.

În virtutea rolului crucial jucat de limbaj în relația de putere Lasswell propune evaluarea gradului de criză politică, a celui de despotism și a celui de democrație ca repere în analiza puterii politice prin intermediul limbajului. Prin limbaj se transmit simbo-

⁶⁷ Harold D. Lasswell, Leites N. and associates, *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, Massachusetts, MIT Press, 1968, p. 19.

⁶⁸ Harold D. Lasswell, D. Lerner, *The Comparative Study of Elites*, Stanford, Stanford University Press, 1952, pp. 502-505.

luri ale puterii. Analiza limbajului politic se transfigurează într-o analiză a puterii politice, și invers. Lasswell consideră că simbolurile sunt semne condensate în cuvinte cheie politice și în slogani politici. Între astfel de simboluri și cuvinte cheie Lasswell se oprește asupra stilului și conținutului de tip militar insinuat în limbajul politic. Acesta poate fi un instrument cu două utilități în „lupta” politică, îndeplinind atât finalități defensive, cât și finalități de intimidare (ce pot deveni în mod clar ofensive). Stilurile politice pot îndeplini mai multe funcții: acestea pot modela așteptările publicului, pot transmite o similaritate cu aceste așteptări, sau pot contrasta în relațiile de adversitate politică, când încearcă să modeleze înnoirea în așteptări a publicului, mobilizat prin perspectiva de a deveni un public „nou”, devotat unor proiecte înnoitoare. Așadar, „stilul variază în funcție de așteptările persoanei care comunică astfel încât aranjamentul elementelor comunicării va atinge în modul cel mai economic efectul optim de putere”.⁶⁹ Analizând aceste idei teoretice propuse de Lasswell remarcăm trei tipuri de simboluri ale puterii politice: ale situației de fapt, ale proiectelor politice și ale finalităților urmărite. Rolul central este jucat de așteptările publicului în privința tuturor acestor simboluri al căror conținut și a căror combinare determină stilul politic.

Ceea ce au în comun regimurile despotice și perioadele de criză este această dublă utilizare a limbajului politic în atac și defensivă, ceea ce creează o inflație de stereotipuri ca reacție la frica și anxietatea resimțite de către lideri (de către despot, în regimul despotic) și comunitate. În regimuri despotice și perioade de criză simbolurile și semnele politice sunt polarizate și direcționate împotriva inamicilor. Limbajul democratic diferă de cel al regimurilor despotice și al perioadelor de criză – „ornamental, contrastant, emotiv, repetitiv și accesoriizat” – și se remarcă mai ales prin stilul informal caracteristic atât discursurilor scrise, cât și celor orale, prin arhitectura clădirilor democratice, care nu subliniază sau nu maximizează distanța simbolică dintre guvernați și guvernanți, nu îngreudește accesul publicului la factorii de decizie și prin capacitatea de a reflecta așteptările (ale guvernaților,

⁶⁹ Harold D. Lasswell, Leites N. and associates, *op. cit.*, p. 24.

dar și ale guvernanților) de pace, rezolvare pașnică a disputelor și de a beneficia de o societate puternică, ce-și poate atinge finalitățile propuse.

Din perspectiva lui Lasswell, „puterea politică asupra oamenilor începe cu o putere asupra cuvintelor. Unele lucruri devin posibil de rostit și sunt chiar încurajate până la inflația lor demagogică, iar altele devin tabu (sau chiar aducătoare ale oprobriului pentru individul care le-a rostit)“.⁷⁰

Metoda folosită de către Lasswell și colaboratorii săi în investigarea comunicării politice este analiza de conținut. Aceștia observă că erorile tehnice (reguli de clasificare, scale de evaluare, reguli de corelare a conținutului cu variabilele selectate) sunt mai ușor de evitat, erorile datorate interpretărilor, decodificărilor diverse sau punctului de vedere al analistului sunt mult mai greu de eliminat. Recomandarea cercetătorului este ca analiza de conținut să nu fie folosită pentru descalificarea unor ipoteze, ci pentru confirmarea acestora, prin identificarea unei „co-variații între o caracteristică a conținutului și un răspuns pragmatic, care este mediat în mod direct prin comunicare.“⁷¹

Utilitatea metodei constă în detectarea elementelor de propagandă, a tendințelor politice exprimate prin texte și a interacțiunilor dintre acestea. Implicațiile demersului de analizare a puterii politice în relație cu limbajul politic, inițiat de către Lasswell, se relevă în modul în care analizează autorul limbajul politic, politica internă și politica externă (Lasswell definind interesele statelor în termeni de putere) a statului democratic, urmărind persuasiunea prin metafore, conținut emotiv și complexitatea limbajului.

Munca acestei echipe este prezentă și astăzi în lucrările tuturor marilor gânditori ai politicii. Atât de important este aportul lui Lasswell în științele politice încât ideile lui sunt considerate „cunoaștere comună“, și în mare parte simplificate și denaturate în acest proces. Analiza politică este doar una dintre „abilitățile“ necesare în politică alături de veleități ca „manipularea lucrurilor sau simbolurilor lucrurilor (pe care le au muncitorii manuali sau inginerii), tehnica manipulării simbolurilor de ceremonie și tehnicile

⁷⁰ H. Mitrea, *op. cit.*

⁷¹ Harold D. Lasswell, Leites N. and associates, *op. cit.*, p. 82.

violenței, ale organizării, ale negocierii, ale propagandei.⁷² Distribuirea puterii politice indică o ecuație ce pune în relație, destul de imprecis, mitul și violența, credința și haiducia, așa cum implică și negocierea. Lasswell este poate singurul autor care identifică valorile puterii politice, atributele ce clarifică în ultimă instanță însăși miza luptei politice: respectul, siguranța, venitul. De asemenea, acest autor înțelege dificultățile analizei politice derivate din chiar caracteristicile competiției politice și anume inexistența vreunei certitudini mulțumitoare, ori a vreunei realizări „definitive“, precum și recursul la puncte de reper, la marje de siguranță, în efortul de a aproxima „liniile schimbătoare ale nesiguranței noastre comune“.

Dacă nu toți marii specialiști îl citează, mare lor majoritate îi continuă ideile sau se raportează la acestea. David Easton, spre exemplu, consideră ca și Lasswell întrepătrunderea dintre putere și politicile abordate de către putere. Astfel, ceea ce face ca o situație să fie politică este relația dintre putere și continuele încercări de a autoriza noi politici, noi imagini ale guvernării. „O politică este autoritară atunci când oamenii care ar trebui s-o aplice sau cei care sunt afectați de către aceasta consideră că sunt nevoiți sau ar fi indicat s-o respecte“.⁷³ Murray Edelman păstrează aceeași perspectivă simbolică asupra politicii ca și Easton și Lasswell atunci când consideră că situațiile devin politice. El urmărește condensarea simbolică în mituri, sloganuri și termeni cheie pentru a identifica schemele de exploatare în jocul și „spectacolul“ politic. Simbolurile sunt în același timp expresive și instrumentale, de aceea după cum considera și Lasswell, semnificația se întrepătrunde cu puterea. Astfel Edelman analizează natura de construcție socială a spectacolelor politice mediate de către mass-media. Problema nu mai este doar a scopului politic și a identificării grupurilor și intereselor în joc ci și a identifica cine decide ce, când și cum. Realitățile politice sunt mediate de către

⁷² Harold D. Lasswell, *Politics. Who Gets What, When, How*, New York, Peter Smith, 1950, p. 129.

⁷³ David Easton, “Harold Lasswell: Policy Scientist for a Democratic Society“, *Journal of Politics*, nr. 12, 1950, pp. 450-477. David Easton, *The Political System*, New York, Alfred A. Knopf, 1953, p. 132.

mass-media, iar mesajele sunt astăzi adevărate orchestrații simfonice de simboluri.⁷⁴

John Fiske evidențiază o analiză de tip *cultural studies* a comunicării și dezvoltă ideile lui Lasswell cu privire la audiențe arătând că în democrație guvernații devin importanți fiindcă numai „lectura“ corectă a poziției și a „jocului“ lor face puterea să „funcționeze“ într-adevăr.⁷⁵ Philippe Braud abordează de asemenea o abordare simbolică a politicii, introducând față de Lasswell conceptul sugestiv de „eficacitate simbolică“ în studiul jocurilor de scenă politice, al identificărilor ideologice și al mitologiilor guvernării reprezentative.⁷⁶

Giovanni Sartori arată că H.D. Lasswell și J. Kaplan sunt printre primii preocupați de specificul științei politice atât în dimensiunile sale strict teoretice cât și în cele cantitative. Aceștia apreciază spre exemplu diferența dintre Aristotel și Machiavelli astfel: „O clasificare de ansamblu a unui eșantion de trei sute de propoziții... permite următoarele proporții între filosofia politică (enunțuri de solicitare și evaluări) și știința politică (enunțuri factuale și ipoteze empirice): *Politica* lui Aristotel, de la douăzeci și cinci la șaptezeci și cinci de procente... *Principele* lui Machiavelli... consta în întregime (în eșantionul studiat) din enunțuri ce țineau de știința politică în sensul actual.“⁷⁷ Sartori se ocupă de conceptul de putere la Lasswell și de relația sa cu termenul de elită: „Lasswell a fost cel care a impus «elita» ca o categorie generală în discuția în care ne-am referit la consecințele „modelului elitei conducătoare“. Dar Lasswell a adoptat termenul, nu conceptul lui Pareto. Pentru Sartori, este o problemă faptul că acele conotațiile calitative ale termenului de elită dispar. În sensul dat de Lasswell, elitele pot fi simple „minorități de putere“, perspectiva sa fiind în funcție de structura de putere a clasei conducătoare și

⁷⁴ Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964. Murray Edelman, *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail*, San Diego, Academic Press, 1977.

⁷⁵ John Fiske, *Power Plays, Power Works*, New York, Verso, 1993.

⁷⁶ Philippe Braud, *Grădina deliciilor democrației*, traducere de Adriana Mitu și Mihai Mitu, București, Editura Globus, 1996.

⁷⁷ Harold D. Lasswell, J. Kaplan, *op. cit.*, p. 118.

nu prin prisma structurii de elită (când ar fi „minorități de elită“).⁷⁸ Elita este transformată odată cu Lasswell într-un termen neutru și apoi devine, odată cu antielitistii, un termen evitat. De aici putem ajunge la sanctificarea directă a unui *status quo* sau, invers, la desacralizarea lui completă. Structura de putere a elitei de la Lasswell este asemănătoare la C. Wright Mills și Dahl, unde „clasă politică“ (la Mosca, pentru „clasă conducătoare“), la Dahl, „elită conducătoare“, la Mills „elită a puterii“.⁷⁹

Deși Lasswell este adesea menționat pentru modelul jurnalistic al comunicării (cine spune ce cui, cu ce mijloace și în ce scop?), contribuția sa este importantă pentru numeroase domenii, iar deosebit de actuală rămâne viziunea simbolică asupra puterii politice, ca joc de simboluri și raporturi simbolice.

Zona raporturilor simbolice aparține societății și socialului, fiind o zonă susținută de artă, religie și limbaj.⁸⁰ De aceea putem considera, așa cum o face și Pierre Bourdieu, că arta, religia și limbajul sunt instrumente simbolice structurante, ca *modus operandi* și generator de cultură: „Tradiția neokantiană (Humboldt-Cassirer, sau, în variantă americană, Sapir-Worf, în ceea ce privește limbajul) tratează diferitele universuri simbolice (mitul, limba, arta, știința) ca pe (...) instrumente de cunoaștere și de construire a lumii obiectelor, ca pe (...) «forme simbolice», recunoscând, astfel, cum spune Marx (*Teze despre Feuerbach*), «aspectul activ» al cunoașterii. Pe aceeași linie, dar cu o intenție mai accentuat istorică, Panofsky tratează perspectiva ca pe o *formă istorică*, fără a merge însă până la a-i reconstitui sistematic *condițiile sociale* de producere“.⁸¹ În interpretarea lui P. Bourdieu, răspunsul kantian tipic la problema cunoașterii se regăsește la Durkheim și ajunge la o sociologie a formelor simbolice, sau, putem noi spune o sociologie categorială dacă observăm împreună cu Bourdieu

⁷⁸ Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, prefață de Dan Pavel, Iași, Polirom, 1999, p. 146.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 162-170.

⁸⁰ Pierre Bourdieu, *Limbaj și putere simbolică*, traducere din limba franceză în limba română de Bogdan Ghiu, studiu introductiv de John B. Thompson, traducere din limba engleză de Laura Albușescu, București, Editura Art, 2012, p. 176.

⁸¹ *Ibidem*.

faptul că pentru Cassirer sintagma „formă simbolică“ este o expresie echivalentă cu „forma de clasificare“. Dar forma de clasificare nu este niciodată pe deplin independentă de universalitățile cu care se „înruțește“. Fără această „înrudire“ forța structurantă sau, o putem denumi, forța de instituire pe care o au deopotrivă instrumentele și formele simbolice ar fi lipsită de consecințe în plan socio-cultural. Reprezentările devin, în această tradiție clasică kantiană, produse socio-culturale structurante ale realității obiective, de tip socio-cultural. „În această tradiție idealistă (kantiană, reamintim noi), obiectivitatea sensului lumii se definește prin acordul subiectivităților structurante (sensus = consensus)“.⁸² O primă consecință a omologiei sensus = consensus este „eufemizarea“: aceasta face ca luptele din câmpurile socio-culturale să fie *forme eufemizate* ale luptelor economice și politice dintre clase, iar câmpul de semnificație simbolică să susțină multiple corespondențe cu anumite câmpuri ale unor realități ideologice cu trimitere mai directă la realități sociale, economice și politice. O a doua consecință este „naturalizarea“: „tocmai prin corespondența de la structură la structură se exercită funcția propriu-zis ideologică a discursului dominant (un discurs cu funcție imagologică, spunem noi), mediu structurat și structurant care tinde să impună perceperea ordinii stabilite ca naturală (ortodoxie – spune Bourdieu – dorind să evidențieze caracterul constrângător al căii anunțate ca singura dreaptă), prin intermediul impunerii mascate (*méconnue*, spune Bourdieu) a unor sisteme de clasificare și a unor structuri mentale obiectiv ajustate la structurile sociale“.⁸³

Puterea simbolică este, pe de o parte, subordonată celorlalte forme de putere și, pe de altă parte, aceasta este rezultatul transfigurării și transsubstanțierii celorlalte forme de putere și a celorlalte forme de capital. Avem de-a face cu transfigurări și transmutări ale idealității puterii și transfigurări ale violenței acestei idealități, transformate „în putere simbolică, capabilă să producă efecte reale fără aparentă cheltuială de energie“.⁸⁴

Putem evidenția aici în concluzie faptul că simbolică nu reprezintă o zonă a derizoriului, ci un rezervor de resurse diversificate

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, p. 182.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 183.

pentru putere, care scapă întrucâtva imperativelor contextelor și vremurilor, după cum scapă întrucâtva și conștientizării, prin fenomenele de eufemizare și naturalizare a clasificărilor ierarhizante și prin dimensiunea lor universalistă și mitologică implicată de instaurările socio-culturale, aceasta nefiind întru totul „sub vremei“.

Arhitectura ca întrupare a puterii Fascinația spațiului urban

Numeroase realizări arhitectonice ne apar ca materializări ale măreției și puterii (altfel spus, simboluri sau imagini sau metonimii ale măreției). Anumite construcții, deși nu neapărat intenționate ca monumente, ajung monumente și simboluri politice, naționale și istorice; semnificații contopite și concentrate în imagini reper.

Cultură și suflet, idei și aura lor măreață stau toate de-abia ascunse, vocale, în linii și creații arhitectonice. Simbolismul imaginii-lumii se corelează cu o filosofie a spațiului. Orașul este fie o expresie a unui suflet apolinic (orașul grecesc), fie a unui suflet faustic (orașul occidental), fie a unui suflet magic (egiptean, persan, israelian).⁸⁵ Oswald Spengler arată că Renașterea a înflorit în orașul Renașterii, Barocul în orașul acestui stil. Istoria, cultura, arhitectura, civilismul și stilul orașului merg mână în mână, se dezvoltă și se sting împreună.

După O. Spengler, orașul occidental se remarcă printr-un stil al unei bogății de mijloace îndatorată ambițiilor teoretice occidentale: tonuri, cuvinte, culori, perspective pitorești, legende, spațietatea catedralelor gotice, expresii clare ale formulelor, funcțiilor și sistemelor filosofice. Arhitectura este o expresie a unui suflet. „Căsuța țărănească este pentru țăran, cum este orașul pentru omul de cultură“, arăta Oswald Spengler, în lucrarea *Declinul Occidentului*, în capitolul intitulat „Orașe și oameni. Sufletul orașului“, unde discerne un criteriu istoric care indică orașul ca leagăn al culturii: „istoria lumii este istoria omului civic. Popoarele, statele, politica, religia, toate artele și toate științele se întemeiază pe un anumit fenomen primar al ființei umane, orașul. Cum toți gândi-

⁸⁵ O. Spengler, *The Decline of the West. Form and Actuality*, translation by Charles Francis Atkinson, New York, Alfred A. Knopf Inc., 1927.

torii tuturor Culturilor trăiesc în oraș (chiar atunci când sub raport corporal își au reședința la țară), aceștia sunt perfect în afara conștientizării faptului bizar care este orașul.⁸⁶ Pentru filosof, culturile sunt organisme, miezul lor, stilul, e de asemenea un organism, iar orașul este asemănat unei plante și de aceea, numai din perspectiva primitivului ar putea cineva aprecia caracterul straniu al acestei „plante“ al construcțiilor masive de piatră și lemn, precum și cel al stăzilor pavate încastrate în peisaj, făcând echipă cu omul, în calitate de domiciliu. Omul, casa și orașul omului au spirite tutelare și suflet, iar toate culturile mari sunt culturi ale orașului. Spengler ne arată cum este cultura omului, în calitatea sa de cultură a orașului, o expresie a sufletului care înflorește din spiritualitatea culturii. „Dintr-un grup rustic de ferme și căsuțe țărănești, fiecare cu istoria sa, se ridică o *totalitate*. Iar acest întreg trăiește, respiră, crește, capătă o față și o formă interioară și o istorie. De-acum înainte, în plus față de casa individuală, față de templu, față de catedrală și față de palat, figura însăși a orașului devine o unitate care exprimă în mod obiectiv forma-limbă și stilul-istorie care acompaniază Cultura de-a lungul întregului curs al vieții sale“.⁸⁷

Imaginea este în această perspectivă umbra luminoasă, spirituală, a arhitecturii, a culturii, stilului, civismului și istoriei. Orașul este pentru O. Spengler acea așezare care formează o lume în sine și acesta este sensul termenului de „totalitate“ evidențiat de filosof în citatul de mai sus. Piața (de legume etc.) este în continuare expresia unor interese rurale, comerciale, nu are suflet, nu emană cultură și nu reprezintă orașul. Conștiința apartenenței spirituale la cultura întemeiată pe forma-limbă și pe stilul-istorie devine temelia civismului, specific fiecărui tip de oraș. Ca urmare, fiecare nou suflet al unui nou oraș vorbește o nouă limbă ce devine limbă a Culturii.⁸⁸ Orașul și cultura sa își leagă destinul de o devenire, de o istorie, iar istoria schimbă fizionomia orașului (așa-zisa expresie facială a orașului fiind de fapt, nu o simplă expresie arhitectonică, ci mai ales o expresie spirituală). Fețele de piatră ale orașului au împietrit lumina lumească și umană a cetățeanului, fiind

⁸⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 94.

în consecință toate privire, intelect și limbaj expresiv, spune foarte exact și numai aparent doar poetic, Oswald Spengler. Orașul-că-lume cuprinde cu adevărat o lume – o istorie, o limbă și un stil, nu doar culori și elemente arhitectonice adecvate gustului și posibilităților momentului – și o măreție a clădirilor, costumelor, străzilor, culorilor și fețelor diverse, precum și a unui trafic stradal nocturn ale cărui tonuri, culori și străluciri subminează însăși strălucirea lunii. Cu alte cuvinte, „*World history is city history*.”⁸⁹ Iar în această expresie extrem de cunoscută ar trebui să recunoaștem o altă expresie spengleriană importantă și anume aceea care pune semnul egal între istoria lumii, istoria marilor culturi și omenire însăși ca formă simbolică în care se împlinesc marile culturi.

Din literatura de specialitate aflăm despre unul dintre primii contributori la teoria arhitecturii, Germain Boffrand, care identifica funcția expresivă a clădirilor, o funcție de comunicare cu oamenii, desemnată prin ideea iluministă de „caracter”: diferitele clădiri, prin aranjamentul lor, modul de construcție sau decorare, ar trebui să-și proclame destinația față de observator.⁹⁰ Elementele componente ale clădirilor compun paradigme într-o descendență teoretică sau suriană: paradigma fundațiilor, paradigma pilăștrilor, paradigma pereților, paradigma ferestrelor, paradigma acoperișurilor etc. În aceeași interpretare, elemente distincte din diversele paradigme se combină în sintagme și apoi în discursuri arhitectonice – construcțiile, clădirile, podurile, pasajele etc. Discursurile arhitectonice – construcțiile – nu fac decât să răspundă unor nevoi: funcționale, decorativ-artistice, economice, utilitare, urbanistice și politice. Spre exemplu, standardizarea și tipificarea construcțiilor, evidentă în ceea ce privește locuințele, sunt o expresie politică a modernizării, a capitalismului și a egalității susținute în democrație între cetățeni. Mecanizarea și producția de masă în domeniul producției arhitectonice răspund noilor interese economice, politice și birocratice.

Poziționarea în oraș, caracterul clădirilor – artistic, pragmatic sau impunător-politic, sau toate de mai sus –, funcționalitatea lor

⁸⁹ *Ibidem*, p. 95.

⁹⁰ H. A. Kruff, *History of Architectural Theory: From Vitruvius to the Present*, New York, Princeton Architectural Press, 1994, p. 38.

și modul în care se impun în viața curentă a cetății, în istoria recentă sau atunci când cresc în importanță sau își și mențin importanța o perioadă mai îndelungată de timp, în istorie pur și simplu, le certifică monumentalitatea și în calitate de vehicule pentru semnificație politică. Clădirile organizează spațiul orașelor, divizează, diversifică, dar și unifică peisajul lor, concentrează centrii de decizie politică și putere, generează direcții de organizare urbană, selecțiuni și delimitări politice. Ca urmare, clădirile fac declarații politice (conservatoare, revoluționare, liberale, ecologiste, autoritariste), cu mijloace neașteptate, prin stil și poziționare, prin detalii și încadrare în spațialitate, prin modul lor de impoziție în spațiu, pe verticală, pe orizontală și în subteran.

Istoria duratelor lungi nu poate decât să înregistreze importanța simbolică a clădirilor, care ajung să reprezinte cu atâta forță vremuri, poziții, valori, idei, politici și principii, conducători, încât ajung parte din imaginea acestora. Materialitatea construcțiilor devine în mod spectaculos, o aparență, care „materializează“ de fapt simboluri, principii, valori, credințe politice imateriale. Harold D. Lasswell surprinde aceste aspecte politice ale corelației mediului construit cu indivizii umani și ale influenței acestuia asupra lor, în lucrarea *The Signature of Power: Buildings, Communications and Policy* (1979).

Funcționalitatea și utilitatea clădirilor nu le descriu în întregime. Există o utilitate simbolică a spațiului ce înconjoară oamenii, în egală măsură cu utilitatea simbolică a complexității în interpretarea spațiului artificial caracteristic localităților umane. Un aspect central este utilizarea mediului artificial reprezentat de diversele localități, în special de cele moderne pentru maximalizarea puterii și bogăției. Astfel, Lasswell conferă un rol activ individului și intereselor sale atât în construirea, cât și în utilizarea și interpretarea funcționalității clădirilor. Pentru a sublinia această idee, Lasswell exemplifică modul în care interesele indivizilor puternici își găsesc expresia, împlinirea și potențarea în elementele spațiului construit. Ceea ce este material este și simbolic, iar ceea ce este construit este instrument al politicii, al puterii politice de *a se impune* ca prezență, funcționabilitate și scopuri. Uneori realizarea arhitectonică poate cuprinde o sumă de funcții, unele contradictorii în raport cu altele, ca în arhitectura lui Le Corbusier, complexitatea

disonantă a indivizilor umani transferându-se societății și construcțiilor acesteia.⁹¹

Odată ce înțelegem aceste aspecte, simbolistica unei construcții cu dimensiuni impresionante, calități artistice și materiale durabile este copleșitoare. Materialitatea nu este limita. Tocmai de aceea, scopurile politice pot fi servite și prin intermediul specialiștilor, tehnocraților și experților: ingineri, arhitecți, urbanști. Construcțiile comunică anumite semnificații, anumite scopuri, anumite presupoziii, dar și identități specifice și sunt în același timp rezultatul comunicării dintre indivizi diverși: ingineri, arhitecți, specialiști în politici publice, activiști etc.

Gabriel A. Almond transpune în expresii simple ideea strălucită a lucrării: „folosind fotografiile ale clădirilor publice și monumentelor de pretutindeni pentru a-și ilustra ipotezele, el demonstrează că funcțiile clădirilor – civile sau militare, juridice, legislative și birocratice – influențează structurile acestora. Aceste structuri sunt la rândul lor influențate de culturile naționale, care produc propriile variațiuni structurale.”⁹²

Prezervarea fațadelor este un efort estetic al autorităților de a păstra coerența imagistică a unui oraș. Dar este vorba exclusiv despre un efort estetic? Prin arhitectonică și urbanism străbate o anumită întrupare a limitelor și a puterii, a istoriei și memoriei agreate (deci tot a puterii). Suntem parte a ritualurilor orașului (sau ale unei anumite instituții), totodată observatori și participanți.⁹³ Jocul demonstrațiilor schimbă ritmurile și peisajul citadin, așa cum o fac să zicem și blocajele de trafic rutier sau munții urbani de zăpadă iarna. Dar banalul, funcționalitatea relativă și chiar urâtenia sunt asociate realității cotidiene, pe când armonia și peisajul poartă marca exotismului turismului și insolitului.⁹⁴ Toate manifestările

⁹¹ Apud Yasemin İ. GÜNEY, „Type and typology in architectural discourse“ disponibil la <http://fbe.balikesir.edu.tr/dergi/20071/BAUFBE2007-1-1.pdf>, accesat la 11 august 2016.

⁹² Cf. <http://www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/lasswell-harold.pdf>, accesat la 8 decembrie 2014.

⁹³ Kevin Lynch, *The Image of the City*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1960, http://interactive.usc.edu/wp-content/uploads/2013/10/Image_of_the_City.pdf, accesat la 9 martie 2015.

⁹⁴ *Ibidem*.

activității și vieții poartă în sine sau prin asociere o anumită amprentă a puterii. Spațiul este reglementat: străzi, numere de stradă, sec-toare etc. Timpul, de asemenea, este supus reglementărilor: deschiderea unei noi linii de metrou, anularea unei rute de autobus, schimbă datele temporale ale libertății de mișcare, relaționare și în cele din urmă, evoluție personală. Avem repere și amintiri personale care „modulează” reperele impuse ale legii și administrației (fețe ale puterii) și „îmblânzesc” un oraș care ne devine drag și a cărui imagine ne este clară și personalizată, iar atunci când este astfel pentru mai mulți, imaginea orașului îndeplinește un rol social mobilizator. Imaginea orașului natal, filtrată perceptual, întărește solidaritatea soldaților în război, orașul familiar le oferă oamenilor un sentiment de securitate, de profunzime a experienței interumane, în orice vremuri, iar cel nefamiliar, desigur, le produce sentimente de neliniște, anxietate, frică, deși, pentru un anumit tip uman, necunoscutul aduce bucuria încercării labirintului: orașul este în sine, încă, un simbol al societății complexe.⁹⁵ Specialiștii în urbanism sunt creatori de imagine, de semnificație, de identitate, de cultură.

Kevin Lynch⁹⁶ urmărește anumite calități fizice cărora le corespund atribute referitoare la identitate și structură în imaginea mentală, ajungând la conceptul de *imageability* (să zicem, „imagineabilitate”) definită ca „o calitate a obiectului fizic de a evoca o imagine puternică în orice observator”. Un astfel de oraș nu este neapărat și un oraș cu imagine bună, fiind necesar în acest scop ca imaginile evocate să compună o aparență comprehensibilă, armonioasă, plăcută și nu doar vie.⁹⁷ După Suzanne Langer, arhitectura este „mediul total devenit vizibil”.⁹⁸ Într-o interpretare psihanalitică unii autori explică modul în care „*forma urmează libidoul*”.

Dar filosofii au identificat și un altfel de spațiu decât cel arhitectural, un spațiu imanent, inconștient, identificabil într-un sentiment al spațiului și o matrice cultural-stilistică asociată acestuia în mod specific (Lucian Blaga).⁹⁹

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ Aceasta este ideea centrală a capitolului dedicat imaginilor naționale, unde va fi dezvoltată pe mai multe planuri principale.

Casa Poporului, un vehicul al puterii politice prin excelență, este și întruparea schimbării de regim în România, o întrupare a victoriei principiilor democratice. Ridicată într-un regim totalitar ca simbol al puterii totalitare a președintelui Ceaușescu în România, după revoluția din decembrie 1989, clădirea devine un simbol disputat și apoi un sediu al celei mai importante instituții democratice românești – parlamentul (din perspectiva faptului că România este o democrație parlamentară). Casa Poporului, în vechiul regim era „a poporului“ într-un sens ideologic, îndocrinant, în fapt fiind „a poporului“ numai fiindcă a fost plătită de popor în folosul dictatorului și ca simbol al puterii discreționare a acestuia care avea să fie abuzat în numeroase spectacole rituale de confirmare a puterii în viitor, devenea Casa Poporului într-un sens propriu, fiind sediul unde reprezentanții aleși și legitimi ai poporului asigură funcționarea democratică a țării. Scandalul presupusei proprietăți a familiei defunctei fostă arhitectă șefă, Anca Petrescu, asupra Casei, ilustrează slăbiciunea statului democratic și lipsa de preocupare reală a puterii democratice din România pentru bunul public, chiar și pentru cele care prezintă o importanță deosebită pentru stat, atât materială, cât și simbolică. În aceeași incintă se înalță Biserica Mântuirii Neamului Românesc, un simbol pentru biserica națiunii. Este relevant faptul că jurnalistic această construcție capătă diverse denumiri, ca o expresie a efortului simbolic de înțelegere și acceptare a acestui demers, prea stângaci comunicat, prea puțin explicat și contextualizat în fața publicului larg, care tinde să se împartă în susținători, din perspectiva identității religioase și în critici, din rațiuni sociale, economice și culturale (ateism, cosmopolitanism, liberalism, libertarianism etc.). În plan simbolic, identificăm două aspecte fundamentale. Primul, este acela al prezenței unei instituții politice fundamentale, parlamentul, și al unei instituții religioase fundamentale, o catedrală ortodoxă, împreună pe o înălțime și într-o împrejmuire comună, ca o expresie impresionantă a conceptului de *symphonia*, de conviețuire a Bisericii și Statului întru păstrarea ființei naționale și a conștiinței poporului român. Al doilea aspect important apare prin simbolismul reluării unei inițiative a regelui Carol I, după Primul Război Mondial, care ar putea vesti în sfârșit o închidere a rănilor istorice și culturale provocate de comunism, la mai mult de un sfert de veac după prăbușirea acestui regim. Dar mai este *symphonia* posibilă? În ce

sens? Este această alăturare simbolică și corectă din perspectiva postulatului democratic, al toleranței și totodată al echidistanței statului față de culte?

Culorile și imaginea puterii politice

Puterea politică transpune măreția transcendentă în forme și aparențe impresionante, covârșitoare, cuceritoare, cu conținuturi copleșitoare, dar impalpabile. Puterea se prezintă și se impune adesea prin embleme, blazoane, sigle, insigne, simboluri și culori. Putem observa cu ușurință că puterea îmbracă acele culori care transpun cel mai bine exact acea emoție care câștigă adeziuni și exact acele calități speciale care conduc la îndeplinirea unui anumit interes. Lupta politică devine astfel și o luptă a culorilor.

Discursul concret al culorii este mai bogat decât cel lingvistic dat fiind că în cea ce privește creierul uman capacitatea distinctivă este de două milioane de culori, iar cea strict lingvistică este de câteva mii de cuvinte.¹⁰⁰ Dacă în general relațiile publice, publicitatea și crearea de imagine evidențiază rolul culorilor în garantarea vizibilității optime, a identificării și recunoașterii, declanșarea emoțiilor, asigurarea unui climat propice formării sentimentelor și ideilor, filosofia vine să evidențieze rolul culorii în precizarea identității și a „caracterului“ puterii, spiritualitatea umană și „spiritul vieții“ (Spengler), totodată identificând un tip de relaționare care depășește zona artisticului. Culoarea vorbește ochiului, cogniției, dar și experienței de viață socială, politică, intelectuală și metafizică a ființei, stârnind adeziuni și asociații de idei imediat explicative.

Sintagma românească „culoare politică“ se referă la apartenența la un partid politic sau, mai general, la poziționarea pe spectrul politic, dat fiind faptul că identitatea vizuală a partidelor este în strânsă corelație cu o anumită culoare sau cu o combinație particulară de culori. Această corelație păstrează o legătură cu tradiția coloraturii roșii a stângii, o raportare distinctivă sau de filiație față de culoarea stângii.

¹⁰⁰ Alain Joannès, *Comunicarea prin imagini*, Iași, Polirom, 2009, p. 81 sqq.

Să începem de la alb. Dicționarul de simboluri și arhetipuri culturale descrie albul astfel: „Această culoare desemnează când absența, când suma tuturor culorilor. De aceea, se asociază vieții diurne, luminii, divinității, revelației, purității (albul virginal), dar și vidului, morții (este culoarea spectrelor din lumea de dincolo și a doliului la multe popoare). În folclorul românesc, în forma sa derivată dalb (florile dalbe), e asociat frumuseții fără seamăn, purității și gingășiei.“¹⁰¹

În perioada Războiului Civil din Rusia (1917-1923), Albii s-au confruntat cu Armata Roșie. Albii reprezentau forțele conservatoare, monarhiste, parte a Mișcării Albe, o mișcare politică și militară. Desigur, emigrantul tipic pentru Războiul Civil Rus era desemnat ca „emigrant alb“. Albul a reprezentat în politică o gamă ceva mai largă decât aceea a mișcărilor conservatoare și monarhiste din Rusia, fiind un simbol anti-comunist și în China, unde o parte dintre anti-comuniști s-au alăturat Războiului Civil din Rusia ca susținători ai Mișcării Albe. În Cehia, albul este o culoare legionară indicând dezideratul de „curățare“ sau „purificare“ a societății. Finlandezul alb era revoluționarul ne-socialist în Războiul Civil din Finlanda spre sfârșitul Primului Război Mondial.¹⁰² În Uniunea Sovietică utilizarea atributului „alb“ a devenit sub comuniști echivalentul desenării unei ținte pe spatele persoanei descrisă astfel, cei incriminați având parte de cea mai aspră legislație.

În România, culoarea albă este simbolul purității și al forțelor binelui (care se împletesc, în firul de mărțișor, spre exemplu, cu forțele pasiunii și distrugerii) dar în jocul politic nu a fost valorificată în mod deosebit: în principal este folosită mai mult ca fundal al reprezentărilor politice, dar, după cum ne amintim, în campania pentru alegerile parlamentare din 2012 motivele populare ale ieii românești au înnobilat posterele și banerele stradale PSD, iar acolo albul a avut rol principal alături de roșul motivelor specifice propriu-zise, într-un discurs coloristic național, popular, despre recuperarea și revalorificarea mândriei naționale.

În zona administrativ-normativă a puterii întâlnim Carta Albă, de obicei un document democratic, expresie a transparenței demo-

¹⁰¹ I. Evseev, *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994, p. 5.

¹⁰² Vezi și www.encyclopedia.1914-1918-online.net

cratice, care se constituie drept fundament teoretic, juridic și administrativ cu privire la o realitate politică și face lumină într-o anumită problemă, clarificând sau și rectificând poziția guvernării sau a celorlalți actori implicați în acel subiect. Exemple în acest sens sunt Carta Albă a Securității, Carta Albă a Guvernării Europene, Carta Albă a Apărării, Carta Albă a IMM-urilor, Carta Albă a Sectorului ONG din România, Carta Albă a Transporturilor etc.

O altă culoare importantă este roșul, descris ca cerință magică obligatorie pentru asigurarea stării și situării bune în viața pământeană și în cea spirituală de dincolo de viață: „în majoritatea culturilor lumii, roșu este culoarea focului și a sângelui, a dragostei și a vieții, a speranței și a sacrificiului; un sinonim al frumuseții și elevației, al abnegației și vigoriei în luptă. După datele arheologiei și paleontologiei, culoarea roșie a fost valorificată într-un simbolism magico-religios încă în epoca paleoliticului. Vopsirea craniilor și a scheletelor în ocră roșu sau desenele în roșu de pe pereții peșterilor aveau rostul magic de a asigura oamenilor sau animalelor o nouă viață în «lumea de dincolo». Credințele și superstițiile în legătură cu puterile supranaturale ale acestei culori vor supraviețui mult timp în cele mai diverse arii geografice sau culturale. Lumea antică mediteraneană cunoștea practica hemobolii-lor – îmbăierilor în sângele animalului sacrificat – care aveau semnificația unei renașteri inițiatice. Cu vopsea roșie își pictau corpul membrii diverselor triburi din Africa de Nord sau indienii din America pre-columbiană pentru a stimula forțele biologice și psihice sau pentru a feri corpul de acțiunea bolilor și a altor rele. Până astăzi, la multe popoare se întâlnește credința că un fir roșu, purtat legat de corp, apără de deochi, o putere apotropaică ce se atribuie în popor și hainelor sau obiectelor roșii”.¹⁰³

În simbolistica roșului se înscrie o anumită forță dinamică ce nu se regăsește la alb sau la alte culori. Impulsivitatea roșului, forța și seducția pe care le implică, reprezentare a ideii profunde a jertfei care clădește, au făcut din roșu o culoare foarte importantă în politică, prezentă în embleme, sigle, materiale de campanie și drapele. Iată caracteristicile câștigătoare ale roșului: „Roșul se asociază nu numai cu principiul vieții, cu forța impulsivă și

¹⁰³ I. Evseev, *op. cit.*, p. 158.

generoasă, cu erosul triumfător. Există în simbolistică și un roșu htonian și nocturn, infernal și devorant, un roșu al focului din adâncurile pământului și al sângelui impur. El semnifică moartea, războiul devastator și crud, forțele ostile omului. Datorită acțiunii sale excitante, ca și multiplelor asociații negative, culoarea roșie, printr-o convenție internațională, este folosită ca semnal de alarmă și avertizare. Roșul este o culoare emblematică, care figurează în drapelele și stemele multor țări. În simbolistica viselor, culoarea roșie este culoarea funcțiilor sentimentale: de la pasiune și suferință până la caritate și mizericordie.¹⁰⁴

În România, culoarea roșie a vieții, a dragostei, dar și a pasiunii, a jertfei și a distrugerii este în context politic culoarea tradițională a comunismului, socialismului și stângii în general. Steagul PCR era roșu, iar în centru avea emblema aurie cu spice încadrând, tot în auriu, secera și ciocanul sub abrevierea „PCR“. În democrația din România, social-democrația cochetează cu roșul combinându-l cu alb și uneori cu albastru. Contrar intuiției, în funcție de gradul de vizibilitate, culoarea roșie este pe primul loc, acolo situându-se și galbenul, urmat de portocaliu, roșu, verde, albastru, violet.¹⁰⁵ Totuși, simpla vizibilitate nu este de ajuns și ar trebui să ținem cont de o „consolidare“ a vizibilității prin contraste¹⁰⁶: galben-negru, galben-violet, galben-albastru, galben-roșu, portocaliu-albastru, portocaliu-verde etc.

Roșul (urmat de albastru și de galben) este culoarea bucuriei, a satisfacției și jubilației.¹⁰⁷ Reversul simbolic ne prezintă roșul (urmat de negru și turcoaz) drept culoare a nervozității, a iritării și a furiei.¹⁰⁸ Roșul este o culoare propagandistică prin excelență, culoarea fantomei anunțate de Marx prin Europa, încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea (1848!), în Manifestul Partidului Comunist, o fantomă care avea să bântuie mult mai departe decât Europa și să ridice împotriva-i ciuma brună, a nazismului și cea neagră, a fascismului. Roșii sunt Gărzile din Piața Tiananmen, unde se și înalță, când și când, înălțimi construite din exemplare

104 *Ibidem*, pp. 158-9.

105 Alain Joannès, *Comunicarea prin imagini*, Iași, Polirom, 2009, p. 81.

106 *Ibidem*.

107 *Ibidem*, p. 85.

108 *Ibidem*.

ale cărții Micuța carte roșie prezentă între primele 15 bestselluri ale lumii, după Biblie. Lucrarea intitulată Micuța carte roșie a lui Mao Zedong reprezintă o lucrare propagandistică profetică, dedicată revoluției culturale, o revoluție culturală în sensul unei anume angajări ideologice. În jocul politic internațional, lucrarea este încă un simbol puternic: la 25 noiembrie 2015 cancelarul guvernului laburistștilor, John McDonnell, i-a oferit ministrului conservator de finanțe, George Osborne, un exemplar din faimoasa Micuță carte roșie a lui Mao Zedong, desigur un dar „otrăvit“, ironic la adresa relațiilor comerciale ale guvernului britanic cu China, conform relatării AFP.¹⁰⁹

În *Tratatul despre culori* Goethe corela senzațiile și efectele produse de culori astfel: senzația de căldură fiind transmisă și stimulată în special de culorile galben, portocaliu și roșul intens, iar senzația de răceală și respingere fiind produsă de verde, albastru, violet.¹¹⁰ Totuși, un studiu efectuat pe internet asupra a 2237 indivizi, *Onlinekunst*, iunie 2001 – iunie 2002, (probabil mai puțin reprezentativ deoarece investighează doar internați) dă câștig de cauză albastrului și ierarhizează preferințele respondenților pentru albastru, portocaliu și roșu într-un procent majoritar de 60%, față de preferințele pentru (în ordine descrescătoare) verde, negru, galben, violet, nuanțe de roz, cyan, argintiu, auriu, alb maro și gri.¹¹¹

Portocaliul (dar și albul și verdele deschis) este culoarea surprizei, a mirării și ca revers, culoarea stupefacției (a surprizei neplăcute).¹¹² În 2004 mai multe partide politice în Canada, Taiwan, Ucraina, Suedia și România (unde portocaliul s-a impus din ce în ce mai mult în politica anilor 2004-2007) au ales concomitent portocaliul ca suport vizual distinctiv. Portocaliul și Revoluția portocalie a evidențiat rolul simbolic important pe care îl joacă în general culoarea în articulațiile antagonice ale politicii.

¹⁰⁹ <https://www.agerpres.ro/externe/2015/11/25/mb-micuta-carte-rosie-a-lui-mao-vedeta-zilei-in-camera-comunelor-22-11-29>. Tot roșie a apărut în prima ediție o carte a Martorilor lui Iehova intitulată *Omenirea în căutarea lui Dumnezeu* (2004).

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 83.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Alain Joannès, *Comunicarea prin imagini*, Iași, Polirom, 2009, p. 85.

Ivan Evseev asociază culoarea arhetipurilor și în mod special portocaliul este asociat aurorei, lumina portocalie (alteori aurie sau trandafirie) care învinge întunericul nopții, un nimb care exprimă sanctitatea, divinitatea, bucuria, promisiunile și posibilitățile renăscute. Din această perspectivă, oferta semnificațiilor simbolice apare ca ofertă politică ideală. Aurora boreală, interpretează Evseev, este acea lumină feerică a nopților polare, expresie a existenței luminoase, imagine a vieții după moarte și totodată imagine a misterului. În folclorul românesc, aurora dimineții se află imortalizată în cântecul popular despre florile dalbe, în cântecele de nuntă și mai ales în colinde. Pentru creștini este o metaforă pentru Sfânta Fecioară, mamă a lui Hrisos, „soarele dreptății“, apărând înveșmântată în iconografie fie în haine roșii, fie în haine albastre, culorile componente ale purperei (culoarea puterii sacre și seculare). Nu întâmplător, pentru alchimiști, aurora (*aurora consurgens*) este simbolul trezirii conștiinței umanității.¹¹³

Coaliția portocalie din politica românească (dintre Partidul Liberal și Partidul Democrat care au format PDLul în 2007) s-a vrut expresia unei promisiuni și a unei înnoiri providențiale („reforma statului“) simbolistică epuizată în jocul politic în 2014, când PDLul se aliază cu Partidul Liberal formând Alianța Creștin Liberală, pentru ca la sfârșitul anului să se reinventeze ca parte (în fapt, conducătoare) a Partidului Liberal a cărui înrolare sub culoarea galbenă nu a putut suplini confuzia comunicării (datorată în mare parte tocmai fuziunii) și inconsistența (inconsecvența) proiectelor. În plan simbolic, galbenul preia din proprietățile caracteristice ale simbolului aurului: strălucire a perfecțiunii, imortalității, regalității și divinității; îngemănare a norocului, bogăției, puterii, fericirii (resurse imagistice și simbolice și pentru conceptul „Epocii de aur“ sub diversele înfățișări mitico-politice), dar și exaltarea dorințelor ori cupiditatea (Midas Harpagon), perversitatea (ca simbolistică a monedei de aur) sau vanitatea idolatră (Vișelul de aur).

În perioada „revoluției portocalii“ susținute de coaliția dintre Partidul Democrat (PD) și Partidul Liberal (PL) și apoi de Partidul Democrat Liberal (PDL), oponentul principal, Partidul Social Democrat (PSD), miza pe albastru, pentru a se diferenția de po-

¹¹³ I. Evseev, *op. cit.*, p. 13 sqq.

tențialele asocieri „roșii”.¹¹⁴ Strategia portocalie lua în seamă atractivitatea propriu-zisă a culorii care susținea atractivitatea promisiunii de înnoire politică împotriva modestiei albastrului mai puțin îndrăzneț și nu tocmai „la modă”. Alegerea portocaliului revitaliza imaginea și proiectul politic deopotrivă răsfrângând asupra PDL și o parte din imaginea pozitivă, încărcată de simpatie a „revoluției portocalii ucrainiene”.

Portocaliul „vorbea” astfel pentru și prin politicienii PDL, revendicând victoria PDL ca victorie a noului asupra vechiului și ca victorie a democrației asupra autoritarismului PSD, cu imaginea minată și de ecourile mediatice ale peripețiilor boierilor locali PDS, o victorie ce căpăta aparența unei necesități istorice. Baronii locali PSD deveneau în imagistica și discursul politic vârful de aisberg al „pesederizării” țării: un termen inventat pentru a exprima corupția politică, datorată din perspectiva discursului PDL exclusiv PSDului și care se manifesta ca o plagă în continuă extindere. Rolul simbolic și imagistic crucial al semnificantului „pesederizare” crea astfel o întregă înlănțuire de semnificație ideologică care justifica și simplifica dihotomic realitatea politică românească. Noul, în haine portocalii, venea ca aurora să înlătore vechiul și mai ales corupția din societatea românească și din instituțiile statului român. Pe această linie de semnificare se baza legitimarea tuturor discursurilor PDL în mass media, în opinia publică, în discuțiile dintre oameni, unii acceptând portocaliul politic drept orizont mai democratic de mai bine. Portocaliul politic se prezenta astfel ca parte dintr-o ordine discursivă și imagistică care devenea „limita absolută ce structura întregul câmp al inteligibilității și astfel condiția de posibilitate pentru emergența oricărui obiect (imagistic și discursiv – n.ns.)”¹¹⁵

¹¹⁴ Preocupați să evite orice ar putea reface din punct de vedere simbolic corelația vag prezentă în memoria opiniei publice a PSD-ului ca partid continuator al Partidului Comunist, culoarea dominantă pentru imagistica politică a PSD în perioada discutată a devenit albastrul. Putem remarca o ironie a situației: în loc să vestească viitorul senin, victoria, calmul și speranța, albastrul a adus în plan simbolic PSD-ului fructe amare, ratări și eșecuri chiar, ca în expresia „situația este cam albastră”.

¹¹⁵ Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, Londra, Verso, 1990, p. 64.

„Albastru: Este culoarea simbolică a infinitului, cerului, perfecțiunii, absolutului, lumii spirituale, idealului, dragostei platonice. Este și culoarea păsării, fericirii, florii visurilor și aspirațiilor romantice în literatura multor popoare. Rece și inaccesibil, albastrul e culoarea depărtării de lumea reală și de viață (necropolele egiptene erau acoperite cu albastru).“¹¹⁶ Sub aspectul ei tandru este o culoare feminină. Totuși, albastrul este perceput ca nuanță rece, a visării, a detașării a melancoliei. De aici asocierea dintre cerul albastru spre care privesc politicienii din a doua jumătate a secolului al XX-lea și ideea de viitor senin. În politică, (în cea americană, dar și în cea românească) albastrul apare înnobilit ca o contrapondere pentru roșu, ca factor de echilibru și speranță pentru viitor, iar roșul ca simbol al hotărârii, al puterii și succesului. În business cravatele roșii indică siguranța, încrederea în succes, dominația, iar cele albastre inspiră încrederea și sinceritatea. Corelația cu viitorul este în perspectiva noastră cea mai fertilă din punct de vedere politic. În legendele românești albastrul apare valorificat în romantismul simbolisticii cicorii, în fapt, al unei uniuni între cer și pământ: dragostea imposibilă dintre Soare (mereu călător) și o pământeană prinsă între limitări telurice definitive.¹¹⁷ Aceasta este cealaltă fațetă a simbolisticii albastrului – idealul imposibil de atins – ce poate fi eficient valorificată împotriva „oponentului albastru“.

Verde – legionarism; putem interpreta verdele legionar în contextul plastic al politicii românești, un context al identităților fluctuante. Verdele este o culoare a prosperității, primăverii, iar în plan politic animă în special semnificații asociate renașterii, reformei și revoluției. „Membrii mișcării legionare purtau uniforme de culoare verde ca simbol al reînnoirii și erau denumiți Cămășile verzi. Salutul formal pe care îl foloseau era cel fascist. Principalul simbol al mișcării a fost o cruce triplă reprezentând o rețea de zăbrele de închisoare ca simbol al martirului, denumită și crucea arhanghelului Mihail.“¹¹⁸ Legionarismul era o ideologie a unei

¹¹⁶ I. Evseev, *op. cit.*, p. 158.

¹¹⁷ Vezi și <https://www.slideshare.net/zfrunzescu/dictionar-de-simboluri-si-arhetipuri-culturale-ivan-evseev>.

¹¹⁸ Cf. „10 lucruri de știut despre mișcarea legionară“, http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/10-lucruri-tiut-mi-care-a-legionar, accesat la 16 august 2016.

renașteri ortodoxe și naționale, iar verdele susținea acest aspect simbolic. În timp mișcarea a devenit altceva decât o renaștere națională.

Verdele este și culoarea-simbol a ecologismului o doctrină a prezervării naturii și a respectului față de natură, a protejării speciilor în pericol de a dispărea, în general susținând respectul față de Mama Gaea sau Gaia, cu reversul său, al groazei față de natura scăpată de sub control sau, imposibil de controlat de către om. Simbolistica ecologistă trimite și la copacul veșnic verde, la arborele cosmic și la pomul vieții, în fapt un copac totem, al proto-românilor și un simbol central al filosofiei religiilor (Mircea Eliade). Așadar simbolistica naturii se așează pe două mari imagini, a maternității (Gaia) și a masculinității (transmisă de verticalitatea, vigoarea, mândria, curajul copacului veșnic verde al voinței de a trăi (Schopenhauer). Acest copac reprezintă nucleul simbolic în riturile de nuntă, de înmormântare și de Crăciun, în simbolistica generală a copacului și în simbolistica bradului în particular.¹¹⁹ Albastrul oceanelor este deopotrivă important în perspectivă ecologistă: oceanele filtrează mai mult CO₂ decât pădurile, iar 70% dintre oameni depind de ecosistemele de la țărmurile mărilor și oceanelor.¹²⁰ Dincolo de protecția naturii, a plămânului mondial reprezentat de pădure și de protejarea unor drepturi ale animalelor, ecologismul are potențialul unei ideologii și, ca orice ideologie, se poate transforma în fundamentul unei propagande totalitare de control total, punitiv și intolerant al comportamentului individual, sub presiunea schimbărilor necesare și urgente de efectuat pentru contracararea schimbărilor climatice. Și economia, nu numai politica devine „verde”, controlând emisiile de carbon, reducând dependența producției de combustibili fosili, reducând producția care generează emisii mari de carbon etc.¹²¹

Politica devine verde când pretinde eradicarea corupției, diplomația devine verde, când este reformatoare.¹²² Ca orice simbol

¹¹⁹ Vezi și <https://www.slideshare.net/zfrunzescu/dictionar-de-simboluri-si-arhetipuri-culturale-ivan-evseev>.

¹²⁰ Vezi și <https://www.historia.ro/sectiune/portret/articol/muammar-al-gaddafi-un-lider-extrem-de-controversat-precum-si-Jovan-Kurbalija,-„When-Blue-Is-Green“> <http://www.diplomacy.edu/blog/colours-politics-when-blue-green-0> postat la 4 aprilie 2013.

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.*

verdele este flexibil și dual, putând susține cauze politice, autoritariste și anti-occidentale. În plan politic internațional, colonelul Gadaffi a fost primul care a impus ideea de revoluție verde, prin Cartea Verde și prin corelația dintre culoarea verde și Islam, dublată de corelația dintre socialism, naționalism și Islam, iar, ca un element simbolic suplimentar, menționăm că vechiul steag libian era complet verde.¹²³

„În 1975 apare Cartea Verde, o scurtă cărticică ce pune bazele ideologiei politice a dictatorului libian Muammar al-Gaddafi. Deși atribuită lui Gaddafi, paternitatea lucrării este încă dezbătută. Această carte trebuia să devină o lectură necesară tuturor libienilor. Se spune că mare parte din această lucrare este inspirată din Mica cărticică Roșie a lui Mao Zedong. Ambele cărți au fost distribuite masiv, atât în interiorul țării de origine cât și în afara granițelor, fiind scrise într-un stil simplu și ușor de înțeles, cu multe slogane memorabile. Conform autorului britanic, George Tremlett, copiii libieni petreceau două ore pe săptămână studiind această carte, ca făcând parte din curriculum-ul obligatoriu. Citate din carte erau difuzate zilnic la televizor și la radio. Diferite slogane pot fi găsite pe panouri publicitare sau pictate pe clădirile din Libia. Trebuie spus că au avut loc și multe lecturi și seminarii privind această carte, la colegii și universități din Franța, estul Europei, Colombia și Venezuela. Cartea Verde respinge conceptele moderne de democrație, libertate a presei și capitalism. Odată cu evenimentele declanșate în Libia, în februarie-martie 2011, au apărut și știri care susțin că numeroase exemplare ale cărții au fost arse de către manifestați.“¹²⁴

Culoarea brună (sau kaki, cu simbolistică înrudită), reprezintă autenticitatea¹²⁵, maturitatea, puterea, bărbăția și transmite sinceritate, fiind în același timp un simbol de noroc, așa cum a fost la origine și svastica. Cămășile brune erau inițial o subgrupare înarmată, fondată de prietenul lui Hitler, Emil Maurice, o grupare de gimnastică și sport în interiorul Partidului Nazist numită și Detașamentul Furtunii sau Batalionul de Asalt, sau *Sturmabteilung*.¹²⁶

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Cf. <https://www.historia.ro/sectiune/portret/articol/muammar-al-gaddafi-un-lider-extrem-de-controversat>

¹²⁵ Alain Joannès, *Comunicarea prin imagini*, Iași, Polirom, 2009, p. 84.

¹²⁶ Alan Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny*, New York, Harper&Row, 1962.

Unii vedeau în Cămășile brune, oponentul marxismului, un fel de bandă violentă, echipată miliar și înarmată, menită a stăpâni străzile. Se consideră că Hitler credea că stăpânirea străzilor reprezintă cheia puterii de stat, iar Cămășile brune era o suborganizație cheie, coloana vertebrală a mișcării politice naziste, nucleul militar pentru o revoluție amânată.¹²⁷ Franz von Pfeffer a fost primul comandat al trupelor SA după reinstaurarea acestora din 1925 și cel care a insistat pentru ordine și a transformat strălucirea militară a trupelor SA în instrument de propagandă, îndepărtându-le de imaginea unor simple bande de stradă.¹²⁸

Negrul este culoarea sfârșitului a apocalipsei, lumea cealaltă sau lumea dintre ele (purgatoriul). Aceasta este o culoare a panicii fricii, anxietății (rol pe care-l joacă și culorile verde și violet), a tristeții, blazării, asteniei (rol îndeplinit și de violet, gri antracit), precum și a nervozității, iritării și furiei (emoții transmise chiar în mai mare măsură de roșu și într-o măsură mai mică, de turcoaz).¹²⁹

Simbolistica evaluează culoarea neagră astfel: „Culoare opusă și, în același timp, complementară albului, se asociază tenebrelor, haosului, indiferențierii, nopții și morții. Este culoarea doliului absolut, lipsit de speranță, spre deosebire de doliul alb care e mesianic și indică o absență provizorie. În îmbrăcămintea călugărilor e culoarea renunțării la vanitățile și deșertăciunile acestei lumi. În psihologia viselor, negrul evocă inconștientul, tristețea, angoasa, răul. Culoarea aceasta are și proprietatea de a acoperi alte forme și culori; de aceea, este simbolul lucrurilor și al ființelor «ascunse», «invizibile»: egipteanul Amon înseamnă „Ascunsul“; în credințele românilor spiritele de dincolo sunt negre (de unde asocierea lor cu arapii, faraonoaicele, țigani etc); negru este și dracul. Dar culoarea neagră evocă și pământul ca forță de regenerare și simbol al fertilității și fecundității. Marele zeițe ale fertilității sunt negre (Isis, Cybele, Demetra etc). Întruchiparea vigoriei, ardorii și tineretii este calul negru (ca pana corbului) din mitologia și folclorul

¹²⁷ William L. Shirer, *The Rise and Fall of the Third Reich*, New York, Simon & Schuster, 1960. Vezi și Louis L. Snyder, *Hitler and Nazism*, Bantam Books, 1967.

¹²⁸ Ian Kershaw, *The „Hitler Myth“: Image and Reality in the Third Reich*, Oxford University Press, 1987.

¹²⁹ Alain Joannès, *Comunicarea prin imagini*, Iași, Polirom, 2009, p. 85.

popoarelor Europei de Est. În lirica românească de dragoste «murgul» (murgulețul, murguțul) este prieten nedespărțit și un alterego al flăcăului îndrăgostit. În credința misticilor musulmani negrul acesta devine simbolul luminii divine și o emblemă a califatului. Îmbinarea negrului și albului reprezintă adesea hierogamia cosmică. În simbolistica alchimică, trecerea de la stadiul Nigredo la Albedo este o transmutație a materiei în care aceasta (Anima) este eliberată de moarte și devine treaptă de trecere în faza solară a lui Rubedo – roșul regal (Jung, 1970, 368)¹³⁰.

Cu acest fundament simbolic întemeietor discutăm în plan politic simbolistica grupărilor numite „Cămășile negre” sau *squardiștii*, oponentul mussolinian al mișcării socialiste, metaforele regimului fascist și brațul violent și intolerant al acestuia. Rolul acestor grupări era de a răspândi prin forță, distrugere și violență teroarea și dezordinea, de a impune demisia forțată a conducătorilor locali nerecunoscuți de fasciști, distrugând și incinerând, pedepsind până și devianțele simbolice, cum ar fi refuzul de a saluta simbolurile fasciste sau impertinența purtării culorii roșii.¹³¹

Negrul este și culoarea-simbol a anarhismului ale cărui simboluri (litera A, majusculă neagră, înscrisă în cerc; steagul negru înscris în cerc; trandafirul negru; pisica neagră, sabotul, steagul piraților sau, crucea neagră) au circulat din ce în ce mai mult pe o filieră artistică, nu pe o filieră filosofică principală înrudită cu libertarianismul, mai ales datorită modelor vehiculate de cultura populară, foto-video-virtuală contemporană (datorită dezvoltării Internetului) și a manifestațiilor anti-globalizare, care au folosit și astfel de simboluri și însemne.¹³²

Interesante sunt și binomurile contrastante asociate tipurilor de anarhism: roșu și negru pentru anarho-comunism (sindicalism);

¹³⁰ I. Evseev, *op. cit.*, p.112. Henry Ford este celebru pentru simpatia pentru negru și umorul negru: „Puteți să-mi cumpărați o mașină de orice culoare numai să fie neagră.” Steve Jobs inventa nuanța de albastru Bondi Blue fiindcă tehnologia nu trebuia să fie în opinia sa un scop în sine, ci modalitate de exprimare și creativitate. Cf. Alain Joannès, *Comunicarea prin imagini*, Iași, Polirom, 2009, pp. 84-85.

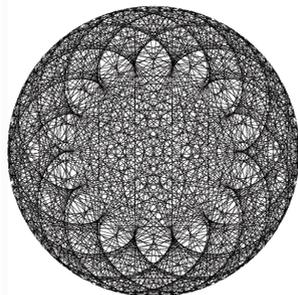
¹³¹ Angelo Tasca, *La naissance du fascisme*, Paris, Gallimard, 1967.

¹³² Zezi și Iain Mckay, ed., „Appendix – The Symbols of Anarchy”, *An Anarchist FAQ*, Stirling, AK Press, 2008.

galben și negru pentru anarho-capitalism; verde și negru pentru anarho-primitivism sau anarho-ecologism; mov și negru pentru anarho-feminism; ciclam și negru pentru anarho-gay (LGBT); alb și negru pentru anarho-pacifism).¹³³

Rozul sau curcubeul au devenit simboluri clasice ale minorităților sexuale. Feminismul simbolizat prin roz evidențiază un stereotip întors pe dos, sau sarcasmul feminist politizat, care ia percepția comună a asociației dintre fete și culoarea roz – pe care se dezvoltă o anume *girly culture* – și o întoarce în mod politic, într-o revendicare a identității complexe a genului și împotriva hiper-feminizării și hiper-„îmblânzirii“ tinerelor prin socializare. În plan simbolic și spiritual rozul este de asemenea o combinație de roșu și alb, asociindu-și semnificații din zona iubirii și purității, din zona altruismului și devotamentului, din zona viziunilor proaspete și din zona minciunii și imaturității.

Pe steagurile națiunilor de pe glob găsim cel mai frecvent (în ordine) culorile roșu, alb, albastru, verde și galben.



¹³³ Barbara Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*, University of California Press, 1991, passim.

Anexa 1: *Încărcătura simbolică duală a celor mai importante culori pentru comunicarea prin imagini*¹³⁴

<i>Culori</i>	<i>Asocieri de idei pozitive</i>	<i>Asocieri de idei negative</i>
Galben	Frumusețe, exaltare, intelect, știință, înțelepciune	Invidie, trădare, îndoială, frică, falsitate, greșeală
Portocaliu	Strălucire, bunăvoință	Orgoliu
Roșu	Activitate, forță, pasiune, curaj, iubire spirituală	Forță demonică, agresivitate, ostentație
Verde	Speranță, satisfacție, fecunditate, uniunea științei și a credinței	Mister, lene, vulgaritate
Albastru	Spiritualitate, introversiune, meditație, profunzime, umilință, credință, nemurire	Pasivitate, frică dezordine, doliu
Violet	Iubire divină, dominație spirituală, singurătate, devotament	Inconștiență, superstiție, secret, amenințare, neliniște

Anexa 2: *Corelația dintre culori, cuvinte-cheie și asociații de idei*

<i>Culori</i>	<i>Cuvinte cheie</i>	<i>Asociații de idei</i>
Alb	Divinitate, pace, puritate, virginitate, curățenie, simplitate	Asocieri de idei cu concepte ca eternitate, înțelepciune, neutralitate, bunătațe, inocență, castitate, igienă, discreție, eleganță
Albastru	Infinit, vis, blândețe, grandoare	Asocieri de idei cu concepte precum profunzime, mister, romantism, melancolie, pasivitate, calm, protecție, noblețe, prețiozitate

¹³⁴ După Alain Joannès, *Comunicarea prin imagini*, Iași, Polirom, 2009, p. 86, care-l citează pe J. Itten, *Art de la couleur*, Paris, Dessain et Tolra, 1993.

Roșu	Vitalitate, bucurie, pasiune, pericol, violență, forță	Asocieri de idei cu concepte cum ar fi energie, creativitate, schimbare, sărbătoare, activitate, iubire, erotism, interdicție, nervozitate, revoltă, agresivitate, lux, ostentație, dominație
Verde	Naturalețe, fatalitate, speranță, necunoscut, trecere, otravă	Asocieri de idei cu concepte precum prosperitate, sănătate, destin, hazard, șansă, dezordine, neșansă, nebunie, nefericire
Galben	Lumină, bogăție, extravaganță aciditate, nebunie	Asocieri de idei cu concepte cum ar fi melancolie, căldură, tonus, prosperitate, minciună, trădare, boală
Negru	Moarte, frică, singurătate, renunțare, umilință, infern, dușmănie, lux	Asocieri de idei cu concepte ca neant, profunzime, angoasă, panică, tristețe, disperare, austeritate, bigotism, modestie, temperare, greșeală, păcat, violență, necinste, modernitate, eleganță

*III. 1. Imagini naționale românești, expresia unei spiritualități specifice**

Omul reunește în el puterile cerului și ale Pământului devenind în sine *axis mundi*, un arbore al vieții și un „loc“ al vieții, morții și reînvierii, orientate de inițiere, fără de sfârșit. Ne gândim mai ales la omul de pe meleaguri românești, capabil de o anumită trăire racordată la tradiții, rituri și ritualuri specifice aici, într-un spațiu care-i este specific și propice spiritual.

Toate semnificațiile se încheagă și recad în ambiguitate într-o „mișcare“ generală, numai în relație cu omul și circumstanțele sale. Simbolurile naționale românești aduc în atenție o aprofundare spirituală a relației omului de pe aceste meleaguri deopotrivă cu lumea și cu eternitatea. Este ceea ce a apropiat acest tip uman de creștinism și sacralitate, în general. Mircea Eliade și Vasile Lovinescu arată prin studiile lor că timpurile imemorabile încărcate de spiritualitate nu au părăsit cu totul meleagurile românești și nici tipul uman caracteristic acestor locuri, cel care rezonază la „urmele“ unei spiritualități înalte, deosebite, încărcată în sfâșieri de mit, în semne, în simboluri și ritualuri prin care avem încă acces la un orizont divin, autentic, original, pe care continuă să le exprime în manifestările și creațiile sale. Vasile Lovinescu se dedică studiului simbolurilor care demonstrează faptul că „spațiul românesc“ este un spațiu privilegiat deosebit de cel fizic, neli-

* Acest capitol nu își propune o prezentare și interpretare exhaustivă a simbolurilor și imaginilor naționale, ci o ilustrare a ideii lucrării în privința simbolurilor și imaginilor naționale, în lumina perspectivei deschise de filosofia formelor ideale și anume a imaginii care, ca formă simbolică, reține în ea „urma“ formei ideale, într-un demers care are în centrul său conceptul de spațiu mioritic, așa cum apare la Lucian Blaga.

*III. 1. Imagini naționale românești, expresia unei spiritualități specifice**

Omul reunește în el puterile cerului și ale Pământului devenind în sine *axis mundi*, un arbore al vieții și un „loc“ al vieții, morții și reînvierii, orientate de inițiere, fără de sfârșit. Ne gândim mai ales la omul de pe meleaguri românești, capabil de o anumită trăire racordată la tradiții, rituri și ritualuri specifice aici, într-un spațiu care-i este specific și propice.

Toate semnificațiile se încheagă și recad în ambiguitate într-o „mișcare“ generală, numai în relație cu omul și circumstanțele sale. Simbolurile naționale românești aduc în atenție o aprofundare spirituală a relației omului de pe aceste meleaguri deopotrivă cu lumea și cu eternitatea. Este ceea ce a apropiat acest tip uman de creștinism și sacralitate, în general. Mircea Eliade și Vasile Lovinescu arată prin studiile lor că timpurile imemorabile încărcate de spiritualitate nu au părăsit cu totul meleagurile românești și nici tipul uman caracteristic acestor locuri, cel care rezonază la „urmele“ unei spiritualități înalte, deosebite, încărcată în sfâșieri de mit, în semne, în simboluri și ritualuri prin care avem încă acces la un orizont divin, autentic, originar, pe care continuă să le exprime în manifestările și creațiile sale. Vasile Lovinescu se dedică studiului simbolurilor care demonstrează faptul că „spațiul românesc“ este un spațiu privilegiat deosebit de cel fizic, neli-

* Acest capitol nu își propune o prezentare și interpretare exhaustivă a simbolurilor și imaginilor naționale, ci o ilustrare a ideii lucrării în privința simbolurilor și imaginilor naționale, în lumina perspectivei deschise de filosofia formelor ideale și anume a imaginii care, ca formă simbolică, reține în ea „urma“ formei ideale, într-un demers care are în centrul său conceptul de spațiu mioritic, așa cum apare la Lucian Blaga.

mitat la acesta, un spațiu spiritual care, prin încărcătura specifică ce se poate extrage din istoria veche, din simbolurile istorice, din ortodoxie și din folclor, se vedește situat sub un cer „mai puțin închis“, iar miturile românești, deși „sfâșiate“, sunt mai aproape de absolutul desăvârșit, original. Sfântul Antim Ivireanul interpretează în debutul lucrării *Sfătuirii poltice-creștine* simbolurile naționale exact în sensul acesta, al căii sublimă a spiritualității care leagă simbolurile naționale de orizontul divin: „Cele trei strălucite semne pe care le ai în pecete, adică *corbul*, *crucea* și *vulturul* te arată a fi mare întrutoate, Ștefane Cantacuzino, slava domnitorilor, cinstea și lauda străluciților tăi strămoși. Căci *vulturul* arată noblețea neamului tău și slăvita domnie a românilor pe care o deții. *Corbul* te arată Domn al Valahiei și stăpânitor preaales al poporului [român] și al capitalei [țării]. Pe când *crucea* te mărturisește pe tine drept apărător mult lăudat al Bisericii lui Hristos și închinător al dreptei credințe“.¹

Descoperim în gândirea românească, dar și în artă, o fascinație a dimensiunii specifice românești a spiritualității existenței, o fascinație încadrată firesc în interogația filosofică privitoare la problema identității. Fără pretenții de exhaustivitate, în acest demers interpretativ abordăm numai câteva exemplificări cu rol de reper fizionomic pentru imaginea națională. Mircea Florian corela „naționalizarea“ filosofiei cu „trecutul cultural filosofic al națiunii respective, care poate fi proslăvit, continuat sau infirmat, dar, în nici un caz, ignorat.“² Filosofia națională nu este decât o parte, mai aparte, a filosofiei universale, privilegiind nuanțe specifice unei limbi materne și unor tradiții cultural-filosofice, ce privilegiază și anumite nuanțe, anumite formulări, în cazul filosofiei românești, „o încărcătură sentimentală inefabilă, despre care vorbea C. Noica în *Rostirea filosofică românească*, ceea ce face nu numai ca ele să însemne ceva în plus sau în minus pentru cunoscătorul unei anumite limbi, dar, uneori, să nici nu mai fie traductibile“.³

¹ Antim Ivireanul, *Sfătuirii creștine-politice*, text adaptat de Preot dr. Dorin Octavian Picioruș, traducere din limba greacă de Constantin Erbiceanu, București, Teologie pentru azi Press, 2010.

² Al. Surdu, *Izvoare de filosofie românească*, ediția a II-a, București, Editura Renaissance, 2011, p. 109.

³ *Ibidem*, p. 111.

Specificul unei filosofii naționale presupune o continuitate și o viabilitate a acesteia, dar nu izolaționism. „Începând cu Maiorescu și școala sa, filosofii români de anvergură și-au desăvârșit instruirea filosofică în țările occidentale, în special în Germania și Franța. Deși au fost spirite de «formula unu», ca să zicem așa, ei nu s-au integrat în filosofia occidentală și nici n-au dorit acest lucru. Ceea ce nu înseamnă că n-au fost influențați în mod hotărâtor de către aceasta. Au existat însă și filosofi români care s-au orientat către filosofia indiană, un Mircea Eliade sau Al-George, fără a se lăsa vreodată convertiți de aceasta. [...] se poate vorbi și de «dublă naționalitate filosofică», iar Leibniz este un astfel de exemplu.”⁴ Desigur, conturarea unei filosofii naționale depinde de clarificarea conștiinței naționale și de constituirea unor structuri, instituții și realizări naționale de civilizație și cultură: Mircea Vulcănescu menționează în acest sens existența unei filosofării românești, existența cărților, revistelor, cursurilor și conferințelor care să difuzeze aceste idei filosofice în limba română, precum și existența unei problematice și a unor sisteme filosofice românești.⁵ Odată conturată, filosofia românească va dănuși, cât va dănuși și spiritualitatea românească.

Fișec, imaginea (imaginea propriu-zisă, și nu doar reprezentările și diversele conceptualizări) a însoțit marile momente ale constituirii și manifestării ființei naționale de la începuturi. În imagine se întâlnesc atât reprezentarea, cât și exprimarea principiului național. Dacii de pe Columna lui Traian nu sunt departe de țaranii din satele românești care și-au păstrat autenticitatea (vezi povestea lui Badea Cârțan). Steagul dacic cuprinde în simbolismul său o întreagă epopee a temerității, a înțelepciunii, a vindecării, a renașterii. „România revoluționară“ tabloul lui Constantin Daniel Rosenthal surprinde un moment constitutiv, național. Artistul este cucerit de cauza principatelor dornice de Unire și de personalitatea lui Nicolae Bălcescu, dar și de persoana și personalitatea Mariei Rosetti, care devine efigie a aspirațiilor revoluționare naționale, o frumusețe nobilă, pe măsura nobleții idealurilor naționale, înveșmântată explicit în costumul național,

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem*, p. 112.

ca simbol al dârzeniei, purității și curajului, precum și în steag, toate proiectate pe fundalul peisajului românesc dominat de munți (acestea constituind și centrele cele mai puternice ale simbolismului național).⁶ Abstracțiunile decorative care împodobesc costumul național românesc sunt expresii ale unor simboluri esențializate reprezentând îngemănarea lumii și a spiritualității, surpinzând transcendentul care coboară și transcendentul care urcă. Costumul popular românesc devine cel dintâi dintre mijloacele de exprimare a identității naționale.

Și alte mijloace de largă comunicare s-au constituit ca vehicule artistice pentru exprimarea identității naționale. Primul film românesc, alb-negru și mut „Independența României“ a fost realizat de Aristide Demetriade în 1912 și a fost vizionat de rege într-o cameră specială a Castelului Peleş. Ministerul de Război, Armata Română și Casa Regală au susținut realizarea filmului, o realizare de vârf în epocă, printre primele filme realizate în lume și printre cele mai lungi. Scandalul creat în jurul filmului a fost nefondat. S-a dovedit că scenariul era autentic, corespundea adevărului istoric în limitele filmului artistic și a fost realizat de A. Demetriade, I. Nottara și P. Liciu („cel mai cult dintre actorii noștri“, spunea Iorga⁷), adică mari personalități ale culturii române. O filă din scenariu enumera o serie de scene, fiecare un tablou încărcat de simbolism profund național: *VII. Sfințirea drapelului; VIII. intrarea regelui în biserică; XXIV. Linia a 2-a a rușilor care înaintează dinspre dealul Plevnei; V. Cobuz, cioban în Calafat; III. Plecat au 9 din Vaslui; I. Satul în sărbătoare; XIX. Prezentarea steagului, sosirea regelui; XXVII. Peneș pe drumul de Costișe; XXIII. Atacul convoiului.* Se pare că scrisul de pe această filă-document era al poetului Corneliu Moldovanu, cel care ar fi și contribuit la scenariu, într-o oarecare măsură.

Fotografia a imortalizat momentul 1 Decembrie 1918. Singurele fotografii ale timpului sunt realizate de un amator, Samoilă Mârza, un bărbat de 32 de ani care, întors de curând acasă din

⁶ http://www.history.ro/exclusiv_web/general/articol/rom-nia-revolutionar-cd-rosenthal.

⁷ [https://ro.wikipedia.org/wiki/Independen%C8%9Ba_Rom%C3%A2niei_\(film\)](https://ro.wikipedia.org/wiki/Independen%C8%9Ba_Rom%C3%A2niei_(film)).

război (Primul Război Mondial) se duce 11 kilometri, cărând aparatul pe bicicletă, să participe la Alba la marele eveniment.⁸

Arta reușește o performanță deosebită egalată numai de aceea a filosofiei: ambele atașează un bemol de o factură aparte, celui mai dificil de abordat dintre simbolurile românești: tăcerea. Constantin Noica⁹ ne dezvăluie că tăcerea este subiectul real al sculpturilor lui Brâncuși, părintele sculpturii moderne, al întregii lumi. Obiectele create (operele brâncușiene) se situează în primul rând prin abstracțiune în linia de filiație directă a creațiilor populare românești, a elementelor decorative simbolice care cuprind pulsul tăcut at eternității, înfinirii și spiritualității în tăcerile lor misterioase, într-un context mai larg al unui echilibru între antiteze (vezi și teoria lui Ion Heliade Rădulescu) și, totodată, pentru noi, se situează dincolo de istorie într-o universalitate perfectă, într-o dimensiune a formelor simbolice. Orice ființă, fie ea și extraterestră ar înțelege opera lui Brâncuși, ne spune Noica, fiindcă n-ar avea decât a sta și a privi; este o operă accesibilă prin „poarta largă“ a contemplării. „Cea mai adâncă dintre tăceri este și cea mai grăitoare“, spune Constantin Noica¹⁰.

Lucian Blaga prefăce fără egal tăcerea spațiului în cântecul de doină al spațiului românesc. Specificul național generat de meditația asupra spațiului mioritic, în perspectiva lui Lucian Blaga, se dezvăluie urmărind o anumită linie a unui anumit orizont. Acest orizont despre care noi putem spune odată cu Lucian Blaga că merge de jur împrejur și foarte aproape, nu este de natură fizică, sau geografică și nu este o limitare propriu-zisă, ci suma unor condiții de posibilitate pentru creație. Acesta este, pe de o parte, expresia unei anumite matrici culturale și, pe de altă parte, expresia unei deveniri, fiindcă spațiul matrice nu este niciodată pe deplin cristalizat. Deși considerăm că spațiul mioritic este o emblema a identității românești, aceasta nu este nicidecum în primul rând de natură ideologică, ci mai ales de natură culturală, fi-

⁸ <http://www.descopera.ro/istorie/14904965-ziua-nationala-a-romaniecicum-au-fost-realizate-singurele-fotografii-ale-unirii-de-la-1918-samoila-marza-ajuns-intamplator-fotograful-unirii-galerie-foto>

⁹ „Constantin Noica despre Constantin Brâncuși“ <https://www.youtube.com/watch?v=Wnv5O0bg1io>, accesat la 5 mai 2017.

¹⁰ *Ibidem*.

losofică și romantică. Cu alte cuvinte, această „linie“, spațiul despre care vorbește Lucian Blaga nu este unul fizic, un peisaj, ci este un spațiu imanent, dar nu fizic-pozitivist, un spațiu-matrice culturală, un spațiu al esenței, un spațiu cu un conținut ale cărui „borne“, sau „axe de coordonate“, sunt categoriile abisale despre care vorbește Lucian Blaga. Spațiul este un factor de creație, acela particular care produce în suflet un sentiment românesc al ființei. „Cărei împrejurări singulare i se datorește faptul că un anume spațiu poate în genere să răsună într-un cântec? Ni se pare că răspunsul nu poate fi decât unul singur: un anume spațiu vibrează într-un cântec, fiindcă spațiul acesta există undeva, și într-o formă oarecare, în chiar substraturile sufletești ale cântecului. Rămâne numai să vedem cum trebuie să ne închipuim «spațiul» ca factor sufletesc creator, adică ce mod de existență trebuie să-i atribuim.“¹¹

Prin și în acest sentiment al peisajului stă să se elibereze un stil, iar în „stil înfloresce substanța spirituală“, spune Lucian Blaga, și o spune printr-o serie de expresii poetice de o mare frumusețe, dedicate sentimentului spațiului, orizontului spațiului și matricii stilistice.¹²

Filosoful își propune să urmărească descrierea acestui concept de „spațiu mioritic“ ca spațiu imanent, interpretând această descriere în corelație nu numai cu sufletul românesc, ci și cu un mod autentic de a fi în lume (cu un mod de relaționare autentică cu lumea, sau de raportare autentică la lume) pe care îl înțelegem ca „românism“ și îl întâlnim la Blaga, nedefinit ca atare. Cu toate acestea, modul în care folosește termenul Lucian Blaga nu este contrazis de modul nostru de înțelegere a termenului. Date fiind unitatea limbii românești, unitatea culturii române și organicismul spiritualității ortodoxe, primele două fiind datorate în totalitate matricii spirituale românești, iar cea de-a treia în bună măsură, în consecință, ne interesează ce este „spațiul mioritic“, ce este „românismul“ și care este legătura dintre acestea. Pentru a da substanță, perspectivă și context conexiunii dintre „spațiul

¹¹ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 122.

¹² Lucian Blaga, *Orizont și stil*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 4.

mioritic“ și „românism“, vom preciza o comparație între mai multe perspective cultural-filosofice asupra spațiului, așa cum apar la mai marii filosofi ai culturii pe care Blaga îi menționează în *Orizont și stil*: Oswald Spengler și Leo Frobenius. În continuare, această incursiune se va opri la câteva considerații asupra caracterului mai degrabă romantic și nu atât de mult politico-ideologic al românismului, criticând încadrarea românismului lui Blaga la „autohtonism“ și completând dimensiunea eternă a spațiului mioritic blagian cu dimensiunea credinței ortodoxe.

În acest sens, în perspectiva lui Lucian Blaga „Admițând că sufletul popular românesc posedă un spațiu-matrice deplin cristalizat, va trebui să presupunem că românul trăiește, inconștient, pe «plai», sau mai precis în spațiul mioritic, chiar și atunci când de fapt și pe planul sensibilității conștiente trăiește de sute de ani pe bărăgane. Șesurile românești sunt pline de nostalgia plaiului. Și de vreme ce omul de la șes nu poate avea în preajmă acest plai, sufletul își creează pe altă cale atmosfera acestuia: cântecul îi ține loc de plai“.¹³ De aici specificitatea și singularitatea românului are este una dintre expresiile matricii stilistice românești, un „produs“ specific al categoriilor abisale care îi descriu și îi precizează esența ca ființă umană. Omul este eminent creator și purtător al stitului românesc, în general. „(...) stilul e un fenomen dominant al culturii umane și intră într-un chip sau altul în însăși definiția ei. «Stilul» e mediul permanent, în care respirăm, chiar și atunci când rus ne dăm seama. Uneori se vorbește, ce-i drept, despre «lipsa de stil» a unei opere, a unei culturi. Ciocănită mai de aproape, expresia aceasta ni se descoperă ca improprie. Ea redă o situație, dar o agravează nejustificat. Avem suficiente motive să presupunem că omul, manifestându-se creator, n-o poate face altfel decât în cadru stilistic, într-adevăr, frecventând mai stăruitor istoria culturii, istoria artelor, etnografia, dobândești impresia hotărâtă că în domeniul manifestărilor creatoare nu există vid stilistic. Ceea ce pare lipsă de stil nu e propriu-zis «lipsă», ci mai curând un amestec haotic de stiluri, o suprapunere, o interferență. O situație caracterizată prin

¹³ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 126.

termenul «amestec haotic» e în sine destul de precară, dar nu contrazice teza noastră despre imposibilitatea vidului stilistic. În genere, omului i-a trebuit timp îndelungat până să bage de seamă că trăiește necurmat în cadru stilistic. Trezirea aceasta tardivă se explică prin aceea că prezența stilului, mai ales în stratificările sale mai profunde, e pentru un anume loc și pentru un anume timp oarecum egală și neîntreruptă. Stilul e ca un jug suprem, în robia căruia trăim, dar pe care nu-l simțim decât arareori ca atare. Cine simte greutatea atmosferei sau mișcarea pământului?¹⁴

Pentru Lucian Blaga românul este așadar omul unui stil adică al unei spiritualități anumite. Doar o anumită spiritualitate îi este autentică – a plaiului. Blaga explică românul ca om al plaiului sau omul spațiului mioritic, dar nu este omul unui peisaj sau omul pământului fizic, ci omul unei anumite spiritualități. După cum știm din *Miorița* „piciorul de plai“ nu este departe de „gura de rai“, iar această apropiere situează și românul aproape de transcendență, spiritualitate și mister. În acest sens înțelegem profunzimile expresiei lui Lucian Blaga care descrie românismul în esență drept „foc îngropat“. Nici *Miorița* și nici filosofia lui Lucian Blaga nu sunt evenimente izolate. Basmelor românești, cu o vechime apreciabilă, mustesc de elemente esoterice și toate sunt expresii ale unui tip de spiritualitate care transpare cu mare ușurință și care se dovedește cu ușurință consubstanțială cu aceea din *Miorița* și cu aceea din filosofia spațiului mioritic. Basmelor românești sunt povestiri inițiatice în care Făt-Frumos, un prinț al excepționalului, trece prin întâmplări neobișnuite și depășește obstacole colosale îndeplinindu-și menirea (rostul) de eliberator. Forțele bune și cele rele se mobilizează în această încercare – o încercare ce pune lumea întregă în joc prin distrugere și reconstrucție, în plan universal și prin meditație și ascultare în planul vertical. Între primele se disting calul năzdrăvan (fermecat), sfintele (Sfânta Vineri, Sfânta Miercuri, Sfânta Duminică), apa Sâmbetei... Totul este spiritual într-un mod uman, apropiat, accesibil și nimic nu este exclusiv lumesc fără a fi și spiritual. Așa cum observa și Mircea Eliade, dar în alți termeni, spiritualitatea se vedește a fi un fel de „pânză freatică“ a realității și a existenței

¹⁴ Lucian Blaga, *Orizont și stil*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, pp. 4-5.

omenești. În privința existenței românești, aceasta pare imediată și iminentă.¹⁵

După cum arată Lucian Blaga sufletul românesc este con-substanțial cu spațiul mioritic. În ce sens? Consubstanțial adică solidar? Dar ce fel de solidaritate? Răspunsul ar consta într-o solidaritate generată de sursa lor comună, matca, sau matricea lor stilistică comună, categoriile abisale. „Solidaritatea sufletului românesc cu spațiul mioritic are un fel mulcom, inconștient, de foc îngropat, nu de efervescentă sentimentală sau de fascinație conștientă. Se probează încă o dată că aici ne mișcăm prin zonele „celuilalt tărâm“ al sufletului, sau într-un domeniu de investigație a adâncimilor. Aderențele acestea spațiale aparțin etajelor subterane ale existenței noastre psihospirituale, dar ele ies la iveală în cântec și în vis. Ploile pânzișe și singurătatea stelară a plaiului fac pe Ciobanul nostru nu o dată să-și blesteme zilele pe care le trăiește în tovărășia înălțimilor. Sentimentele ciobanului, descărcate în floarea unei înjurături, iau adesea un caracter de adversitate față de plai, totuși inconștient ciobanul rămâne solidar, organic solidar cu acest plai, în care el nu va schița niciodată un gest de evadare.“¹⁶

Decelăm ca primă emblemă a identității românești datorate spațiului mioritic singurătatea stelară a plaiului. Imediat urmează tovărășia înălțimilor.

Adâncimile nu sunt niciodată departe de românism, căci celălalt tărâm de care vorbește Lucian Blaga format din etajele subterane ale unei existențe psihospirituale, care e mai puternică decât cea cotidiană, formează mereu un dublu al existenței și se ascund mereu în cântec și vis. Pentru Lucian Blaga „spațiul mioritic“ face parte integrantă din ființa românului. Românul trăiește măreția acestui dublu spiritual al existenței și moartea se îmbracă de asemenea cu măreția spiritualității.

Blaga explică: „El e solidar cu acest spațiu, cum e cu sine însuși, cu sângele său și cu morții săi. Când cântă, se întâmplă să iasă la lumină această solidaritate, ca în acel suprem cântec, care

¹⁵ Vezi și Vasile Lovinescu, *Dacia hiperboreană*, București, Editura Rosmarin, 1996.

¹⁶ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 126.

s-a moștenit din veac în veac, și în care Moartea pe plai e asimilată în tragica-i frumusețe cu extazul nunții: Soarele și luna/ Mi-au ținut cununa./ Brazi și pâltonași/ I-am avut nuntași./ Preoți, munții mari,/ Pasări, lăutari,/ Păsărele mii,/ și stele făclii!“¹⁷

Flacăra spiritualității, a acestui dublu spiritual al românului și al românismului este un tip de expansiune și o altă emblemă a identității românești. Creator de limbaj filosofic la fel ca și Mihai Eminescu, Lucian Blaga intercorelează ideile de spațiu mioritic, de orizont mioritic, de sentiment al destinului, de spațiu indefinit ondulat și de echilibru între expansiuni (pe orizontală și în înalt) și de matrice stilistică tocmai pentru a ne da măsura acestei expansiuni.

Folclorul este un univers de cultură și mai ales un univers spiritual, o zonă unde se dezvoltă manifestările nucleului reprezentat de matricea stilistică a moderației, a ondulației nedefinite, adică a ondulației în devenire, mereu alta. Această matrice stilistică, fiind corespondentul pe alt plan al spațiului mioritic, generează identitatea românească, dar și identitatea cu sine a românului peste veac. De aici decurge un sentiment al destinului: „Sentimentul destinului propriu sufletului popular românesc s-a întrepătruns, cu plasticizări și adânciri reciproce de perspectivă, cu orizontul mioritic, în acest aliaj cu sentimentul destinului, spațiul mioritic a pătruns ca o aromă toată înțelepciunea de viață a poporului, îndrumând cercetările pe această cale, vom întâlni multe din atitudinile hotărât caracteristice ale sufletului popular. Să nu pierdem însă nici un moment din vedere că ne găsim pe un teren al nuanțelor, al atmosferei, al inefabilului și imponderabilului.“¹⁸

De aici elogiul satului românesc și al eternității născute la sat pe care le face Blaga (vom reveni la această prezență a eternității în sentimentul destinului românesc). „Sigur e că sufletul acesta, călător sub zodii dulci-amare, nu se lasă copleșit nici de un fatalism feroce, dar nici nu se afirmă cu feroce încredere față de puterile naturii sau ale sorții, în care el nu vede vrășmași definitivi. De un fatalism pus sub surdina de-o parte, de-o încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul acesta este ceea ce

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem*, p. 127.

trebuie să fie un suflet care-și simte drumul suind și coborând, și iarăși suind și iarăși coborând, ca sub îndemnul și-n ritmul unei eterne și cosmice doine, de care i se pare că ascultă orice mers. Ideea formulată de noi schițează numai câteva sugestii. Rămâne să se vadă în ce măsură realizările concrete ale sufletului românesc, creații și forme, se resimt de *structura indefinit ondulată a spațiului său* (subl.ns.).¹⁹

Parafrazând, putem evidenția faptul că ceva din ritmul deal-vale a intrat până și în rânduiala așezării caselor, dar a ajuns și s-a materializat acolo direct din sufletele românilor, tot așa cum izvorăște și doina, grație matricii cultural-stilistice specifice și a categoriilor abisale. De aceea „pe cutare vârf stă tupilată o așezare ciobănească, dominând de acolo de sus până în vale, și cum trebuie să rotești binișor privirea pentru a desluși chiar pe celălalt piept de plai o altă așezare asemenea. Coborând pe șesuri, vom băga de seamă că această ordine și acest ritm, deal-vale, se păstrează întrucâtva și în așezările sătești de la șes, cu toate că aci ordinea în chestiune ar părea deplasată și fără sens. Casele în satele românești de la șes nu se alătură în front înlănțuit, dârz și compact, ca verigele unei unități colective (a se vedea satele săsești), ci se distanțează, fie prin simple goluri, fie prin intervalul verde al ogrăzilor și al grădinilor, puse ca niște silabe neaccentuate între case. Această distanță ce se mai păstrează e parcă ultima rămășiță și amintire a văii care desparte dealurile cu așezări ciobănești. Se marchează astfel și pe șes intermitența văilor, ca parte integrantă a spațiului indefinit ondulat.”²⁰

Corespondența dintre matricea spirituală, suflet și spațiu este pentru Lucian Blaga expresia unui fenomen de transpunere. Filosoful spune: „și-aci un fenomen de transpunere, vrednic de-a fi reținut și izvorât dintr-o anume constituție sufletească.”²¹

Iar constituția sufletească a românului nu îl împinge la un stil monumental, ci înspre unul mai modest, fiindcă așa cum arată Blaga în ată parte, între credințele românului este și aceea că cerul însuși stă aproape de român și îi este vecin. De ce să mai construiască înalt ca și cum ar fugări cerul sau ar vrea să îl

¹⁹ *Ibidem*, p. 128.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

străpungă ca bisericile apusene. Lucian Blaga observă: „Nu s-a creat până astăzi un stil arhitectonic monumental românesc, dar aceasta nu e neapărat necesar spre a putea vorbi despre duhul arhitecturii care se revelează pe deplin și într-o simplă casă țărănească sau într-o bisericuță îngropată sub iarbă și urzici. Cât privește formele și construcția arhitecturală a caselor țărănești ni se pare a putea semnala cel puțin un efect negativ, dar învederat, al specificului nostru orizont spațial. Efectul se vedește mai ales făcând o comparație cu arhitecturile care implică alte orizonturi. Se știe bunăoară cum casa rusească, cedează în formele ei arhitectonice tendinței de expansiune în plan. Casa rusească face, față de cea românească, risipă de spațiu. Orizontul plan o invită să se întindă. Bisericile rusești, de diverse tipuri, au o singură dimensiune, sigură: orizontala; verticala lor are nesiguranța unui derivat: ea se clădește pe rând, prin abside, bolți și cupole, treptat tot mai înalte. Tot așa se știe cum arhitectura apuseană, și mai ales nordică, manifestă – nu se știe la ce chemare a cerului – o evidentă tendință de expansiune în înalt. Intervin în amândouă cazurile, cu pecetea lor, orizonturile spațiale specifice oamenilor și locurilor“.²²

Spațiul mioritic este din această perspectivă un spațiu imanent, în sensul unui spațiu filosofic. Lucian Blaga evidențiază faptul că spațiul mioritic este o unitate particulară și echilibrată a contrariilor ce se poate urmă în efectele creative, într-o multitudine de direcții, sau chiar, în toate direcțiile pe care ni le putem imagina: în cântec, în arhitectonică, în mit, în gândirea filosofică. De aceea, fiind solidar în trăirile sale și în existența sa cu un astfel de spațiu, românul se apropie de spiritualitate prin „poarta împărătească a filosofiei“. Mihai Eminescu a știut-o și acest filon transpare ca un zăcământ de diamant în reflecțiile sale filosofice. Pentru Blaga, Eminescu este o instanță de împlinire exemplară a potențialului creator românesc, care îmblânzește influențele străine și putem spune în spiritul filosofic al lui Blaga că le transcrie în matricea stilistică proprie.²³

²² *Ibidem*, p. 128.

²³ Constantin Noica avea să arate comorile de reflecție filosofică ce stau în profunzimile limbii române în rostul și rostirile autentice ale acestei limbi profund filosofice.

Lucian Blaga spune explicit într-o lectură filosofică a spațialității: „De vreme ce orizontul spațial, indefinit ondulat, al nostru zădărnicește din capul locului o expansiune, fie în plan, fie în înalt, vom surprinde geniul nostru arhitectonic pe o poziție intermediară, care păstrează atenuate în drept echilibru cele două tendințe opuse.“²⁴ Există așadar un „izomorfism“ între spiritualitate, spațialitate, cultură, univers spiritual. Blaga spune: Dar nu numai geniul arhitectonic beneficiază de pe urma acestei coincidențe a contrariilor, ci tot ceea ce este românesc, aflat sub pecetea stilistică a spațiului ondulatoriu nedefinit. (...) Metrica poeziei noastre populare ar putea să ne servească un argument, nu singurul, dar alături de celelalte, în favoarea tezei despre orizontul specific. Poezia noastră populară se consumă în orice caz într-o simpatie masivă față de versul constituit din silabe accentuate și neaccentuate, una câte una, adică față de ritmul alcătuit din deal și vale sau din vale și deal. Metrica aceasta manifestă în același timp o vădită fobie față de săltărețul dactil. Găsim ce-i drept și intercalări dactilice sau anapestice, dar acestea nu se dezvoltă, ci dispar înghițite de unduța ritmică, deal-vale, care străbate puternic, ca o legănare lăuntrică, toată poezia. Se va răspunde că metrica generată de dactil sau anapest nu zace în firea limbii noastre. Sau că această metrică ar fi prea savantă pentru poezia populară. Ultimul argument nu e decisiv deoarece vechea poezie populară grecească cunoaște foarte bine metrica aceasta.“²⁵

Găsim în filosofia lui Lucian Blaga un sentiment inconștient al spațiului, generat de categoriile abisale și de matricea stilistică asociată acestora care stă ca sursă neștiută („foc îngropat“, comoră încă nedefinită) a întregii creații românești, dar mai mult, ca sursă a întregii game de manifestare a românității la care ne-am putea gândi. Orizontul spațial, indefinit ondulat nu este o categorie peiorativă prin introducerea acestei idei de indefinire. Indefinirea este deschidere, potențialitate și devenire. Sentimentul inconștient al spațiului nu este neapărat o trăire, ci mai curând o *predispoziție*.

²⁴ L. Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 128.

²⁵ *Ibidem*.

În acest sens discută Blaga problema filosofică reprezentată de limba românească: „Limba românească și-a creat, probabil concomitent cu constituirea ritmică a spațiului nostru, un ritm interior, care a făcut-o mai aptă pentru metrica întemeiată pe troheu și iamb, decât pentru metrica dezvoltată din celelalte unități ritmice. Ritmul acesta interior a dat limbii noastre pecetea ce și-o va păstra pentru totdeauna, o pecete sub presiunea căreia versificația trebuia în chip inevitabil să adopte anume forme și să refuze altele. S-ar putea să ni se reproșeze că metrica deal-vale nu se explică printr-un orizont specific, deoarece ea se găsește în toată Europa. E foarte adevărat. Dar optarea masivă pentru această metrică rămâne totuși un fenomen explicabil printr-un orizont specific, în cântecele noastre se mai cultivă apoi, grație ritmicei legănări ce trece de-a lungul poeziei ca un vânt care dă într-o holdă, versuri relativ scurte. Faptul acesta nu se explică deloc printr-un așa-zis primitivism al poeziei populare în genere. Trimitem în privința aceasta la poezia populară neogreacă, cu versuri de respirație largă ca marea (până la 15-16 silabe). Avem în față un volum de texte originale, cu traduceri în limba germană, compus aproape exclusiv din asemenea versuri (Neugriechische Volkslieder, ges. v. Haxthausen, Münster 1935). Spuneam că orizontul spațial al inconștientului e alcătuit din structuri esențiale, din tensiuni, din ritmuri, din accente, din anume spațiu-matrice se poate naște și cristaliza aproape în orice fel de peisaj. Peisajul ar juca un rol periferial în constituirea spațiului-matrice”²⁶, dar sentimentul spațiului, matricea categorială abisală joacă un rol central. Spațiul imaterial și imanent al lui Lucian Blaga este un „transcendent care coboară” în materializări ale creației și se manifestă ca amprentă a existenței.

Spațiul matrice are un rol central și pentru unitatea limbii românești (tot așa cum are, vom vedea, și pentru unitatea culturală). Blaga observă în realitatea românească aproape o absență a graiurilor. „*Forme de graiuri*. Ne-am pus de multe ori întrebarea: cum se face că limba românească, vorbită de poporul nostru pe întreg teritoriul țării, e relativ atât de unitară în comparație cu limbile romanice și germanice, diferențiate la rândul lor în atâtea dialecte?”²⁷ O parte din explicație se datorează si-

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 143.

tuării răsăritene a românismului, dar aceasta nu este întreaga explicație. „Respectul înnăscut al răsăriteanului față de grai, privit ca un fapt organic, care-i depășește drepturile de inițiativă, a împiedicat o diferențiere dialectală prea violentă. Abaterile individuale stau în răsăritul nostru sub controlul firesc al unei puteri anonime; ele sunt „păcate“ care nu se pot consuma în slobozenie ca în apus. Unitatea limbii românești nu e deci o problemă filologică, nici politică, ci o problemă foarte adâncă, de filosofie a culturii și de filosofie a stilurilor de viață.“²⁸

Natura și cultura sunt la Blaga mai mult decât „interlocutori“: sunt spații de expresie suprapuse peste un spațiu al conștiinței românești, suprapunere posibilă datorită structurii matricii stilistice care struturează spațiul natural în spiritul spațiului cultural și acesta în spiritul celui imanent, miorotic, într-un izomorfism armonios. „(...) modul specific cum la Lucian Blaga se încheagă sentimentul transcendentei peisajului, insistasem asupra faptului că, la poetul român, departe de a putea fi vorba de supraordonare a naturii față de om, departe de a avea să surprindem resimțire a naturii ca obiect, adversar conștiinței umane și structurat după legi opuse ei, așa cum suntem deprinși să înțelegem peisajul transcendent în genere, – avem dimpotrivă surpriza să descoperim un caracter suprafiresc al firii, derivând din asimiliarea în grad a datului natural cu o divinitate situată într-un plan foarte apropiat de condiția metafizică a omului. (...) Atunci când de pildă poetul relatează cum «...sub copaci Dumnezeu se face mai mic să aibă loc ciupercile roșii să crească sub spatele lui», ideea transcendentului care coboară în peisaj rămâne umbrită de sentimentul duos al inter-înțelegerii și simpatiei dintr-o divinitate și regn vital.“²⁹ Divinitatea nu este departe de existență în concepția filosofică, așa cum nu este departe de român în concepția folclorică, despre vecinătatea cu cerul. Peisajul transcendent și peisajul imanent se întâlnesc într-o „frăție cosmică“. Putem deduce din aceste inter-

²⁸ *Ibidem*, pp. 145-146.

²⁹ Ion Frunzetti, *Peisajul liriceii lui Lucian Blaga 2. Peisajul imanent* vezi „Universul literar“, mai ales nr. 40, 3 octombrie 1942. Disponibil online la http://dspace.bcuculuj.ro/bitstream/123456789/19119/1/BCUCLUJ_FP_P344_1_1942_051_0040.pdf. Accesat la 3 iunie 2016. Vezi și „Universul literar“, nr. 38 din 19 septembrie 1942.

sectări transcendent-imanente sensul unor ipostazieri ale sentimentului spațiului, un sens al unor concretizări ale stării sufletești în creațiile specifice (spirituale sau materiale) generate.

Problema sentimentului spațiului este o problemă de filosofia culturii. Ca filosof al culturii care abordează o problemă specifică, Blaga se raportează atât la alți mari filosofi ai culturii (Frobenius și Spengler), cât și la filosofi sau interpreți ai istoriei artelor (Alois Riegl și Worringer), pentru a preciza cât mai riguros rolul formator de cultură și stil (specifice) al sentimentului spațiului care le este propriu oamenilor dintr-un anume loc. „Frobenius, anticipând, mai inspirat uneori, dar și mai incontrollabil, cu vreo douăzeci de ani unele idei spengleriene, a arătat în domeniul etnologic, apăsând asupra unui material proaspăt descoperit, legătura dintre o anumită cultură și un anumit sentiment al spațiului. Diferențind culturile africane în două mari blocuri, hamit și etiop, Frobenius atribuie fiecăruia un sentiment specific al spațiului, adică culturii hamite sentimentul spațial simbolizat prin imaginea peșterii boltite, iar culturii etiopice sentimentul spațial al infinitului. Frobenius privește culturile ca niște plante care cresc în atmosfera de seră a unui anumit sentiment spațial. Spengler, în monumentală și mult discutată sa operă de filosofie a culturii, aplică același punct de vedere asupra culturilor mari istorice, deosebindu-le după același criteriu spațial și punând o membrană impermeabilă și monadică între ele. După Spengler, latura cea mai caracteristică a fiecărei culturi e tocmai specificul ei sentiment al spațiului.”³⁰ și, în continuare, Blaga nu expune teoria lui Spengler, ci un tablou al unor genuri culturale: faustiană, apolinică, magico-fatalistă. „Cultura faustiană a apusului, o cultură a zbuciumului sufleteș, a setei de expansiune, a perspectivelor, implică sentimentul simbolizat prin spațiul infinit tridimensional (ca etiopicul la Frobenius). Cultura greacă antică, apolinică, măsurată, luminoasă, implică spațiul limitat, rotunjit, simbolizat prin imaginea corpului izolat. Cultura arabă, magică, de-un apăsător fatalism, de a cărei descoperire în toată amploarea ei Spengler e cu osebire mândru, ar avea ca substrat sentimentul spațiului boltă (a se confrunța cu hamiticul lui Frobenius). Vechea cultură egipt-

³⁰ L. Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, p. 122.

teană implică sentimentul spațial al drumului labirintic care duce spre moarte (a se compara cu «sfiala de spațiu» la Alois Riegl).³¹ La Spengler *țăranul este anistoric*, fiind omul etern, un om independent de cultura care incumbă orașului, orașelor. Aici regăsim similaritatea cu ideea lui Blaga despre nașterea eternității la sat. Dar mai departe drumurile gândirii celor doi mari filosofi se despart: pentru Spengler³² țăranul este tâmp și se propagă din generație în generație cu chemări și aptitudini legate de pământ, cu un suflet mitic, cu o înțelegere „uscată” și „vicleană” care „se ține” de chestiuni practice, cu o „pietate mai veche decât creștinătatea”, „cu adevărat etic” și „cu adevărat metafizic”, aflat „înfafara oricărei istorii religioase și spirituale”. Pentru Lucian Blaga toate aceste caracteristici nu justifică o tentă peiorativă, ci sunt manifestări ale situații metafizice a ființei umane unică sub strălucirea unor anumite stele, dar și unic relaționată cu misterul. La Spengler, națiunile sunt îndatorate oamenilor orașului, cetădinilor-cetățeni și conștiinței lor despre lume, orașul având un caracter național. „Satul, care este în întregime o manifestare a rasei [*a thing of race*] nu îl posedă încă [acest caracter național], iar metropola nu îl mai posedă [l-a pierdut], acest ceva esențial care colorează în mod caracteristic viața publică a națiunii, pe care și cea mai mărunță dintre manifestările sale îl identifică, astfel că fără exagerare, ne putem imagina numai, forța, auto-suficiența și *singurătatea* [satului]. Dacă între sufletele celor două culturi ecranul este impenetrabil, dacă nici un occidental nu poate spera să înțeleagă complet un indian sau un chinez, tot astfel stau lucrurile între națiunile bine conturate. Națiunile se înțeleg una pe cealaltă tot atât de puțin cât se înțeleg și indivizii. Fiecare înțelege doar o imagine pe care și-a creat-o despre cealaltă”.³³

O adâncire a studiului asemănărilor și deosebirilor dintre perspectiva lui Blaga, aceea a lui Spengler și aceea a lui Frobenius este deosebit de folositoare pentru evidențierea originalității lui Lucian Blaga în filosofia sa metafizică a culturii fundamentată pe categoriile abisale. Ceea ce au în comun toți cei trei filosofi ai

³¹ *Ibidem*.

³² O. Spengler, *The Decline of the West. Form and Actuality*, trad. de Charles Francis Atkinson, New York, Alfred A. Knopf, 1927, pp. 95-6.

³³ *Ibidem*, p. 172.

culturii este în mare școala de gândire și, mai specific, sentimentul spațial. Blaga și Frobenius au în plus în comun o asemănare între „matricea stilistică“ și „paideuma“. Pentru a descrie concis poziția lui Frobenius găsim o sinteză bună la Cornel Irimia, publicată în „Universul literar“ în 1942, cu atât mai importantă cu cât interpretările și chiar mențiunile referitoare la Frobenius sunt destul de rare în cultura română. „Leo Frobenius (1873-1936), spre deosebire de Hegel, încearcă o știință a culturii, pornind dela Etnografie (Völkerkunde) și dând prioritate metodei intuitive. Teoria lui despre «Paideuma» (este) cuprinsă în vol. 4 din seria „Erlebte Erdteile“ (...). Sub «paideuma» se înțelege specificul spiritual ce rezidă în individul singular și în popoare, și care se îmbogățește și transformă prin educație. Bogăția bunurilor spirituale e o realitate care ni se înfățișează în fapte de cultură. Viața culturilor, ca existențe vii de sine stătătoare, se manifestă în anumite spații închise. Aci trebuie văzut începutul teoriei cercurilor culturale (*Kulturkreislehre*), pe care a reluat-o apoi Spengler (în *Der Untergang des Abendlandes*) și care a făcut-o cunoscută. Teoria lui Frobenius de morfologia culturii consideră sentimentul spațial drept factor generator de cultură. Cultura are o existență vie specifică, iar omul se naște și moare odată cu ea. În toate părțile pământului găsim două tipuri fundamentale de cultură, deci și de oameni: orientală și occidentală. Orientalul tipic trăiește în viziunea peșterii, cortului, care e pentru el un perete oarecare; omul european-occidental nu poate sălășlui decât într-o casă solid înjghebată, având sentimentul unei trăiri înăuntru și a alteia înafară. De aci și explicarea îngustimii de conștiință și o neîntreruptă presiune fatalistă la oriental; occidentalul are sentimentul infinitului (*Unendlichkeitsgefühl*), tendința spre creație și faptă (antiteza dintre Spinoza, Hertz și Einstein pe de o parte și Faust de cealaltă parte sunt exemple tipice pentru cele două tipuri). În spațiul lui specific, fiecare popor joacă rolul spiritual pe care realitatea i l-a atribuit, rămânând credincios «paideumei» sale. De aceea datoria fiecărui neam e de a cunoaște și juca cât mai bine rolul hărăzit. Acest fel de a considera cultura îl deosebește fundamental pe Frobenius de Hegel. Cultura, după el, nu e creație omenească de-adreptul, ci ea alcătuiește «*ein selbständiges, drittes Reich neben dem Anorganischen und Organischem*», – cultura e

ceva deasupra oamenilor. Acest fel de a trata cultura implică și o altă metodă de cercetare a bunurilor culturale, înlăturând problema scopurilor și teoria treptelor culturale. Fiecare bun cultural are un anumit sens și e creația unui anume spirit metafizic. Cercetătorul trebuie să țintească spre acest «întreg spiritual în totalitatea lui vie», prin metoda intuitivă. (Afirmății asemănătoare se găsesc la Goethe în lucrarea *Natur und Naturwissenschaft*, 1942). Frobenius a întreprins călătorii de studii 40 de ani de-a rândul (până în 1932 a fost de 10 ori în Africa), srângând un material imens, cu sute de colaboratori, în acea «Afrika-Archiv», transformată ulterior în «Forschungsinstitut für Kulturmorphologie» și publicat în zecile de volume apărute până acum. Drumul intuiției, al trăirii, gândirii și cunoașterii directe – desprinzând sensul totdeauna prezent în manifestările culturii, – e drumul pe care l-a urmat Frobenius și despre care vorbește așa de frumos în cartea intitulată *Schicksalskunde*, amintind despre «isvoarele nescrise ale istoriei». Esențialul apare totdeauna în «structurile realității» (*Gest alten der Wirklichkeit*), nu în formele sub care se prezintă aceasta. «Structurile» apar din emoția trăirii, participării, ele sunt unice, în timp ce «formele» nasc din noțiuni și se pot transmite. E o polaritate triplă: structură-formă, emoție-noțiune, devenire existență. Sensul se umple din ambele părți. Veacul al XIX-lea a trunchiat însă realitatea, punând accent pe noțiuni, fapte, cunoștințe. Frobenius întrevede o vreme în care va predomina unilateral cealaltă extremă: fanaticul (și, ne putem aminti, tot astfel Lucian Blaga la sfârșitul secolului al-XIX-lea și mai ales la începutul secolului al-XX-lea constată proliferarea superstițiilor – n. ns.). (...) Omul, după Frobenius, e un actor, – un actor cu multă libertate și răspundere. Creatorii mari sunt actori cari au jucat bine rolul atribuit lor de natură, în cadrul stilului de cultură al neamului din care fac parte. Popoarele trebuie să rămână credincioase naturii lor specifice, crescându-și generațiile noi, nu în spiritul mecanicist, ci cu ajutorul unei educații «paideumatice», bazată pe înzestrarea sufletească a copiilor, ținând seama de capacitatea emotivă și de vârstă, de diferențele de mediu și de influența orașului sau mediului rural. Realitatea e o coardă întinsă între doi poli: spirit și viață; spirit, ca însușire specifică omului, nu ca rațiune și viața, ca activitate practică, imediată. O pedagogie națio-

nală, bazată pe aceste date, va avea un țel precis, scos din rosturile și nevoile comunității.³⁴

Dacă pentru Frobenius este important ca popoarele să rămână credincioase naturii lor specifice, pentru Lucian Blaga popoarele nu pot decât să rămână credincioase culturii lor specifice pentru că astfel este natura determinării categoriilor abisale și matricii stilistice. În consecință rolul pedagogiei este umbrit ce rolul major al psihologiei în manifestarea culturală și lingvistică a poporului și a individului, precum și a creativității populare și individuale. Omul este pentru Blaga un agent spiritual, iar românul este în mod special înzestrat cu o spiritualitate caracteristică, precizată într-un anume fel, datorită matricii stilistice și categoriilor abisale. Acestea explică în perspectiva lui Blaga unitatea culturală și imposibilitatea vreunei crize a culturii – *Kulturkreise* – așa cum apare la Frobenius, în evoluția liniară datorată în principiu legilor culturii, pe care o concepe pentru cultura omenirii, în pofida condensării sau dispersării unor elemente culturale, și în pofida stadiilor culturale identificate în evoluția culturală: stadiul emoției ori al tinereții (*Ergriffenheit*), al expresiei sau al maturității (*Ausdruck*) și al utilizării (*Anwendung*) sau al bătrâneții, comparând evoluția culturii cu traseul vieții. De aceea, în concepția lui Frobenius, care este sub acest aspect similară cu viziunea lui Spengler, culturile pot crește sau pot intra în declin.³⁵ „După cum a văzut lucrurile Frobenius, diversele culturi sunt organisme închise, considerate chiar ca vietăți, supuse legilor biologice, dar cu suflet și individualitate. Legile cărora aceste organisme sunt supuse acționează independent de indivizii care participă ca membri ai unei anumite culturi. Omul nu poate deci nici iniția „copilăria unei culturi“ și nici opri „îmbătrânirea unei anumite culturi“ deși poate prelungi

³⁴ Cornel Irimie, *Leo Frobenius și Lucian Blaga*, în „Universul literar“, mai ales nr. 40, 3 octombrie 1942. Disponibil online la http://dspace.bcuculuj.ro/bitstream/123456789/19119/1/BCUCLUJ_FP_P3441_1942_051_0040.pdf. Accesat la 3 iunie 2016.

³⁵ Vezi și *Leo Frobenius 1873-1973: An Anthology*, editor Eike Haberland, Wiesbaden, 1973; John Maressa trad., Otto Zerries ed. (1987), „Leo Frobenius“, *Encyclopedia of Religion*, la *Encyclopedia.com*. (October 11, 2016). <http://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/frobenius-leo>

sau scurta procesele și etapele culturale. Totuși Frobenius s-a aventurat să susțină și că o cultură ar putea exista chiar fără implicarea oamenilor, ca un fenomen care ia oamenii în stăpânire (probabil în modul în care acționează moda, globalizarea?).³⁶ Trei sunt aspectele principale care îl diferențiază pe Blaga de Frobenius (ca și de Spengler, la care vom reveni): sentimentul spațial nu este sentimentul estetic generat de un peisaj peisaj: pe un plan este un simbol pentru un conținut cultural specific, este expresia spirituală sau spiritualizată a unui ritm (deal-vale) care se poate observa în peisaj și creație, dar care vine dinspre categoriile abisale și matricea stilistică și orizontul spațial nu acționează singur. Orizontul spațial este însoțit de cel temporal, de cel axiologic, de cel al destinului și de cel aspirațional la Lucian Blaga, ceea ce particularizează mult perspectiva sa, în comparație cu cele ale lui Frobenius sau Spengler, fiind aparte și mai complexă dacă luăm în seamă complementaritatea, dar și dialogul filosofiei culturii cu filosofia istoriei, cu filosofia antropologiei, cu filosofia religiei etc.

Oswald Spengler dezvoltă o filosofie a culturii pornind ca și Frobenius de la o dezvoltare empirică și discută numeroase fenomene culturale, demonstrând un interes special pentru filosofia politică. La Blaga abordarea empirică este subordonată mai degrabă explicării fenomenului istoric. Specificul cultural apare reliefat și la Blaga și la Spengler. La Spengler avem diferențieri între culturile lumii (apolinică, dionisiacă, faustică etc.), iar cultura este concepută ca un tot ca un organism cu evoluție ciclică. La Blaga, cultura este cultura românească, considerațiile despre alte culturi sau cultură în general fiind mai reduse și servind exclusiv ca termen de comparație. În perspectiva lui Blaga cultura este determinată, fixată, prin caracteristicile induse de matricea stilistică – cultura este astfel ceva fixat, un *dat*.

Un capitol întreg este dedicat de către Spengler în lucrarea *Declinul Occidentului* „Sufletului orașului“ într-o simfonie de imagini ce concurează frumusețea expresiilor descriptive create de Lucian Blaga. Orașul umbrește satul atât din punct de vedere

³⁶ Vezi Helmut Straube, „Leo Frobenius“, International Encyclopedia of the Social Sciences, *Encyclopedia.com*. 11 Oct. 2016<<http://www.encyclopedia.com>>.

istoric, cât și estetic și cultural. „și acolo începe gigantica metropolă, orașul-ca-lume, care nu suportă nimic altceva în afara sa și își propune anihilarea imaginii sătești. Orașul odată umil și încercând să se acomodeze la imaginea de ansamblu de la țară acum insistă a fi egal sieși. *Extra muros*, întărituri, păduri și poienițe devin parcuri, munții devin panorame pentru turiști *intra muros* apar ca imitații ale naturii, fântânile apar în locul izvoarelor, apar răsaduri de flori, piscine (artificiale) și garduri vii îngrijite în locul luminișurilor și heleșteelor și tufișurilor. Într-un sat, acoperișul e tot ca un deal și strada e din pământ bătătorit cum sunt cărările simple dintre câmpuri. Dar aici imaginea este aceea a intrărilor lungi și largi ca niște gătlejuri printre casele de piatră, umplute cu praf colorat și o zarvă ciudată, iar oamenii locuiesc în aceste case ca și cum niciodată nu s-a văzut vreo ființă a naturii. Costumele și chiar fețele (le) sunt ajustate să se potrivească unui fundal de piatră; ziua este trafic și agitație de culori și tonalități sonore, iar noaptea un alt iluminat întrece lumina lunii. Și țăranul stă neajutorat pe trotuar, neînțelegând nimic și neînțeleș de nimeni, tolerat, este ciuca bătailor și producătorul pâinii zilnice, pentru întreaga lume. Rezultă – și acesta este cel mai important aspect dintre toate – că nu putem înțelege istoria politică și economică a lumii, dacă nu înțelegem că orașul, cu detașarea graduală a acestuia de falimentul satului, este forma determinantă la care se conformează cursul și sensul istoriei înalte, în general. *Istoria lumii este istoria orașului*.“³⁷

Lucian Blaga, dimpotrivă, consideră că eternitatea s-a născut la sat, spre exemplu, în poezia sa „Sufletul satului“³⁸: „Copilo, pune-ti mânilor pe genunchii mei./ Eu cred că vesnicia s-a născut la sat./ Aici orice gând e mai încet,/si inima-ți zvâcneste mai rar,/ ca si cum nu ți-ar bate în piept,/ ci adânc în pământ undeva./ Aici se vindecă setea de mântuire (...),„. Inima românului bate nu în pieptul său, ci „în pământ undeva“, în matricea stilistică – ca o *paideuma* în viață –, între categoriile abisale în ritmul deal-vale,

³⁷ Oswald Spengler, *The Decline of the West*, trad. în engleză de Charles Francis Atkinson, New York, Alfred A. Knopf, 1927, p. 95, în limba română în trad. ns.

³⁸ Lucian Blaga, „Sufletul satului“, *În marea trecere*, Cluj, Editura „Radio“, 1924.

deal-vale, deal-vale și de aceea „în pământ“ „se vindecă setea de mântuire“, fiindcă spiritualitatea e aproape, la îndemână. Pentru român, transcendentul coboară așa cum coboară – ne spune Blaga într-o imagine impresionantă – lumina piezișă prin ferestre înguste în bisericile bizantine. „Omul bizantin are despre raportul dintre transcendență și lumea concretă viziunea sau sentimentul că transcendența coboară, de sus în jos, putându-se face vizibilă. Omul gotic are viziunea sau sentimentul că el însuși se înalță, de jos în sus, crescând întru transcendență. Omul roman e stăpânit mai curând de sentimentul că se găsește în marginea transcendenței, și în consecință de sentimentul că nu-i rămâne decât să se organizeze în slujba transcendenței, oarecum orizontal și paralel cu ea. Catedralele bizantine, bazilicile romane și domurile gotice sunt întruchiparea arhitecturală a acestor metafizici divers simțite, după timpuri și locuri. Înainte de a dezvolta mai pe larg ideea despre «transcendentul care coboară», să notăm că cele trei stiluri analizate nu se acoperă exact cu cele trei spiritualități creștine. Stilul bizantin corespunde desigur cel mai mult spiritualității ortodoxe.“³⁹

Avem de-a face cu un „stil sofianic“ și o „transfigurare sofianică“ în arhitectura și arta bizantină situate cât se poate de departe de cultura, creația, spiritualitatea spengleriană. „Chiar și atunci când omul ortodox, încercat în spații de izbeliște de loviturile sorții, pare a se îndoii de grija divină, el nu se îndoiește totuși de prezența lui Dumnezeu în lume. Absenteismul divin e atribuit mai curând altor împrejurări decât unei distanțări față de lume. Poporul românesc a exprimat acest sentiment astfel: Doamne, Doamne, mult zic Doamne./ Dumnezeu pare că doarme/ Cu capul pe-o mănăstire/ și de nimeni n-are știre.“⁴⁰ Și astfel, „(...) în viața sufletească ortodoxă credința și acțiunea nu sunt un fapt primar, destinat să dea omului impresia că are posibilitatea de a declanșa «mecanismul» salvării. Faptul primar este aci chiar certitudinea salvării.“⁴¹ Eternitatea culturii este menținută de sat în deplina autenticitate a acesteia (și să nu uităm, satul copilăriei este „un

³⁹ L. Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, pp. 160-161.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 172.

⁴¹ *Ibidem*, p. 173.

mister necesar“ pentru Blaga) – fiindcă transcendentul coboară și fiindcă românul, prin cultură, limbă și ortodoxie, se și ține aproape de transcendent – și apare acolo *cu necesitate*, spre deosebire de Spengler, care consideră cultura ca apanaj al existenței urbane în contextul unei corelații „tari“ istorie-cultură pe care nu o întâlnim la Blaga. Pentru Spengler cultura este incidentală, pentru Blaga cultura este condiție *necesară și suficientă* a umanității omului. La asemănări, reținem prezența ideii de stil cultural și la Spengler, explicat prin categorii spațiale, numai că aceste categorii se referă la sentimentul spațiului ca peisaj, chiar dacă acel sentiment al spațiului este ca și la Blaga un simbol pentru conținutul acelei culturi.

Așadar, această teorie asupra culturii pe care o identifică la Spengler, la Frobenius și la Riegl este nesatisfăcătoare pentru Lucian Blaga, tocmai fiindcă se ocupă de un „sentiment spațial“ care este foarte aproape de peisaj, pe când „sentimentul spațiului“ este necesar să fie apreciat în lumina „orizonturilor inconștientului“. Pentru Blaga, deși este vorba de un sentiment al spațiului, nu este un sentiment ca trăire și nici un sentiment conștient, nefiind o sensibilitate estetică la un anumit peisaj, ci o manifestare a unui factor mai profund, ce nu este conștientizat: *o manifestare a „noologiei abisale“* (subl. ns.). Din perspectiva lui Blaga, „inconștientul este văzut nu ca un simplu «diferențial de conștiință», ci ca o realitate foarte complexă, ca o realitate care ține oarecum de ordinea magmelor. O mulțime de dificultăți se înlătură cu ușurință prin această transpunere (*din planul morfologiei culturii în cel al psihologiei abisale* – n. ns.). Nu e locul să intrăm în amănunte, însemnăm numai: ceea ce morfologii interpretează ca sentiment spațial în funcție de un anume peisaj devine în teoria noastră «orizont spațial», autentic și nediluat, al «inconștientului». Inconștientul nu trebuie privit numai în înțeles de conștiință infinit scăzută, ci în sensul unei realități psiho-spirituale amplu structurate și relativ sieși suficiente. «Orizontul spațial» al inconștientului, scos și rupt din înlănțuirea condițiilor exterioare și cristalizat ca atare, persistă în identitatea sa indiferent de variațiunea peisajelor dinafară. Orizontul spațial al inconștientului, înzestrat cu o structură fundamentală și orchestrat din accente sufletești, trebuie socotit ca un fel de cadru necesar și neschimbăcios al spiritului nostru inconștient. Inconștientul se

simte organic și inseparabil unit cu orizontul spațial, în care s-a fixat ca într-o cochilie; el nu se găsește numai într-o legătură, laxă și labilă, de la subiect la obiect, cu acest spațiu, cum se găsește conștiința față de peisaj. Supusă contingentelor celor mai capricioasă, conștiința e dispusă să-și trădeze în orice moment peisajul. Inconștientul nu trădează. *Orizontul spațial al inconștientului e deci o realitate psiho-spirituală mai adâncă și mai eficace decât ar putea să fie vreodată un simplu sentiment* (subl. ns.)⁴² Din acest orizont și peste un peisaj concret se suprapune sentimentu spațiului și „pare a se revărsa sentimentul omenesc al fatumului. Peisajul, în acest din urmă înțeles, e integrat într-un angrenaj sufletesc. Peisajul devine receptacolul unei plenitudini sufletești; se întrupează în el un sentiment al destinului ca vântul în pânzele unei corăbii. *Peisajul, în acest din urmă înțeles, e al doilea obraz al omului* (subl. ns.)⁴³

Peisajul unei țări este variat și de aceea peisajul nu ar putea niciodată să dea seama de unitatea stilistică a unei culturi. Orizontul spațial al inconștientului, dimpotrivă, poate fi fundamentul comun pentru unitatea stilistică a unei spiritualități individuale sau colective, prin funcția sa totodată plastică și determinantă.⁴⁴ De aceea este orizontul spațial al inconștientului spațiu-matrice. Aparent paradoxal, tot orizontul spațial al inconștientului dă seama și de heterogenitatea unei culturi. „Faptul e acesta: poate să existe uneori o contradicție între structura orizontului spațial al inconștientului și structura configurativă a peisajului în care trăim și în care se desfășoară sensibilitatea conștiință. Această incongruență de orizonturi pentru ilustrarea căreia se pot invoca suficiente exemple istorice, nu poate fi lămurită în cadrul morfologiei culturii, care, după cum știm, raportează sentimentul spațiului la structura peisajului. De asemenea, tot numai prin teoria noastră despre spațiul-matrice ca factor inconștient, se poate lămurii de ce uneori, sau chiar foarte adesea, în unul și același peisaj pot să coexiste culturi sau duhuri cu orizonturi spațiale fundamental diferite.”⁴⁵

⁴² *Ibidem*, pp. 122-123.

⁴³ *Ibidem*, p. 131.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 123-124.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 124.

Blaga pare a investiga un sentiment al destinului sufletului popular românesc separat de sentimentul ce călăuzește creația cultă, arhitectura, literatura, filosofia etc. În acest demers separat filosoful pornește de la cântec, „ca artă care tălmăcește cel mai bine adâncurile inconștientului“ pentru a ajunge de fapt la definiția spațiului mioritic ca o cheie psiho-filosofică de interpretare a creației și creativității românești, ca ansamblu variat. Făcând legătura cu o interesantă concepție populară despre transparența originală, paradisiacă, pură a pământului, filosoful ne aduce în atenție și doina „ca un produs de-o transparență desăvârșită: în dosul ei ghicim existența unui spațiu-matrice, sau al unui orizont spațial cu totul aparte; într-o primă aproximație am adus doina în legătură cu «plaiul», așa cum cântecul rusesc a fost adus în legătură cu «stepa». Să facem un pas înainte. Să adâncim problema și perspectivele potrivit teoriei noastre despre orizonturile inconștientului. Orizontul spațial al inconștientului e înzestrat eu accente sufletești care lipsesc peisajului ca atare. Fără îndoială că și în doină găsim un asemenea orizont părtaș la accente sufletești: se exprimă în ea melancolia, nici prea grea, nici prea ușoară, a unui suflet care suie și coboară, pe un plan ondulat indefinit, tot mai departe, iarăși și iarăși, sau dorul unui suflet care vrea să treacă dealul ca obstacol al sorții, și care totdeauna va mai avea de trecut încă un deal și încă un deal; sau duișia unui suflet care circulă sub zodiile unui destin ce-și are suișul și coborâșul, înălțările și cufundările de nivel, în ritm repetat, monoton și fără sfârșit. Cu acest orizont spațial se simte organic și inseparabil solidar sufletul nostru inconștient, cu acest spațiu-matrice, indefinit ondulat, înzestrat cu anume accente, care fac din el cadrul unui anume destin. Cu acest orizont spațial se simte solidar ancestralul suflet românesc, în ultimele sale adâncimi, și despre acest orizont păstrăm undeva, într-un colț înlăcrimat de tataia, chiar și atunci când am încetat de mult a mai trăi pe plai, o vagă amintire paradisiacă: Pe-un picior de plai, pe-o gură de rai. Să numim acest spațiu-matrice, înalt și indefinit ondulat, și înzestrat cu specificile accente ale unui anume sentiment al destinului: spațiu mioritic.“⁴⁶

⁴⁶ *Ibidem*, p. 125.

Pentru Blaga, între sentimentul spațial și sentimentul destinului avem aproape o suprapunere. În sentimentul spațial, inconștient, regăsim paradisul pierdut: o stare pură a orizontului spațial, indefinit ondulat, a spațiului mioritic, a matricii stilistice și a sentimentului destinului. și în linia doinei este aceeași puritate datorată categoriilor abisale, și în balade, nu numai în doine: nu există în astfel de creații nici disperare, sub apăsarea bolții destinului, nici încordarea tragică a eroului singur, măreț și încrâncenat în confruntarea cu destinul („tragicul hybris“), ci unduirea sub destin „care, simbolic vorbind, descinde din plai, culminează pe plai și sfârșește pe plai“.⁴⁷ Spațiul mioritic popular aparține nuanțelor, atmosferei, inefabilului și imponderabilului, iar ceea ce se confruntă în astfel de creații sunt „fatalismul în surdină“ și încrederea moderată în forțele proprii – nimic „feroce“. Filosoful creează o imagine deosebită: sufletul popular ascultă de dulce-amar al doinei „eterne și cosmice“ care și „sue și coboară“, la nesfârșit, de care „i se pare că ascultă orice mers“, nu doar creația.⁴⁸

De același dulce-amar și de același ritm deal-vale ascultă toate creațiile românești, fie acestea populare sau culte, doar că inefabilul matricii-stilistice și al sentimentului destinului în creațiile culte se cristalizează ca orientare spre și dinspre transcendență, care nu mai rămâne cristalină, ci se opacizează diferit, după rosturile și influențele individuale sau mai generale ale lumii și vremelniceii.

* * *

Astăzi, Transilvania, ideea de Tansilvania și de transilvănistism ne apare ca o modă, și mai mult o modă speculată masiv în politică și publicitate. Pentru Lucian Blaga românismul nu este un transilvănistism. Pentru filosof, transilvănistismul este coexistența unor esențe diferite, iar românismul singur este produsul matricii stilistice. „(...) în unul și același peisaj pot să coexiste suflete fixate inconștient asupra unor spații-matrice cu totul diferite. Un exemplu: de vreo opt sute de ani *saxonul din Ardeal, transplantat de undeva de pe malurile Rinului, își înalță în peisajul arde-*

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 125-126.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 127.

lenesc rosturile culturale și cetățenești, sobre și ca de piatră, în spiritul nealterat al spațiului său gotic, de ieri și de totdeauna. Sămânță permanentă a acestui duh, saxonul a adus-o cu sine de aiurea și o păstrează cufundată în râul sângelui său, precum aurul miraculos în matca legendarului fluviu (subl.ns.). Iar alături, trecând legănat cu turmele pe lângă înaltele și negrele turnuri și cetăți care vorbesc despre un alt destin, ciobanul valah își slăvește din fluier, suind și coborând, spațiul său, care e numai al său. Sunt două feluri de oameni, care trăiesc în același peisaj, dar în spații diferite. Deși nespuse de aproape unul de celălalt, ei sunt așa de distanțați prin spațiile-matrice, că opt sute de ani de viețuire megieșă n-au fost suficiente să șteargă și să înfrângă depărtarea cealaltă, de pe planul inconștient dintre ei. Un lucru de care nu prea vor să țină seama cei care aleargă după utopia inutilă și nerodnică a unui așa-zis «transilvănim», comun populațiilor etnice care trăiesc alături.⁴⁹

Spațiul mioritic marchează un specific cu totul special original și originat în categoriile abisale, precum și comun tuturor celor care le posedă, inefabil și determinant pentru toate creațiile românești, populare sau nu. Interpretările grăbite de care s-a bucurat opera lui Lucian Blaga au condus la acuza de autohtonism. În conformitate cu *Marele dicționar de neologisme*⁵⁰ „autohtonismul“ este „o concepție social-politică ce exagerează caracteristicile particular-etnice ale unei populații“. Blaga ar face acest lucru, după unii interpreți. Să fie argumentul unei filosofii a specificului național același lucru cu specificul național prevalent față de alte specifice naționale sau orientat împotriva altor asemenea specifice? Nu. Numai interpretarea ideilor argumentate de Blaga poate fi politică și, în speță, *autohtonistă*, sau nu și, mai precis, o interpretare rău-voitoare, defăimătoare, discreditantă a ideilor sale. Demersul filosofului român este însă în mod explicit un demers de filosofia culturii într-o perioadă a romantismului asociat ridicării și consolidării națiunilor. Dacă Spengler vorbește măcar de ridicarea și căderea marilor culturi (înaintea lui Vico), Blaga discută numai specificul și eternitatea culturii

⁴⁹ *Ibidem*, p. 130.

⁵⁰ Florin Marcu, *Marele dicționar de neologisme*, București, Saeculum, ed. a 10-a, 2000.

române, datorate specificului și eternității matricii stilistice. Dar au fost acuzați vreodată Spengler sau Frobenius de autohtonism sau măcar naționalism? Da, mai degrabă au fost incluși în ghirlandele de nume asociate discuției despre pregătirea terenului în planul ideilor europene pentru naționalism și național-socialism (și ori de câte ori discursul filosofic și interpretarea filosofică specifică a unor idei s-a comasat sau s-a prăbușit peste interpretarea politică a aceluiași idei și mai ales atunci când interpretarea politică era realizată de pe pozițiile hegemonice ale liberalismului⁵¹).

Mircea Flonta nuanțează: „Chiar și un istoric atât de ponderat cum este Keith Hitchins, deși recunoaște că, spre deosebire de raportarea lui Crainic la cultura satului, care a fost una „naționalistă“, cea a lui Blaga a fost „filosofică“, că Blaga „nu a vrut să permanentizeze trecutul“, că el „nu s-a interesat de politică, nici n-a căutat căile de aplicare a ideilor sale pentru soluționarea problemelor sociale“, vorbește despre „autohtonismul lui Blaga“.⁵² Faptul că în general se folosește termenul de „naționalism“ și în receptarea filosofiei lui Blaga se folosește „autohtonism“ aruncă într-o zonă a derizoriului, exotica și marginală această perspectivă asupra românismului. Mircea Flonta consideră că această expresie, „autohtonismul lui Blaga“, este folosită îndeobște pentru a contrapune cultura tradițională a satului românesc culturii occidentale moderne și a sublinia, totodată, superioritatea celei dintâi. După Flonta, în a sa *Istorie critică a literaturii române*, Nicolae Manolescu nu se distanțează de această perspectivă, constatând că s-ar putea identifica un fior national sau un „accent naționalist“, similar în *Spațiul mioritic* și în *Sentimentul românesc* al ființei a lui Constantin Noica.⁵³

⁵¹ Ca un exemplu ilustrativ sub mai multe aspecte, pe care nu le vom enumera aici toate, de la libera circulație a etichetelor și modelor intelectuale, la „globalizarea“ demersului științific exemplificat aici printr-o analiză a modernității românești realizată la Florența, vezi G. Voicu, „Mitul Nae Ionescu (II)“, în *Sfera politicii*, nr. 66, 1998, <http://www.dntb.ro/sfera/66/ideosfera.htm> citat de Paul Blokker, „Modernity in Romania: Nineteenth Century Liberalism and Its Discontents European University Institute, Florence Working Papers SPS, no. 2003/2, disponibilă la <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/335/sps2003-02.pdf>, accesată la 10 octombrie 2016.

⁵² Mircea Flonta, *Naționalul la Lucian Blaga*, revista „Apostrof“, anul XXII, nr. 8 (255), 2011, <http://www.revista-apostrof.ro/arhiva.php?lid=71>

⁵³ *Ibidem*.

Într-o nuanțare filosofică a ceea ce numește „autohtonismul lui Blaga“, pentru noi, arată Flonta, atunci când discută din perspectivă specializată „semnificațiile filosofice profunde pe care le adună filosoful Lucian Blaga sub termenul de „mioritic“, Lucian Blaga nu este interesat de contradicția dintre cultura occidentală și cea țărănească românească și nici nu este „disperat“ să surmonteze ori să anuleze această contradicție așa cum consideră etnologul Claude Karnoouh. Tema naționalului la Lucian Blaga rămâne ancorată în zona filosofică și este corect să o înțelegem ca problematizare filosofică a temei naționalului într-un cadru ideatic specific și original în care se pot recunoaște influențe culturale și filosofice germane romantice caracteristice începutului de secol XX.“⁵⁴ Pentru Blaga individul, în general, și românul, în special, nu este niciodată departe de cultură și spiritualitate omul este existent într-un mister și spiritualitate, nu numai existent într-un cotidian și dimensiunile sale ideologice, economice sau sociale. Mai mult decât în cazul oricărui individ românul își trăiește dublul spiritual cu reverberații în cotidian, reverberații care au exact acest specific de echilibrare creatoare. În acest peisaj cu structură indefinit ondulată, ondulare și indefinire, datorate ambele demersului caracteristic de echilibrare între dimensiunile verticală și orizontală ale existenței. Această echilibrare reprezintă un efort personal și în același timp un efort creator definitiv românismului. Prin împletirea contrastelor, portretul este și unul romantic.

Reamintindu-ne meditațiile filosofice despre transcendentul care coboară și despre transfigurarea sofianică nu greșim dacă în această „fișă“ a românismului pe care o completează Lucian Blaga vorbim despre biserică, ortodoxie și categoria „organicului“, într-un fragment ce le evidențiază în mod special. Satul lui Blaga se preciza în jurul bisericii și al cimitirului, adică în jurul lui Dumnezeu și al eternității. Dorul mioritic contradictoriu, dorul de înalt și dorul în desfășurare orizontală, dorul de creație și dorul de credință însoțesc și potențează trăirea cotidiană, orizontală. „Pentru conștiința umană «lumea» e alcătuită din stihii văzute și nevăzute, din materie și din poruncile ei, din ceea ce însufletește materia pe dinăuntru, din peisaje, din organisme de

⁵⁴ *Ibidem.*

ordin biologic, din propriile trăiri ale omului, din suferințe și bucurii, din realități sociale, din fapte istorice, din creații culturale și din simțământul perpetuu al tuturor problematizărilor posibile. E o lume foarte complexă această lume umană. Or, învățătura creștină, pusă sub semnul eternității, al absolutului și necondiționatului, ni se prezintă prin orientarea sa transcendentă ca și cum n-ar vrea să țină seama de lumea omului. Toate categoriile realității umane și ale mediului intramundan poartă, față de transcendența din centrul bolții, fără posibilitate de tămăduire, stigmatul «vremelniciei».⁵⁵

Blaga investighează comparativ natura spiritualității (catolică, protestantă și ortodoxă). El observă: „Viața spirituală ortodoxă își are și ea bipolaritatea ei specifică, din nenorocire încă niciodată destul de clar remarcată până acum în studiile comparative, în ortodoxie, ca și la catolici sau la protestanți, avem de a face cu același proces de asimilare în grad cu transcendentul a unor categorii «vremelnice». Natural că aici categoriile asimilate sunt cu totul altele decât în catolicism și în protestantism. În ortodoxie credem a găsi o împărțire sau o pendulare a vieții sufletești între «transcendența» și categoriile «organicului». Tot ce e «organic» e înălțat în ortodoxie la rangul unui al doilea pol al vieții spirituale. Categoriile organicului, deși aparțin vremelniciei, sunt oarecum echivalente lumii de dincolo.”⁵⁶ Atmosfera ortodoxiei este prinsă întrucâtva în viziunile misticilor – Alioșa, în Frații Karamazov, vede părintele mort transpus în scena nunții de la Cana, noaptea, e împresurat de cerul înstelat și Calea Lactee, și sărută pământul, care devine pentru Alioșa aflat în extaz un echivalent al cerului. Realitatea morții se răsfrânge într-o viziune a vieții. Aici apare organicul ortodox în trăirea aceasta profundă, bipolară. O altă viziune se referă la vița-de-vie nesădită de nimeni. Călugării așezării te informează că vița aceasta crește din mormântul Sfântului Simion, întemeietorul unei mănăstiri de la Muntele Athos, fără să fi fost sădită de cineva. Femeile sterpe care mănâncă strugurii viței dobândesc copii, iar dintre acești copii, băieții devin călugări la această mănăstire. Din nou viața și moartea se întâlnesc „organic” ca în iluminările tibetane.⁵⁷ În investigația sa

⁵⁵ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 138-139.

comparativă Blaga identifică seturile de categorii specifice pentru catolicism, protestantism și ortodoxie: „Categoriile preferate ale catolicismului sunt cele ale autorității sacral-etatiste: statul, ierarhia, disciplina, supunerea, militarea pentru credință. Categoriile preferate ale protestantismului sunt cele ale libertății: independența convingerilor, deliberarea, problematizarea, hotărârea, datoria, fidelitatea. Iar categoriile preferate ale ortodoxiei sunt cele ale organicului: viața, pământul, firea.”⁵⁸

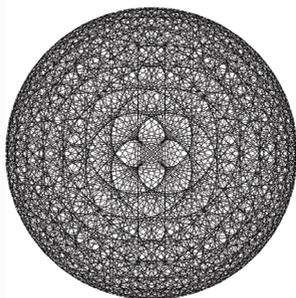
Biserica ortodoxă este în această perspectivă filosofică „unitatea organică a totului”, iar națiunea este definită după realitățile organice ale „sângelui” și „graiului” care în cazul neamului românesc au răzbătut sute de ani sub imperii străine. Așadar, spre deosebire de catolicism care cel mult tolerează „ideea și realitatea națiunii, sau o privește de la înălțime, ca un fapt care nu trebuie neapărat să fie, întâmplându-se uneori să o socotească chiar un grav neajuns (...) Din contră, simpatia pronunțată, de un accent ca o caldă îmbrățișare, față de categoriile organicului a avut în răsărit ca urmare atât aspirația, spre o biserică ecumenică în înțeles de unitate organică a totului, cât și divizarea bisericii după națiuni, concepute tot ca un fel de organisme. Aderența la tot ce e organic, sub ale cărui vii și suverane tipare se modelează în răsărit ideea de biserică și ideea de neam, e verificată și prin împrejurarea plină de tâlc și, profund naivă, că românul își numește credința simplu «lege românească». Sinteza celor doi termeni, a cosmicului și etnicului, își are puntea mijlocitoare în categoriile organicului.”⁵⁹

Parafrazând o frumoasă imagine care apare în teatrul lui Blaga „Pe o înălțime apropiată, se vede, imagine ștearsă de veac, biserica de lemn”, putem spune că imaginea spiritualității și creativității românului păstrează toate caracteristicile și toate contradicțiile „înălțimii apropiate” pe care stă biserica lui creștină, clară, monumentală în modestia sa, deși, ștearsă de veac. De fapt, întâlnim la Blaga o varietate de imagini frumoase ale bisericii și mănăstirii. Reamintim aici mai ales imaginea pe care Blaga o valorifică pornind de la creația populară: Dumnezeu doarme, cu capul pe-o mănăstire, atât de aproape simte românul divinitatea.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 141-142.

„Ca și Brâncuși, Țuculescu, Ion Barbu, apropiați de viziunea spațiului mioritic, Blaga se întoarce la originile creației în căutarea matricilor stilistice, a tiparelor primordiale, a statutului murelor, într-o universală viziune a organicului, într-o nesfârșită proliferare a variantelor în jurul unor nuclee imagistice, a unor idei cardinale“.⁶⁰ Specificul național este expresia unui stil inepuizabil ca și ființa însăși. Însuși transcendentul care coboară îi „apropie“ românului înălțimile, iar ființa profundă pune la dispoziția ființei naționale resursele necesare pentru a recepta aceste înălțimi. În această perspectivă, ne amintim două versuri eminesciene ce capătă, în mod similar, o rezonanță monumentală: „Iar noi locului ne ținem/Cum am fost, așa rămânem.“



⁶⁰ Angela Botez, *Filosofia românească în dispunere universală*, București, Editura Prouniversitaria, 2012, p. 173.

III. 2. *Imaginea în relațiile internaționale*

Praful de pușcă a fost inventat ca elixir al tinereții, dar a fost folosit ca rețetă pentru distrugere. Relațiile internaționale sunt în mod declarat relații ale păcii și diplomației, deși dezvoltă ariile suspiciunii, ale supravegherii reciproce și ale războiului. Oswald Spengler observa la începutul secolului al XX-lea: „Națiunile se înțeleg una pe cealaltă tot atât de puțin cât se înțeleg și indivizii. Fiecare înțelege doar o imagine pe care și-a creat-o despre cealaltă”.¹

În aceste condiții, a spune că în relațiile internaționale imaginea are un rol important care a generat o școală de gândire, nu surprinde în întregime ideea. Elementele materiale concrete, ușor verificabile nu explică toate aspectele acestor relații diplomatice sau agresive dintre state, multe aspecte fiind datorate jocurilor de imagine, grefate sau nu pe unele jocuri de limbaj și permise de aceleași forme de viață care creează contextele de desfășurare și semnificație ale jocurilor de limbaj.

Diplomația culturală are o istorie îndelungată în ceea ce privește cultivarea imaginii neamului și națiunii, precum și în privința cultivării unor publicuri străine. Activitățile diplomatice au susținut prestigiul unui neam sau cetății, al unui regat sau al unui imperiu dintotdeauna (Grecia, Roma, Bizanțul), iar venețienii Evului Mediu stăpâneau deja arta comunicatelor diplomatice prin scrisori tip *newsletter*, apoi, remarcabile sunt eforturile Cardinalului Richelieu de a cultiva reputația țării ca sursă principală de putere națională, care îl fac un pionier în domeniul relațiilor publice internaționale.²

¹ Oswald Spengler, *The Decline of the West. Form and Actuality*, trad. de Charles Francis Atkinson, New York, Alfred A. Knopf, 1927, p. 172.

² Jan Melissen (ed.), *The New Public Diplomacy. Soft Power in International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

Jan Melissen arată că de la acest nivel, regele Louis al XIV-lea, a adus relațiile internaționale ale Franței la un nivel superior prin preocupările pentru identitatea națională și proiecția imaginii. În locul războiului, istoria lumii poate fi descrisă și prin diplomația culturală, prin desfășurările de forțe ale puterii soft, prin „bătălia pentru minți și inimi“ în cadrul căreia alte momente importante sunt modernizarea Turciei lui Kemal Atatürk, impozițiile propagandistice fasciste și comuniste, profesionalizarea cultivării imaginii care a început odată cu Primul Război Mondial.³

Știm prea bine imperativul modern formulat de Theodore Roosevelt: *Speak softly and carry a big stick* (ideologia sau diplomația „big stick“, înlocuită apoi de „moral diplomacy“ marca a lui Woodrow Wilson). Scopurile războiului militar coverg cu cele ale războiului economic și cu cele ale diplomației culturale (*hard power* și *soft power* conlucrează), iar influențarea opiniei publice, altfel spus, „puterea asupra opiniei“ este la fel de importantă pentru un actor în relațiile internaționale ca *hard power*.⁴

Joseph Nye a adus în relațiile internaționale ideea de multitudine a *fețelor* puterii – influența coercitivă⁵, stabilirea agendei⁶ și stabilirea preferințelor și formarea credințelor⁷, context în care autorul conceptualiza *soft power* în opoziție cu puterea reprezentată de forța de cumpărare, coerciție, forță sau violență cuprinse în *hard power*. Harold Lasswell realiza prima clasificare a instrumentelor în relații internaționale: propaganda politică, instrumentele diplomatice, economice și militare.⁸ În 2004, *soft power* era prezentată ca abilitate de „a obține ceea ce se dorește prin atracție mai degrabă decât prin coerciție sau plată“ atracția

³ E. H. Carr și Joseph S. Nye, apud Jan Melissen (ed.), *The New Public Diplomacy. Soft Power in International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 4.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Robert Dahl, *Who Governs: Democracy and Power in an American City*, New Haven, CT, Yale University Press, 1961.

⁶ Bachrach și Baratz, *Two Faces of Power* „The American Political Science Review“, Vol. 56, No. 4 dec., 1962, pp. 947-952.

⁷ Steven Lukes, *Power: A Radical View*, a doua ediție, Londra, Macmillan, 2005.

⁸ Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How?*, Meridian Books, 1958.

fiind un rezultat al valorilor culturale și al politicilor externe⁹. Apoi, atracția și influențarea celorlalți sunt explicate prin „mijloace de co-optare în stabilirea subiectelor de pe agenda publică, persuasiune și stimularea sau stabilirea unei atracții pozitive pentru obținerea rezultatelor favorabile preferate”.¹⁰ Credibilitatea, chiar mai mult decât reputația, devine bunul central pentru *soft power*, un bun al cărui succes poate înclina balața în mod hotărâtor pentru imaginea actorilor în relații internaționale. „Politica a devenit un concurs de competitivitate a credibilității. Lumea puterii politice tradiționale este preocupată de obicei de a cui armată sau a cui economie câștigă. În epoca informației politica «poate fi până la urmă despre a cui poveste câștigă» după cum arată doi experți în probleme de politică și informație de la Corporația RAND. Guvernele concurează unele cu altele și chiar cu alte organizații pentru a-și spori credibilitatea și a o slăbi pe aceea a oponentilor. Vezi lupta dintre Serbia și NATO pentru a stabili interpretarea evenimentelor din Kosovo în 1999 și a celor din Serbia cu un an mai târziu. Până la demonstrațiile care l-au dat jos pe Slobodan Milosevic în octombrie 2000, 45 % dintre sârbii adulți ascultau Radio Europa Liberă și Vocea Americii, iar numai 31% stația de radio controlată de guvern, Radio Belgrad. Mai mult, stația domestică alternativă de radio, B92, oferea acces la știrile occidentale, iar când guvernul a încercat s-o închidă a continuat să furnizeze astfel de știri pe Internet.”¹¹ În continuare autorul arată pericolul exagerărilor propagandistice. Ceea ce se demonstrează în timp că a fost doar propagandă are repercursiuni extrem de nocive asupra credibilității. Așa a fost cazul exagerărilor despre faptul că Saddam Hussein ar avea arme de distrugere în masă și legături Al Qaeda. Prima consecință a

⁹ Joseph Nye, *The Paradox of America Power. Why the World's Only Superpower Go It Alone*, Oxford University Press, 2002, p. 8-9; J. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs, 2004, p. x și p. 11.

¹⁰ Joseph Nye, *The Future of Power*, New York, Public Affairs, 2011, pp. 20-21.

¹¹ J. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, capitolul 4 „Wielding Soft Power” text disponibil la http://belfercenter.hks.harvard.edu/files/joe_nye_wielding_soft_power.pdf.

fost mobilizarea populară în sprijinul războiului din Iraq, dar a doua a fost știrbirea credibilității britanice și americane. Iar în acest sens Nye identifică un „paradox al plenitudinii“. Existența credibilității este percepută ca un maxim de credibilitate, în timp ce știrbirea credibilității o duce către minim.

În 2010, McClory a stabilit o structură cuantificabilă pentru investigarea *soft power* la nivel internațional (McClory International Soft Power Index 2010¹²). Prima dimensiune a acestei structuri este aceea a afacerilor și inovațiilor în cadrul căreia se urmăresc patentele internaționale, organizarea proprietății intelectuale, competitivitatea în afaceri, corupția și investițiile străine conform statisticilor internaționale (World Economic Forum, Transparency International Corruption Perception Index etc.). A doua dimensiune se referă la cultură și este explicitată prin turism, anvergura mass media sponsorizate de stat, număr de corespondenți străini, influența limbii, rezultate sportive de excepție la olimpiade, prezența *think tank*-urilor în mediul internațional, calitatea universităților, numărul de studenți străini. Palierul guvernării influențează de asemenea *soft power* prin indicatorul dezvoltării umane (United Nations Human Development Index), indicatorul bune guvernări (World Bank Good Governance Index), indicatorul libertății politice și personale (Freedom House Index), indicatorul încrederii în guvern (World Economic Forum Trust in Government Index), indicatorul satisfacției vieții. În fine, o contribuție importantă în această structură este aceea a diplomației evaluată prin instituțiile sau programele de ajutorare în străinătate (statistici OECD și ONU), numărul de limbi străine vorbite de către lider, lipsa sau prezența restricțiilor de viză (The Henley Visa Restrictions Index), forța brandului național (Anholt-GfK Nation Brand Index) și numărul misiunilor culturale.

Statele se află în competiție pentru statutul de stat democratic, stabil și puternic. Noi concepte hibride, indezirabile, dar centrale pentru discursul internațional de securitate post-Războiul Rece și

¹² Jonathan McClory, *The New Persuaders: An International Ranking of Soft Power*, Institute for Government GB, 2010, text disponibil la http://www.instituteforgovernment.org.uk/sites/default/files/publications/The%20New%20PersuadersII_0.pdf; L. Jora, *New Practices and Trends in Cultural Diplomacy*, „Pol. Sc. Int. Rel.“, vol. X, no. 1, 2010.

mai ales post-11 septembrie 2001, capătă un rol însemnat în descrierea realității, în negocierile diplomatice privind securitatea globală, operațiunile de menținere a păcii, strategiile de reducere a sărăciei, asistența umanitară și acordurile internaționale de liber schimb: state ale fărâdelegii [*rogue states* sau *outlaw states*], state eșuate [*failed states*] și state fragile [*fragile states*].¹³ Numeroase state în curs de dezvoltare sunt considerate de actorii guvernamentali occidentali state fragile sau eșuate cu un set distinct de caracteristici, cum ar fi tensiunile politice persistente, recesiunea economică, lipsa securității, fragmentarea și prăbușirea instituțiilor statale, în general, inabilitatea administrațiilor publice să ofere servicii esențiale pentru cetățenii lor și pentru o dezvoltare independentă, devenind o amenințare la adresa securității regionale sau globale: Somalia, Sudan, Yemen, Haiti, Coasta de Fildeș, Liberia sau Ciad.¹⁴ Statele fragile prezintă un set de caracteristici negative pe care statele eșuate le duc la extrem (Helman and Ratner 1992) și ajung să se prezinte ca un cvasi-stat (Jackson 1990).¹⁵ Statele naționale, în special cele moderne, răspund preocupărilor și cerințelor cetățenilor prin livrarea unor bunuri politice publice, urmând valori naționale, îndeplinind țeluri naționale, parând și manipulând forțe și influențe externe, în general, mediind între solicitările și reglementările externe, generate de arena internațională și realitățile interne sociale, politice și economice, oricât de dinamice. Statele eșuate reprezintă unul dintre cele patru tipuri de state: puternice, slabe, în curs de eșuare (*failing*) sau fragile și eșuate.¹⁶ Statul eșuat are un guvern ce nu mai poate livra bunurile politice esențiale, serviciile publice, cetățenilor săi, nu mai dețin monopolul violenței în teritoriile lor, iar în relațiile internaționale funcționează de asemenea deficitar.¹⁷

¹³ Olivier Nay, „Fragile and failed States: Critical Perspectives on Conceptual Hybrids (Literature Review Essay)” paper for 22nd IPSA World Congress of Political Science, 8-12 July, 2012, http://paperroom.ipsa.org/papers/paper_7560.pdf, accesat la 10 aprilie 2017.

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Robert Rotberg, „Failed States Defined”, disponibil la <https://robertrotberg.wordpress.com/2013/02/11/failed-and-weak-states-defined/>, postat la 11 februarie 2013, accesat la 15 martie 2017.

¹⁷ *Ibidem.*

Succesul unui stat se evaluează în corelație cu performanțele democratice evaluate de Freedom House, rapoartele privind drepturile omului de la Departamentul de Stat SUA, după indicii percepției anticorupției înregistrați de organizația Transparency International și de Human Development Index, care este parte a Programului de Dezvoltare ONU, după indicii de competitivitate stabiliți de Forumul Economic Mondial și de rapoartele Băncii Mondiale.¹⁸ Eșecul unui stat (sau colapsul unui stat) se va evalua în raport cu aceste dimensiuni deja menționate. Statele fragile sunt acelea care nu reușesc să gestioneze realitățile interne și interesul național, unele sub influențele externe.¹⁹ Pentru Chomsky²⁰, mai există un tip de stat eșuat, statele fărâdelegii sau *rogue states*, statele care se abat de la prevederile internaționale. Și alți teoreticieni folosesc *rogue states* în acest sens. Statele eșuate sunt în special statele incapabile sau lipsite de voința de a-și „proteja cetățenii de violență și poate chiar de distrugere“ și care „se consideră dincolo jurisdicția legilor naționale sau internaționale“ și din această perspectivă s-ar putea trece peste rapoartele favorabile furnizate de organizațiile mai sus menționate. Autorul adună o documentație specifică pentru a descrie și o altă realitate în care modelul democratic absolut, SUA, devine deficitar tocmai în rolul cel mai important (al protecției împotriva violenței) atât pe teritoriul său, cât și în lume. Îndepărtându-se de teoria acceptată, Chomsky consideră că statele eșuate pot avea forme democratice, dar „deficitul democratic“ real de care suferă le privează instituțiile democratice de eficiență. Astfel, autorul interpretează noțiunile deja cunoscute pe care le folosește ca un fel de „oglină a prinților“ pentru democrația exemplară și pentru supraputerea reprezentate de Statele Unite în plan mondial de mai mult de o jumătate de veac; o oglindă umanistă, stângistă și morală.²¹

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ N. Chomsky, *Failed States: An Abuse of Power and and Assault on Democracy*, Henry Holt and Co., 2007.

²¹ Parte a analizei lucrării lui N. Chomsky, *Failed States: An Abuse of Power and and Assault on Democracy*, Henry Holt and Co., 2007; Noam Chomsky, *State eșuate. Un abuz al puterii și un atac asupra democrației*, trad. de Henrieta Anișoara Șerban, Ed. Antet XX Press, 2007, realizat pentru volumul *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2017.

Statele eșuate și statele fărâdelegii sunt adesea și state care nu pot contracara fenomenele teroriste și celulele teroriste care acționează pe teritoriul lor. Statele slabe, alături de celelalte două categorii de state menționate, cad pradă cu ușurință și războiului informațional, fiind cel puțin influențate dacă nu destabilizate de manipulări informaționale întemeiate pe neîncrederea opiniei publice în instituțiile statului.²²

Recent, putem identifica un actor relevant pentru studiul imaginii în relațiile internaționale într-o realitate care se concretizează dincolo de o încărcătură metaforică indiscutabilă, afectând toate tipurile de stat, inclusiv statul democratic și stabil: nesiguranța (un nou spectru care bântuie Europa). Astfel, putem aprecia o dată în plus importanța unui anumit „climat” politic calm, predictibil și „normal” în relațiile internaționale pentru menținerea și dezvoltarea economică și socială a realizărilor democratice, care respinge reacțiile și răspunsurile simpliste la provocările complexe ale lumii contemporane – terorism, Brexit, noua și vechea migrație, schimbări climatice, îmbătrânirea populației europene, nesustenabilitate etc. Din această perspectivă imperativul de a refuza răspunsurile simpliste este firesc să fie susținut atât în planul activității politice concrete, cât și, mai ales, în planul analizelor teoretice aplicate complexităților scenei politice mondiale și, în ceea ce ne privește, europene. Ca o ilustrare a unui astfel de demers teoretic într-un volum coordonat în 2014 de Dan Dungaciu²³ identificăm o analiză nuanțată a provocărilor pe care le resimte integrarea europeană, începând cu heterogenitatea ideilor de europenism, continuând cu defazajele dimensiunilor duale (naționale și unionale) ale instituțiilor europene și până la analiza dificultăților întâmpinate de politicile UE.

În 2016, Ruxandra Iordache și Dan Dungaciu au coordonat volumul *Furtună perfectă în Europa*²⁴ investigând fațetele mul-

²² Vezi și Dan Dungaciu, comunicare, la Conferința „Spațiul public european”, organizată de Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu” al Academiei Române și Facultatea de Științe Politice a Universității Creștine „Dimitrie Cantemir”, București, 29 mai 2017.

²³ Dan Dungaciu, *Europa după 25 de ani*, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2014.

²⁴ Dan Dungaciu, Ruxandra Iordache (coordonatori), *Furtună perfectă în Europa*, București, Editura ISPRI, 2016. Vezi și Henrieta Anișoara Șerban, *Europa*

tiple ale crizelor europene care nu se pot reduce la suma de probleme și consecințe ale acestora care s-ar încadra în rubricile categoriei reprezentate de criza economică. Studiile abordează relațiile complexe dintre parametrii unei reprezentări totale a stării actuale a Uniunii Europene (parametrii reprezentativi pentru *big picture*): absența unui „noi, poporul“ din centrul construcției identitare europene, Brexitul, migrația, terorismul, constituționalismul, aderarea la Uniunea Europeană, federalizarea, criza economică, politicile de extremă dreaptă, xenofobia și populismul. În cadrul acestui *demers* am urmărit să realizăm o analiză calitativă a presei europene *online* pentru a evidenția semnalele de alarmă principale referitoare la furtuna perfectă în Europa: Brexitul, noua migrație și terorismul. În acest sens, demersul nostru de analiză ne-a fost inspirat și de un articol intitulat *Boris Johnson aide: 'EU is like the Titanic and we need to jump off'* semnat de Cynthia Kroet la 25 februarie 2016, în care jurnalista preia comparația făcută de un consultant al primarului londonez Boris Johnson prin care Uniunea Europeană este asemănată cu Titanicul, care „nu și-a schimbat cursul, s-a lovit de necazuri și s-a scufundat“.²⁵ Articolul continuă cu declarația consultantului economic al primarului Johnson pentru „The Daily Telegraph“, cu referire la Brexit: „Avem acum oportunitatea să sărim din barcă și să ne adăpostim, o oportunitate pe care foarte probabil că n-o s-o mai întâlnim“.²⁶ Această poziție, se remarcă în articol, contrastează cu aceea a premierului David Cameron pentru care Brexitul ar fi un „salt în întuneric“ și este în acord cu aceea a politicianului laburist John Lyons pentru care, de asemenea, o ieșire a Marii Britanii din Uniunea Europeană ar fi „o mutare la adăpost“. Acesta consideră și că referendumul din 23 iunie cu privire la păstrarea statului de membru al Uniunii Europene pentru Marea Britanie sau renunțarea la acest statut este o ale-

Titanic: Uniunea Europeană printre semnale de alarmă, în Dan Dungaci, Ruxandra Iordache (coordonatori), *Furtună perfectă în Europa*, București, Editura ISPRI, 2016, pp. 317-353. Versiunea în limba engleză a apărut la Cambridge în 2017.

²⁵ Cynthia Kroet, *Boris Johnson aide: 'EU is like Titanic and we need to jump off'*, publicat la 25 februarie 2016 pe www.politico.eu, accesat la 25 februarie 2016.

²⁶ *Ibidem*.

gere între „o Mare Britanie globală“ și „o Uniune Europeană insulară“, context în care votul pentru ieșirea din UE devine un vot pentru reînțoarcerea la suveranitate a țării.²⁷ Dar Brexitul și tendința spre insularitate nu sunt nici pe departe singurele probleme ale Uniunii. Capitolul întreprinde o analiză de conținut calitativă a presei europene, pe teme politice online, pornind de la ideea că, așa cum arată literatura de specialitate, produsele jurnalistice incluse în aceste publicații reprezintă tipuri particulare de utilizare a limbajului și textului, manifestări ale unor practici socio-culturale, evenimente comunicaționale complexe, care întrupează un context socio-politic, descriind participanții la evenimente și ceea ce au aceștia mai semnificativ, cu indicii despre procesele de producere (precum și de receptare) a mesajelor, indentificând astfel ceea ce este important, relevant și prioritar pentru comunitatea politică țintă. Pentru a identifica tendințele problematice caracteristice pentru acest prezent european brăzdat de temeri s-au investigat portalurile de știri politice europene interesate de problemele unionale.

Analiza calitativă întreprinsă se încadrează într-un demers filosofico-lingvistic pragmatic. Între cei mai importanți analiști contemporani ai presei, Teun A. Van Dijk²⁸ de la Universitatea din Amsterdam, inițiază o analiză a știrilor ca discurs, detașată de influența centrală din științele sociale de a reduce studiul comunicării mediatice la categorii analitice economice, politice, sociale sau psihologice, care reprezintă un temei pentru analiza noastră. Adecvând perspectiva lui Teun van Dijk la analiza calitativă a presei europene *online*, vom adopta perspectiva unei interacțiuni discursive care invită la dialog, ca expresie a unei practici socio-culturale, ca narațiune care menține sau indică, exprimă, legitimează sau potențează structuri de putere, devoalate prin structuri retorice, izolaționiste, xenofobe și populiste, prin care societatea reacționează la semnalele de alarmă care brăzdează orizontul prezentului. „Discursul de presă este un eveniment comunicațional complex care înglobează un context social,

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ Teun A. Van Dijk, *News Analysis Case Studies of International and National News in the Press*, Hillsdale, New Jersey Hove and London Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1988.

prezentând variate procese de producție și recepție, participanții și caracteristicile acestora, precum și procesele [diverse] de producție și receptare a mesajului²⁹. Autorul arată în continuare că factorii și constrângerile care acționează în producția de știri, precum și înțelegerea, memoria și reproducerea informației noi sunt corelabile cu o varietate de proprietăți structurale ale relatărilor de știri, considerate funcții ale proprietăților textuale și contextuale ale procesului de comunicare constituind o zonă de studii interdisciplinare ale discursului – *Textwissenschaft*.

Analiza presei online urmează demersurile tradiționale de analiză, ținând cont de dinamica conținuturilor discursive *online*³⁰. Dinamica paginilor web deosebește publicațiile online de cele de până acum: textele tipărite nu se schimbă, pe când cele online se pot adnota, adecva și schimba și sunt non-liniare, adică deși pot avea un început și un sfârșit fac trimiteri care generează structuri de tipul ramificațiilor de clustere tematice care pun în perspectivă și contextualizează tema discutată într-un mod care face mult mai dificilă selectarea ariei de analizat (*the sample*). Această dificultate face ca analiștii să prefere motoarele de căutare și metodele aleatorii (*random sampling*) de selectare. Există o zonă copleșitoare de ziare europene de limbă engleză prin varietatea și cantitatea publicațiilor, atât în Uniunea Europeană, cât și în afara Uniunii, dar nu vom apela la o selecție automată.³¹ Dat fiind că există și ziare europene *online*, care pot fi considerate ale Uniunii Europene prin interesul pentru problemele UE trans- și supranaționale extrem de relevante și național, vom investiga cele mai importante între ziare generaliste europene online, din perspectiva reflectării problemelor și preocupărilor politice comune: „Politico.eu“ (un ziar de știri online despre Europa, UE și institu-

²⁹ T. van Dijk, *op. cit.*, p. 7.

³⁰ McMillan, S. J., „The microscope and the moving target: The challenge of applying content analysis to the World Wide Web“, *Journalism and Mass Communication Quarterly*, Vol. 77, No. 1, 2000, pp. 80-98.

³¹ Timpurile dificile fac ca interesul pentru „Europa“ să fie extrem de viu. Spre exemplu, considerăm semnificativ în acest sens faptul că există șase publicații albaneze de acest tip: „Agjencia Telegrafike Shqiptare“; „Albanian Daily News“; „Albanian Economy.com“; „Albanian National News Agency“; „Albeu.com“; „Tirana Times“.

țiile europene); „EU Observer – Political Affairs“ (un portal despre știri și informații politice relevant pentru UE) și „Euractiv.com“ (presă electronică dedicată afacerilor politice ale Uniunii Europene) – fiecare dintre acestea în limba engleză, care devine limba internațională predilectă a cunoașterii, analizei, înțelegerii și interacțiunii.

Precizăm că perioada de desfășurare propriu-zisă a cercetării a fost 15 februarie – 15 aprilie 2016, perioadă menită a urmări emergența unor chestiuni problematice prezentate ca „urgente“ și primordiale pe agenda publică, în presa europeană generalistă (care nu este națională) *online*. Dar această perioadă nu exculde o privire de ansamblu asupra ultimelor 6 luni (15 septembrie 2015 – 15 aprilie 2016) care conferă o relevanță sporită analizei dedicate perioadei anunțate. În acest sens, este justificată selecția materialului jurnalistic european imens și reducerea acestuia la portalurile de știri politice cele mai prezente în această tânără agora electronică înfiripată în ultimii 8-10 ani, o agoră specifică vremurilor curente și alegătorilor activi, extrem de ocupați.

Analiza este calitativă și urmărește temele, tendințele și orientările ce discută probleme europene acute, ce sunt de natură să iasă la suprafață tocmai în această agora a presei europene online. O a doua selecție a materialului de analizat se referă la pagina de pornire web care se deschide la fiecare ziar european, considerată corespondentul primei pagini a ziarului clasic, aceea care cuprinde tot ce este de prim-interes pentru public. Analiza va lua în considerare și rubricile de tipul „Cele mai citite articole“, pentru a surprinde exact „pulsul“ momentului. Se vor identifica temele cele mai importante care fac obiectul cercetării și miezul terminologic încărcat ideologic și retoric al acestora, printr-o analiză a narațiunilor celor mai consistente din cadrul imensului material de presă dedicat fiecărei probleme generatoare de titluri pentru prima pagină.

Perioada aleasă spre investigare este cât se poate de dramatică: precede evenimente electorale importante în Europa și Statele Unite, precum și discuțiile tumultuoase privind Brexitul și migrația, fiind marcată și de evenimente teroriste. Această perioadă poate fi considerată mult prea limitată pentru a oferi indicații pentru tendințele importante din UE, dar evenimentele menționate mai sus sunt de natură să „catalizeze“ conturarea

unor astfel de tendințe, context în care vor fi clar definite și analizate semnalele de alarmă care pot face din Uniunea Europeană un nou Titanic. Cercetarea creează astfel un tablou al pericolelor care amenință la modul cel mai serios UE, aflată în imposibilitatea de a livra un conținut semnificativ în baza promisiunilor de prosperitate, democrație și stabilitate pe care le-a girat și le-a situat ca fundament al legitimării acțiunilor sale, idee care completează ipoteza noastră de lucru. Atenția mass media este esențială pentru a susține eforturile politice de unitate, de stabilitate, de securitate și de reformă pentru consolidarea UE, precum și pentru a le întări în soluționarea problemelor comune. Presa europeană subliniază problemele și tendințele europene prin articole și interviuri care identifică cele mai relevante reacții, declarații, comentarii. Vorbim despre o presă de calitate, care tinde să dezvolte analize lucide și profunde și se ridică mult deasupra tendințelor tabloidizante ce par a cuprinde presa la nivel național.

Materialele de presă din cele trei platforme *online* studiate indică aproape „la unison“ și aproape „chirurgical“ aceleași probleme europene și sunt animate de un sentiment european autentic. Dacă ne uităm la diferența specifică între publicuri, cel european și cel național, se evidențiază încă o dată ideea că Uniunea Europeană rămâne un construct elitist, politic. Consumatorii de presă europeană sunt elite – politice, economice, administrative, antreprenoriale, culturale – și acestor elite li se adresează o presă substanțială și analitică.

Între platformele urmărite se evidențiază în acest sens „Politico.eu“, deși „Euractiv.com“ și „Euobserver.com“ prezintă caracteristici similare. În mare, știrile și analizele de presă sunt parte a unui discurs menținerea unui *status quo* democratic și european, despre constituirea identității europene și amenințările la adresa acestora. Conceptualizarea se împletește cu brevilocvența: cuvintele inventate (Brexit și altele), diversele abrevieri (spre exemplu, ISIL pentru gruparea Statul Islamic), formulele cheie (cum ar fi expresia *horror show*) sunt mărci retorice specifice care au rolul de condensa semnificațiile contemporaneității și astfel de a da claritate amenințărilor care asaltează Europa prin îngroșarea „peisajelor“ și printr-o forță sporită a descrierii.

În perioada aleasă pentru studiu s-au evidențiat problema Brexitului, problema migrației și problema terorismului. În afară

de aceste probleme urgente s-au acoperit și subiecte cum ar fi alegerile din SUA și Europa lui 2017 și nesiguranta legată de aceste alegeri; dezamăgirea tineretului francez și mișcările *nuit debout*; slăbiciunea stângii; problemele instituționale UE; criza financiară și Panama Papers; problemele legate de reforma UE, inclusiv necesarele reforme și actualizări în direcția securității UE; problemele integrării; dosarul Turcia; acordul UE-Turcia; acordul UE-Ucraina; dezvoltarea de politici publice în domeniul agriculturii, ecologiei etc.; diverse manifestări de xenofobie, populism și intoleranță, spre exemplu în diversele manifestări ale aversiunii față de homosexualitate, și altele.

UE se afirmă din ce în ce mai mult ca un Leviatan pragmatic, anxios și interesat de ținte economice și securitate, și numai în plan secund ca un campion al democrației, apărător al drepturilor omului. Așa cum spunea un jurnalist „era doar o chestiune de timp până să izbucnească furtuna perfectă”.³²

Imaginile își pierd precizia într-o lume în care deciziile și evenimentele grăbesc pasul, se multiplică, intră și ies din atenția publică fără să lase răgazul analizelor aprofundate și fără urme considerabile în memoria subiectivă sau colectivă, a opiniei publice, o lume a vitezei, interpretată de Paul Virilio³³ ca o sursă a distrugerii în special în contextul progresului tehnologic. Virilio elaborează o perspectivă teoretică ce interpretează aspecte ale operelor lui Morand, Marinetti, și McLuhan și reprezintă o paralelă interesantă cu poziția lui Heidegger față de tehnologie. Redăm destul de exact situația dacă spunem că lumea „stă cu piciorul pe accelerație” iar ca rezultat democrația este distorsionată, civilizați este reformulate, iar societatea devine din ce în ce mai militarizată (vezi și *Patriot Act* în Statele Unite, ca reacție la evenimentele teroriste și contextul terorist internațional de după 11 septembrie 2001) stimulând înființarea unor noi structuri de apărare, bugete crescute pentru securitate, departamente și echipamente de comunicații-informații, tehnologii, construcții, armate și arme, toate acestea concurând cu atenția pentru economie, dezvoltare, drepturile omului și cultură.

³² *Ibidem.*

³³ Paul Virilio, *Speed and Politics: An Essay on Dromology*, New York, Semiotext(e), 1977.

Acesta este contextul în care evoluează imaginea României, un stat care de la înființare a menținut constantă o singură dimensiune de imagine, dimensiunea afirmării și confirmării statului în plan internațional, alături de o serie de realizări medii privind celelalte dimensiuni de imagine incluse în definiția statelor democratice, stabile, sigure (o definiție pe care o vom folosi ca model analitic pentru imaginea de țară) reprezentate de performanțele democratice evaluate de Freedom House, rapoartele privind drepturile omului de la Departamentul de Stat SUA, după indicii percepției anticorupției înregistrați de organizația Transparency International și de Human Development Index, care este parte a Programului de Dezvoltare ONU, după indicii de competitivitate stabiliți de Forumul Economic Mondial și de rapoartele Băncii Mondiale, de dimensiunea care se referă la cultură și este explicată prin turism, anvergura mass media sponsorizate de stat, numărul de corespondenți străini, influența limbii, rezultate sportive de excepție la olimpiadele sportive, dar și cele de la olimpiadele științifice, de la concursurile de invenție etc., prezența think tankurilor în mediul internațional, calitatea universităților, numărul de studenți străini. Situația României în structurile NATO și UE este benefică în sensul acestei prime dimensiuni de imagine, așa cum este și situația geostrategică propriu-zisă, deși desigur celelalte categorii menționate nu compun o imagine peste medie și altele, spre exemplu, accesarea anevoioasă și minimală a fondurilor europene, sau impactul (negativ) asupra imaginii generat de numărul mare de procese câștigate împotriva statului la CEDO pe diverse probleme corelate cu încălcări ale drepturilor omului, transmit semnale alarmante privind statul de drept, domnia legii și democrația în România.

În acord cu modelul analitic stabilit, palierul guvernării influențează de asemenea imaginea unui stat din perspectiva a ceea ce se numește *soft power* prin indicatorul dezvoltării umane (United Nations Human Development Index), indicatorul buneii guvernări (World Bank Good Governance Index), indicatorul libertății politice și personale (Freedom House Index), indicatorul încrederii în guvern (World Economic Forum Trust in Government Index), indicatorul satisfacției vieții. Iată un palier care furnizează, de asemenea, atuuri slabe de imagine în ceea ce privește România. ONG-urile contribuie, totuși, la o imagine de țară realistă, dar încă

departe de o imagine cu adevărat pozitivă a statului român, în special în ceea ce privește capacitatea imperfectă de reacție în protejarea cetățenilor și a drepturilor lor și a bunurilor publice și în ceea ce privește inconstanțele în protejarea interesului național sau în urmarea priorităților naționale.

De asemenea, o contribuție importantă în arhitectura imaginii de țară este aceea a diplomației evaluată prin instituțiile sau programele de ajutorare în străinătate (statistici OECD și ONU), ori numărul de limbi străine vorbite de către președinte, lipsa sau prezența restricțiilor de viză (The Henley Visa Restrictions Index), forța brandului național (Anholt-GFK Nation Brand Index) și numărul misiunilor culturale.³⁴ Între acești parametri de pe urmă se poate stabili o ierarhie în ordine descrescătoare a contribuțiilor benefice la imaginea de țară a României: numărul mare de personalități române sau de origine română recunoscute pe plan mondial, numărul mare de scriitori, artiști, cântăreți, olimpici și inventatori români sau de origine română, diplomația competitivă, numărul relativ mare al misiunilor culturale, forța (relativă) a brandului național (magazinele și restaurantele cu specific românesc, destul de apreciate, apărute în ultima vreme în străinătate), programele de ajutorare în străinătate, numărul mic de lideri vorbitori fluenți de limbi străine, restricțiile de viză. Putem spune că „paradoxul plenitudinii“ nu avantajează imaginea României, dar există în continuare atuuri care se pot constitui într-un fundament de promovare mai sistematică, mai concertată și mai eficientă a României contemporane.

Deși „imaginile vorbesc mai tare decât cuvintele și o fac instantaneu, și cu un efect care durează (mult)“³⁵ banii investiți în campanii auto-publicitare nu se justifică întotdeauna prin rezultate, mai ales atunci când diplomația publică întâlnește publicuri sceptice, asertive, postmoderne, cum a fost cazul campaniei publicitare care arăta în Indonezia musulmani trăind fericiți în SUA, căci simpla vânzare de imagini nu rezolvă mare lucru.³⁶

³⁴ Robert Rotberg, „Failed States Defined“, disponibil la <https://robertrotberg.wordpress.com/2013/02/11/failed-and-weak-states-defined/>, postat la 11 februarie 2013, accesat la 15 martie 2017. Vezi și Jonathan McClory, *op. cit.*

³⁵ J. Melissen, *op. cit.*, p. 7.

³⁶ *Ibidem.*

Așa cum am mai arătat explicând „paradoxul plenitudinii“, credibilitatea aduce după sine și mai multă credibilitate, în timp ce un incident sau o eroare de comunicare care aduce decredibilizare, generând în avalanșă și mai multă decredibilizare.

Lucian Jora evidențiază transformarea domeniului diplomației culturale întemeiată pe propaganda culturală, sub acțiunea mai multor factori. Diplomația culturală este transformată sub influența factorilor și actorilor non-statali ONG-uri, corporații multinaționale, diverse rețele, indivizi care pot influența scena internațională prin avere sau prin noile tehnologii. „Contribuția «cetățenilor diplomați» și a diplomației culturale «de la om la om» poate fi eficient desfășurată prin acțiuni de tipul orașelor înfrățite. Revoluția comunicațională realizată de intervenția noilor actori în «jocul diplomatic» ne face să considerăm diplomația prin intermediul rețelelor foarte diferită de aceea de club, din trecut.“³⁷ Astfel diplomația actuală prezintă o mai mare sofisticare și diversitate. L. Jora prezintă drept ilustrare cazul diplomației culturale europene, care propagă branduri de țară și identități competitive, prin discursurile televizate ale politicianilor, prin produse culturale de succes care variază de la spectacolele de operă, film, expozițiile de pictură barocă, la programele europene de știri cum ar fi Euronews TV, Arte TV, BBC World Service, RFI sau Deutsche Welle), spectacolele culinare sau de modă etc. Aceste observații indică două lucruri: dincolo de globalizare și de criza statelor naționale: pe de o parte, există o europenitate a interesului național și a imaginii naționale, suficient de profundă, care face ca diversitatea europeană să nu aducă deservicii „mesajului European“ și, pe de altă parte, există o omogenitate comunicațională, o conștientizare a europenității, o „disipare“ relevantă prin „asimilarea“ acestui mesaj la nivelul cetățenilor, al companiilor, al rețelelor socio-comunicaționale. Descoperim aici realizările noilor tehnologii care oferă noi resurse și flexibilitate actorilor non-statali tradiționali sau mai noi și consecințele formării unei societăți civile care transcende granițele naționale.³⁸

³⁷ L. Jora, *New Practices and Trends in Cultural Diplomacy*, „Pol. Sc. Int. Rel.“ vol. X, no.1, 2013, pp. 43-52 (45-46).

³⁸ *Ibidem*, pp. 45-46.

Pentru a nuanța analiza teoretică, putem distinge între imagini *asupra* relațiilor internaționale (conceptuale, teoretizante) și imagini *în* relațiile internaționale (create, cultivate, vehiculate). Imaginile asupra relațiilor internaționale sunt realismul, liberalismul, structuralismul economic și școala engleză. În perspectiva realismului în relațiile internaționale, puterea statului și lupta pentru putere între state, eforturile diplomatice sau războaiele pentru păstrarea, respective reconfigurarea ecuației de putere în plan internațional mențin prim-planul problematicii de imagine în relațiile internaționale. În contextul acestui curent Hans J. Morgenthau preciza: „Politica internațională, ca orice politică, este o luptă pentru putere. Oricare ar fi scopurile ultime ale politicii internaționale de securitate, puterea este întotdeauna fie un țel imediat, fie un mijloc în vederea unui scop.”³⁹

Instrumentul acestei lupte pentru putere care explică pentru realiști esența relațiilor internaționale este statul. Dacă mizele sunt suficient de importante statul va prelua frâiele oricărei acțiuni desfășurate de fundații și organisme non-guvernamentale, naționale sau trans-naționale.⁴⁰ Așadar un stat puternic și proiectarea unei imagini a unui stat puternic reprezintă premisa acestui deziderat de impunere a identității statale dorite în plan internațional. Desigur, „metodologic, imaginea unui stat rațional și unificat este cu adevărat numai o asumție și nu o descriere a lumii așa cum este. Realității care îmbrățișează pozitivismul folosesc astfel de asumții⁴¹ pentru a construi teorii și nu pentru a descrie realitatea. Asumțiile nu trebuie considerate în acuratețea lor des-

³⁹ Vezi „Realism: The State and Balance of Power“, disponibil la <http://www.acsu.buffalo.edu/~fczagare/PSC%20346/V&K%20Ch%202.PDF>

Accesat 28 noiembrie 2014, 12, 18 august 2015.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Realismul se bazează pe patru astfel de asumții sau presupuneri: sistemul internațional este anarhic, statul unitar este unitatea analitică în sistemul internațional, statul este un actor rațional și între problemele cu care se confruntă statul securitatea ocupă primul loc. Ca o consecință a preocupării pentru securitate, statul caută și utilizează puterea (capacitate relativă în raport cu alte state), precum și echilibrul puterii între state (*balance of power*). Vezi „Realism: The State and Balance of Power“, disponibil la <http://www.acsu.buffalo.edu/~fczagare/PSC%20346/V&K%20Ch%202.PDF>. Accesat 28 noiembrie 2014, 12, 18 august 2015.

criptivă, ci mai degrabă în termeni de cât de fertile sunt pentru generarea unor idei pătrunzătoare și generalizări valide despre politica internațională. Din acest punct de vedere, asumțiile nu sunt niciodată fie adevărate, fie false, ci sunt mai mult sau mai puțin utile în a-l ajuta pe teoretician să dezvolte propoziții și ipoteze testabile cu privire la relațiile internaționale. Odată dezvoltate ipotezele, acestea sunt testate în lumea reală. O imagine despre statul unificat și rațional este, ca urmare, un punct de pornire pentru analiza de tip realist și nu o concluzie. Acest aspect este adevărat indiferent dacă teoreticianul este un realist clasic care evidențiază impactul istoriei, al dreptului internațional și al acțiunilor întreprinse de către liderii politici sau un realist neostructuralist care crede că baza unei teorii a relațiilor internaționale trebuie să aibă în centrul său o înțelegere a distribuirii capacităților între state (*the distribution of capabilities across states*).⁴² Realismul este un tip de imagine teoretică a relațiilor internaționale. „Ca imagine a politicii, realismul se concentrează asupra puterii și politicilor corelate cu puterea manifestată între state”.⁴³ Realismul nu este singura imagine în relațiile internaționale. Prin teoria alegerilor raționale (*rational choice theory*) acesta prezintă aspecte comune cu imaginea liberală sau instituțională neoliberală în relațiile internaționale. Aceasta se interesează de ameliorarea climatului internațional prin instituirea de norme internaționale liberale și instituții internaționale liberale. Neorealismul⁴⁴, care, spre deosebire de realiști deplasează accentul de la centralitatea analitică a statului la centralitatea relațiilor inter-statale se bazează pe echilibrul internațional al puterii și pe distribuția puterii pentru ameliorarea contextului internațional. Structuralismul economic concepe relațiile internaționale în termeni de costuri și beneficii și se concentrează asupra imperativelor economice în relațiile internaționale statele fiind încurajate de guvernele lor să urmărească interesele economice naționale sau ale clasei conducătoare, de proprietari.⁴⁵ Școala britanică în rela-

⁴² *Ibidem*, p. 41.

⁴³ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁴ Kenneth Waltz, John Mearsheimer sau Christopher Layne și alții.

⁴⁵ Justin Yifu Lin, *New Structural Economics. A Framework for Rethinking Development and Policy*, Washington, D.C., International Bank for Reconstruction and Development, 2012.

țiile internaționale este corelată cu liberalismul și neoliberalismul, cu un filon constructivist modulat de normativism, și este interesată de instituționalism, considerând că există o societate a națiunilor datorată instituțiilor mondiale existente opusă imaginii de anarhie internațională. Perspectiva include pluralismul imaginilor asupra „vieții bune“ și solidaritatea în ceea ce privește cauzele corelate cu drepturile omului și emanciparea.⁴⁶

Richard K. Hermann⁴⁷ arată că prin contrast cu școala care explică reacțiile statelor prin analiza distribuției de putere în sistem și prin investigarea constrângerilor și a avantajelor externe pe care această distribuție le generează pentru fiecare stat, o altă școală de gândire în relațiile internaționale și abordează problema din perspectiva imaginii încercând să explice comportamentul unui stat prin explicarea motivelor și a *percepțiilor* prevalente pentru acel stat. Trebuie precizat că percepțiile sunt considerate în acest gen de analize un anume tip de credințe. A interpreta acțiunile din zona relațiilor internaționale ca „rezultat al credințelor unui actor mai degrabă decât al unui mediu obiectiv extern are importante implicații pentru cercetare. Aceasta sugerează că identificarea credințelor unui actor, inclusiv a credințelor despre alți actori, despre situația din mediul internațional, și despre modul în care funcționează relațiile în sistem sunt necesar a fi substanța unor investigații empirice (Hermann, 1988). În laborator aceasta presupune includerea unor verificări ale manipulărilor. În sfera naturală a relațiilor internaționale sarcina este complicată deoarece presupune deopotrivă identificarea credințelor unor lideri care au motive să nu le arate – și care au de fapt foarte multe motive să manipuleze înțelegerea celorlalți despre ceea ce cred – și deoarece presupune trecerea de la nivelul individual al liderului, care poate avea credințe, la nivelul unui actor colectiv, acordându-i acestuia calități antropomorfe“.⁴⁸

⁴⁶ Vezi, între alții, Barry Buzan, *From international to world society? English school theory and the social structure of globalization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

⁴⁷ Cf. Richard K. Hermann, „Image Theory and Strategic Interaction in International Relations“, text disponibil la <http://www.acsu.buffalo.edu/~fczagare/PSC%20504/Hermann%20Image.pdf> accesat la 10 iulie 2014, 5 noiembrie 2015.

⁴⁸ *Ibidem*.

Pe de altă parte, perspectiva fenomenologică în care s-a dezvoltat în principal filosofia imaginii este dificil de adaptat la teoriile clasice care operează în relațiile internaționale.

În această perspectivă în care în mare imaginile sunt un fel de credințe-percepții sau încredințări cu privire la unele percepții, imaginile sunt fie constructe, fie tipuri ideale sau stereotipuri, fie scheme de gândire, fie termeni de referință, fie „scurtături“ cognitive (factori motivanți ai unui raționament, sau comportament strategic).

Analizând imaginile în calitate de constructe, în relațiile internaționale, precizează Hermann pe baza studiilor lui J. K. Holsti, acestea sunt corelate cu elemente constitutive generate de conceperea identității și rolului diverșilor actori: indivizi, state, alianțe, acțiuni. Constructiviștii continuă această perspectivă, folosind metoda inductivă pentru a preciza „identitățile“ puse în mișcare prin jocul percepțiilor. Robert Axelrod asociază o hartă cognitivă arhitecturii relaționărilor. Investigarea concepțiilor despre rolul elementului național (al națiunii, sau al statului) în plan internațional a generat o teorie a imaginilor naționale, definite ca acele reprezentări naționale importante, transmise altor state sau care sunt asociate națiunii de către celelalte state în sistemul (într-un sistem) internațional (Kenneth Boulding, 1959).⁴⁹ Centrale pentru arhitectura acestor reprezentări sunt anumite caracteristici cruciale ale statelor, descrise prin dimensiunile de ostilitate versus prietenie și putere versus slăbiciune, iar acestea influențează deciziile strategice și studiul credințelor actorilor deopotrivă. Alți autori (Hermann citează lucrările M. Cottam, 1994; R. Cottam, 1977; Hermann, 1985) au considerat, de asemenea, alte dimensiuni, cu relevanță pentru imaginea statelor și pentru deciziile care se iau în domeniul relațiilor externe ale statelor: sofisticarea sau simplitatea, caracterul democratic sau nedemocratic și caracterul avansat sau rudimentar al culturii și reprezentărilor. În 1997, John Owen a realizat conexiunea teoretică dintre percepția unui stat de către celelalte ca ostil sau prietenos și imaginile propagate sau percepute privind cultura aceluia stat (o cultură democratică sau nedemocratică, liberală sau neliberală). Încă din

⁴⁹ *Ibidem.*

1965, Karl Deutsch și Robert Merritt defineau imaginile ca integrare de dimensiuni multiple: „constructe combinatorice“ (*combinatorial constructs*).

Din perspectiva lui Hermann, dimensiunile componente selectate de specialiști ale conceptului de imagine, menționate mai sus, deși selectate arbitrar, nu sunt întâmplătoare. Acestea sunt concepte explicative centrale în realism (puterea relativă și percepția amenințării), în abordările psihologice ale politicii externe, în teoriile motivației cu referire la politica externă (percepția oportunității), care disting între actori imperiali și *status quo*, și între actori ofensivi și actori defensivi, în antropologia și sociologia relațiilor de grup (statutul cultural). Toate aceste dimensiuni sunt relaționale, iar conceptul de imagine, sub aspectul său relațional se relevă ca un concept explicativ adecvat pentru domeniul relațiilor internaționale.

Constructul conceptual, arată Hermann, nu ușurează identificarea imaginilor actorilor, dar facilitează modele (*patterns*) ale realităților din relațiile internaționale. Imaginea liderilor se bazează pe astfel de modele, stereotipurile jucând un rol important, de asemenea. Trei stereotipuri se remarcă a fi deosebit de importante în literatură: „imaginea diabolică a inamicului“, „imaginea virilă proprie“, „imaginea morală proprie“. În stereotipuri se regăsesc modele substanțiale de tipul imaginii despre lume a tipurilor ideale (*ideal-type gestalt*). Simplitatea și ordinea pe care o aduc stereotipurile fac lumea mult mai comprehensibilă, acționând ca „scurtături cognitive comune“ (*common cognitive shortcuts*). „Imaginea inamicului a reprezentat un bine-cunoscut exemplu pentru acest model. Percepția amenințării atunci când este combinată cu o percepție a unor capacități și un status cultural relativ similare au fost, ca tip-ideal, asociate cu stereotipul inamicului diabolic. Acest stereotip a fost caracterizat prin afirmația că inamicul ar avea intenții agresive și diabolice și ar fi călăuzit de o conducere centralizată, de tip monolit, capabilă să supravegheze conspirații complicate. Mai mult, în stereotip, dușmanul este considerat responsiv în relație cu influența agentului care percepe situația și hotărât să facă din acesta o țintă principală. În mod tipic se presupune despre dușman că fructifică oportunitățile ofe-

rite prin slăbiciunea oponentului și că se retrage în fața puterii și hotărârii acestuia.⁵⁰

În contextul stereotipului coloniilor și dependenților, Hermann arată că elementele principale ale stereotipului sunt percepția oportunității (a statului superior) combinată cu percepția superiorității în termeni de capacități și cultură (din perspectiva statului colonie). Colonia apare condusă de lideri moderați și progresivi, dar într-o anumită măsură incompetenți și împiedicați de agitatori, având nevoie astfel de tutelă, într-o societate în care masele sunt considerate apolitice. Imaginea colonistului este aceea a forței care ajută liderul binevoitor să elimine agitatorii și să susțină comunitatea să se orienteze spre direcțiile adecvate de dezvoltare.⁵¹

O altă imagine prezentată de Hermann, relaționată cu precedenta, este cea a degeneratului. Relația simbolică care generează imaginea este a unui agent perceput ca puternic și cu o cultură comparabilă prin raportarea la un agent perceput ca hedonist și lipsit de voință. Decadența degeneratului este în acest context al imaginii asociată și cu prezența corupției. Actorul cu putere superioară se reprezintă ca actor superior din punct de vedere moral, care are rolul de a sprijini degeneratul să se întoarcă la un statut civilizat, justificând astfel specularea oportunităților și eventuala exploatare. Dacă avem o situație în care nu există exploatare, ci câștig reciproc, puterea și cultura celor doi actori fiind comparabile, apare imaginea (stereotipă) a aliatului, perceput ca agent moral, călăuzit de motive altruiste și pline de bunăvoință, de un guvern care se bucură de respect și, în general, de către lideri inteligenți și dotați.⁵²

Putem identifica folosind perspectiva aceasta de analiză și o altă imagine stereotipă, de dată mai recentă: stigmatizatului de tip terorist. Acest agent poate fi individual sau statal și este generat de diferențe de putere și culturale mari, iar imaginea este aceea a unui agent care se situează deasupra cutumelor și tratatelor internaționale, generator de violențe iraționale, care se legitimează moral sau religios, dar într-un mod inacceptabil sau chiar incomprehensibil pentru indivizii și agentul statal internațional aferent,

⁵⁰ *Ibidem.*

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

care suferă violențele, precum și pentru majoritatea celorlalți agenți internaționali.⁵³

Imaginea stereotipă susține o anumită imagine despre lume (gestaltistă) și funcționează ca model mental integrat sau, ca o schemă. Hermann arată că aceste schematizări sunt constructe, dar pot fi învățate. Imaginea și informațiile incomplete sunt completate conform acestor scheme de gândire. Stereotipurile dușmanului, aliatului, degeneratului, barbarului sau colonialului, funcționează după astfel de scheme și când sunt sugerate prin anumite elemente oamenii tind să completeze elementele lipsă, conform schematizării de ansamblu (Alexander, Brewer și Hermann, 1999). Astfel de schematizări cognitive afectează amintirile despre informații și receptarea informației noi. Stereotipul dușmanului funcționează prin modelul „relei credințe inerente“. Elementele care compun stereotipul sunt aprecieri suficient de simple și de vagi pentru a nu fi în pericol să fie contrazise, nici prin interpretări și nici de către datele empirice.⁵⁴

Dușmanul este în acest sens perceput ca un fel de „tigrul de hârtie“, un actor care speculează oportunitățile facile, dar atunci când întâlnește o opoziție mai puternică se arată slab. Orice act care ar putea fi interpretat ca puternic este de fapt considerat voioasă conspirativă, hotărâre datorată relei credințe etc., menținându-se coerența stereotipului. Același aspect (imposibilitatea incoerenței sau contrazicerii stereotipului) se observă și în cazul stereotipului colonialistului – liderii din colonie sunt incapabili să conducă fără sprijin extern, în condițiile în care colonia permite și activitatea agitatorilor care primesc sprijin extern și ordine din afară, orice acțiune mai inteligentă fiind atribuită deciziilor străine sau conspirației, coerența stereotipului fiind păstrată – dar cel mai bine studiat a fost stereotipul dușmanului. Stereotipurile sunt construite prin intermediul unor astfel de scheme care pot să reziste informațiilor contradictorii. Principiul explicativ al conspirației – „mâna ascunsă“ – funcționează și în cazul stereotipului imperialistului, făcând posibilă clarificarea situațiilor în care coloniile arată calități care contrazic ceea ce su-

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

gerează stereotipul privind statutul lor: auto-guvernare, inteligența elitelor, hotărâre etc. Singurul stereotip în care nu intervine principiul explicativ al conspirației este acela al aliatului, unde acțiunile violente care ar pune aliatul într-o lumină proastă sunt explicate prin auto-apărare, acțiuni preventivoare, răspuns la provocări etc.⁵⁵

Deși imaginile stereotipe sunt puse în mișcare de astfel de scheme, perspectivele asupra relațiilor, îmbrățișate de către cei mai mulți oameni nu trebuie reduse în mod simplist la acestea. De fapt Hermann propune un model tridimensional pentru înțelegerea relațiilor, cele trei dimensiuni fiind: interdependența țărilor urmărite, capacitățile/capabilitățile relative ale actorilor, statusul cultural relativ al actorilor. Stereotipurile pot să se asemeneze foarte mult cu ceea ce sociologii numesc tipuri ideale. În funcție de aceste tipuri ideale putem evalua vederile actorilor. În loc să comparăm perspectivele adoptate de oameni cu o presupusă realitate, putem să le comparăm cu stereotipurile bine cunoscute urmărind și echilibrele, sau dezechilibrele, observate între înclinațiile emoționale și cele cognitive. Măsurătorile de acest tip ne spun că nu toți oamenii sunt înclinați spre viziuni stereotipe despre lume, situații și actori politici, dar nu ne arată și de ce se întâmplă acest lucru. Și mai mult ne interesează cum se pot schimba anumite imagini și cum se poate realiza o „inginerie“ a relațiilor politice la nivel internațional.

Jerome D. Frank, Andrei Y. Melville studiază fenomenul de oglindire în crearea de image, prin care percepțiile despre dușman ale părților implicate tind să se manifeste ca oglandiri sau, altfel spus, ca imagini în oglindă.⁵⁶ În acest sens studiile au arătat că părțile își atribuie fiecare aceleași virtuți, în timp ce părții desemnate ca „celălalt“ îi revin aceleași „vicii“. Studiind filmele „Rambo“ (american) și „Misiune solitară“ (sovietic) autorii descoperă că fiecare dintre aceste opere de imagine este construită în termeni de „noi“ și „ei“ – „noi“ suntem de încredere, iubitori

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ Apud Jerome D. Frank, Andrei Y. Melville, „The Image of the Enemy and the Process of Change“, text disponibil la <http://www-ee.stanford.edu/~hellman/Breakthrough/book/chapters/frank.html#Intro> accesat la 20 decembrie 2014, 14 ianuarie 2015.

de pace, onorabili și umaniști, în timp ce „ei“ sunt trădători, beligeranți și cruzi. În opinia noastră, acest mecanism de atribuire are la baza eficienței sale nevoia fundamental umană de eroi, de loialitate, de victoria păcii, obținută cu eforturi, de emoția identificării cu sentimente, acțiuni și valori umaniste. Întorcându-ne la studiile lui J. D. Frank, și A. Y. Melville, acești autori arată că în cazul binomului Germania-Japonia, pe când erau considerați dușmani ai Statelor Unite, în 1942, între primele cinci adjective utilizate pentru descrierea dușmanului erau „beligeranța“, „trădarea“ și „cruzimea“. Sovieticilor li se aplicau aceste epitete numai din 1966, când deja nu mai erau aliați ai Statelor Unite, iar până atunci nici unul dintre apelativele „beligerant“, „trădător“ sau „crud“ nu li se aplica. Exact aceste adjective, aceleași, erau aplicate chinezilor, dar dispăreau din lista aplicată germanilor și japonezilor, în perioada în care erau aliați ai Statelor Unite.⁵⁷

După Hermann, cauzele credințelor și „motorul“ imaginilor sunt subiect central în confruntarea abordărilor materialiste și idealizante în teoria relațiilor internaționale. Modelele birocratice presupun că rolul socio-instituțional va fasona credințele actorilor, iar modelele economice se bazează pe faptul că actorii își vor urmări propriile interese în circumstanțe materialiste. Credințele sunt animate de afinități emoționale corelate cu dorința de a proteja imaginea de sine și stima de sine deopotrivă. Autorul arată că deși nu există mare încredere în posibilitatea de a demonstra în mod empiric, riguros, vreo teorie privind originea imaginilor, se pot investiga funcțiile pe care le servesc imaginile: funcții de tip cognitiv și funcții de tip emoțional.⁵⁸

Dacă specialiștii au dificultăți în a studia originea imaginilor, efortul acestora se concentrează asupra funcțiilor îndeplinite de imagini. Funcția cognitivă pe care o îndeplinesc imaginile stereotip este aceea de simplificare și categorizare, de reducere a entropiei mediului politic și a poziționării personale în și în

⁵⁷ *Gallup Poll: Public Opinion, 1959-1971*, Vol. III, New York, Random House, 1972, p. 2015, apud Apud Jerome D. Frank, Andrei Y. Melville, „The Image of the Enemy and the Process of Change“, text disponibil la <http://www-ee.stanford.edu/~hellman/Breakthrough/book/chapters/frank.html#Intro> accesat la 20 decembrie 2014, 14 ianuarie 2015.

⁵⁸ Vezi Hermann, *op. cit.*

raport cu un astfel de mediu deosebit de complex. Hermann îl citează pe Robert Jervis care a arătat cum scurtăturile (simplificările) cognitive și regulile euristice se pot folosi pentru a arăta anumite modalități partizane de gândire din politica externă. Contribuțiile lui Jarvis au fost continuate de alți cercetători interesați de încărcătura emoțională a stereotipurilor în relație cu simplificările cognitive și asocierea dintre imagini și „motive suspecte”.⁵⁹ Putem susține odată cu Hermann și ipoteza că simplificările cognitive, în general, protejează oamenii de supraîncărcarea informațională (*information overload*) și le facilitează luarea deciziilor.

După Hermann, multe inițiative s-au bazat în relațiile internaționale pe concepții greșite motivate de nevoia unei victorii în politica externă, dar au condus la eșec. Munca lui Jervis se baza pe rezultatele lui Lasswell și a altor creatori de teorii psihodinamice care evidențiau modul în care nevoia de putere genera un mod specific de a percepe și a gândi lucrurile, care putea degenera și în patologii. Ralph K. White corela nevoile de putere și prestigiu cu gândirea stereotipă, pe care o descria ca „gândire în alb și negru”. Lloyd Etheredge continua cercetările lui Lasswell în ceea ce privește modalitățile în care personalitatea afectează percepția în cazul ofițerilor de la Departamentul de Stat SUA. Astfel, el a dezvoltat conceptele de „intuiție proiectivă” și „sindrom bazat pe emoții”. R. Robins și J. Post au abordat în acest sens nevoia de dușmani și patologiiile paranoice și conspiraționale asociate analizând cazurile Pol Pot, Idi Amin, Stalin, Hitler sau cazurile unor teroriști și extremiști. R. Cottam, pe urmele investigației rolului emoțiilor, a dezvoltat o teorie a gândirii motivate, fundamentată pe ideea imaginilor motivate. Astfel, se identifică următoarea corelație: pe măsură ce se intensifică sentimentele de amenințare și oportunitate, crește și înclinația către stereotipuri. Această teorie prezintă și un nucleu împrumutat de la Fritz Heider, arată Hermann, referitor la echilibrul armonios între sentimentele întreținute pentru un actor și atributele acestuia, provenite din reprezentarea cognitivă a acestuia. Dacă un actor sugerează o amenințare atunci reprezentarea acestuia va fi ste-

⁵⁹ *Ibidem*.

reotipă și negativă incluzând atribute care justifică utilizarea forței pentru distrugere împotriva-i, fără „inhibiții morale”.⁶⁰

Cu alte cuvinte, reprezentarea cognitivă este influențată de afecte. Dar de multe ori studiile au arătat că acest echilibru este limitat și că reprezentările cognitive pot include atribute contradictorii. Spre exemplu, imaginea dușmanului include atât credința că dușmanul este puternic și periculos, cât și credința că acesta este numai aparent puternic (*paper tiger*) și găunos (*hollow*). Imaginea Uniunii Sovietice în timpul Războiului Rece era suficient de amenințătoare pentru a stimula cursa înarmărilor și, în același timp, prezenta Uniunea ca pe ceva ce va ajunge curând la „lada de gunoi a istoriei”. Această contradicție este însă necesară pentru ca imaginea să poarte în sine și promisiunea succesului dacă se demonstrează suficientă hotărâre și curajul necesar. La fel se petrec lucrurile și în cazul imaginii degeneratului și al colonialului când se valorifică oportunitatea de a profita de pe urma exploataării unui alt actor, justificată prin altruismul tutelării unui actor decadent.⁶¹

Teoria echilibrului presupune că astfel de echilibrări și justificări sunt inconștiente, dar sunt stereotipuri, care au nevoie de conștientizarea și asumarea justificărilor incluse în acea imagine, cum este cazul soldaților care se conving pe ei înșiși că există justificări solide pentru a ucide sau al liderului unei comunități care are și mai mult succes dacă este convis că a fi urmat de ceilalți este spre bine comunității. Astfel de convingeri se înlanțuie într-o imagine pozitivă în fața comunității și pot avea ca rezultat mobilizarea maselor. Hermann îl citează pe Hans Morgenthau care arăta că rolul ideologiei poate fi înțeles ca pavăză pentru propria imagine în fața realităților politicii. R. Jarvis se referea la stresul luării deciziilor ca generator de consistență irațională, la rândul său, sursă a unei imagini în care nimic nu este necesar să fie sacrificat. În loc să analizeze ce politică este sugerată de considerentele materiale, morale, economice, politice etc. cele mai apreciate, adesea liderii aleg o politică și apoi ajung să creadă că toate considerentele indică acea politică, pentru a rămâne în cea mai bună lumină morală posibilă. Conform studiilor lui Hermann și

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibidem.*

R. Cottam, de la lider la lider, înclinația spre stereotipie poate indica fie percepția unei amenințări, fie percepția unei oportunități, iar liderii în cauză sunt defensivi, respectiv ofensivi. Dacă avem de-a face cu o înclinație spre raționalizarea conștientă post-hoc a faptelor, atunci liderul respectiv tinde spre mobilizarea maselor.

Hermann îl citează pe Philip Converse care observă că poate exista o falie între atitudinea exprimată și comportament. Cu toate acestea studiul imageriilor⁶² poate explica alegerile individuale arăta Keith Shimko: în timpul administrației Reagan el dovedea că pe măsură ce o persoană era mai aproape de stereotipul complet al Uniunii Sovietice ca dușman, cu atât acea persoană era mai ostilă controlului armelor. Mai recent, în 1994, Martha Cottam⁶³, studiind corelația dintre imagine și politici publice de securitate în relația SUA America Latină, a evidențiat relația dintre imagini stereotipe și alegeri strategice, descoperind că imaginea dependentului era asociată cu politicile intervenționiste, iar imaginea dușmanului cu limitarea pericolului și folosirea forței. Autoarea a demonstrat în studiile sale că în istoria intervenției SUA în plan internațional, nu numai condițiile politice și geostrategice au declanșat intervențiile, ci existența unor imaginerii prevalente. Astfel, SUA a intervenit în Guatemala în 1954, sau în Cuba, în 1960, dar nu și în Bolivia, în 1952. Nu doar datele și evenimentele politice au fost determinante, ci și jocurile de imagine care au reușit să conducă în unele cazuri la asocierea unor imagini prevalente cu un comportament specific. Hermann și Fisherkeller au identificat cinci scenarii strategice corelate cu cinci imagini stereotipe: imaginea dușmanului cu scenariul de limitarea puterii politice acelei țări fără a intra în război cu aceasta, imaginea aliatului cu scenariul de cooperare instituțională, imaginea degeneratului cu un scenariu revizionist, imaginea imperialistului cu scenariul fortăreței independente și imaginea colonialului cu scenariul intervenționist.

⁶² Aici, *imagerie*, cu pluralul *imagerii*, se referă la un grup de imagini care descriu din diferite perspective sau sub diferite aspecte același referent – vezi imageria visului – sau care îndeplinesc aceeași funcție – să spunem funcția de descriere retorică (artistică sau bombastică).

⁶³ Martha Cottam, *Images and Intervention. US Policies in Latin America*, Pittsburg, Univ. of Pittsburg Press, 1994.

În contextul politicilor publice de securitate, experimentele efectuate de Hermann și asociații în 1997 au dovedit corelația dintre nivelul emoțional înalt, stereotipuri și politici publice de securitate gen scenariu. Excitarea afectivă negativă a fost asociată în special cu imageriile dușmanului și barbarului. R. Cottam și M. Cottam (2001) identifică un număr de emoții care se asociază cu imagini gen tip-ideal, astfel: furia, invidia și frica sunt asociate cu imaginea dușmanului, iar dezgustul, disprețul și furia cu imaginea degeneratului. Imaginile imperiale se asociază cu frica și respectul, în timp ce imaginile colonialului se corelează cu mila, disprețul și dezgustul.⁶⁴ Interesul pentru corelațiile imaginilor cu emoțiile nu este strict psihologic, ci are relevanță în relațiile internaționale deoarece susțin corelațiile imaginilor cu alegerile strategice. Factorii care afectează formarea de imagini și funcționarea acestora, influențează și alegerile în materie de politici de securitate și procesul interacțiunii în relațiile externe. Hermann explică faptul că atunci când imaginile sunt afectate și de altceva decât simpla realitate obiectivă externă, modelele de acțiune strategică devin mai complexe decât cele care ar presupune comunicare perfectă și învățare rațională eficientă. Imaginile care sunt alimentate de emoții și joacă un rol de echilibrare se pot menține sau schimba fără vreo corelație cu schimbările înregistrate de situația obiectivă și pot influența diferit persoane diferite. Analiza interacțiunilor ia în considerare aceste aspecte în modelele de interacțiune strategică bazate pe imagine, extrem de relevante în relațiile internaționale. Aceste modele de interacțiune au între scopurile lor să identifice care acțiuni ar putea transmite mai multă hotărâre, mai multă forță și în acest sens, credibilitate și bună reputație. Mulți factori, dar și multe evenimente și acțiuni pot deveni chestiuni de imagine, care nu sunt numai asociate logic cu o strategie, ci sunt și de natură să îmbunătățească sau să mențină buna imagine a unei țări sau a unui lider. Hermann îl citează pe Mercer, care a dovedit că în studiul corelației dintre imagine și reputație trebuie să ținem cont de influența imaginilor preexistente. Acestea pot să schimbe semnificația unor evenimente sau să le atașeze noi semnificații. În stu-

⁶⁴ Vezi Hermann, *op. cit.*

diile lui Jervis (1994) evenimente care într-o anumită perspectivă sunt pozitive în termeni geostrategici, într-o altă perspectivă apar periculoase. Mai mult, în logica interacțiunii simbolice, evenimente aparent lipsite de importanță pot căpăta o importanță simbolică.⁶⁵

Un alt mecanism simbolic evidențiat de Hermann este coincidența dintre motivele care conduc la simplificarea stereotipă și cele care orientează căutarea de informație într-un anumit mediu, astfel încât să se selecteze informația care reafirmă credințele stereotipe. Un aspect negativ de imagine poate aduce după sine un altul, ca într-un efect de domino: eșecul SUA în Vietnam poate fi interpretat ca slăbiciune sau lipsă de hotărâre în apărarea aliaților din Orientul Mijlociu și Europa de Vest. Totuși, studiile arată că o imagine odată formată este dificil de schimbat, în special prin raționamente logice, dar poate escalada. Imaginea inamicului generează acțiuni din partea celor etichetați drept inamici ce pot conduce la escaladarea imaginii. Pentru a contracara acest efect Charles Osgood a propus în 1962 strategia reducerii graduale reciproce a tensiunii (abreviată GRIT) construită pe ideea că acțiunile ostile ale inamicilor sunt motivate de frica față de „noi“. Acțiunile anti-escaladare întreprinse la periferie vor genera mai întâi suspiciune și abia după mai multe acțiuni vor conduce la reciprocitate. Strategia GRIT poate fi urmată într-o manieră mai strictă sau mai laxă. Cercetările lui Robert Axelrod arată că o formă de strategie GRIT a constat în reacția administrației Bush la „noua gândire“ a lui Gorbaciov prin explorarea și exploatarea conflictelor regionale periferice în locul zonei armelor strategice nucleare. Hermann spune că Războiul Rece a arătat că acțiunile repetate în direcții ce contrazic imaginea pre-existentă, chiar dacă inițial sunt privite ca exerciții de PR, prin repetare conduc la schimbări de imagine, chiar dacă limitate și nu neapărat pozitive – cum ar fi schimbarea de imagine a dușmanului în imaginea degeneratului. Dacă interesele o cer se vor întreprinde acțiuni pentru a schimba imaginea degeneratului la loc în imaginea dușmanului. Așadar, o altă lecție a Războiului Rece, arată Hermann, este conexiunea dintre interese și imagerie,

⁶⁵ *Ibidem.*

care trece de la imagerie, prin strategii și politici de securitate, la interese de autoritate personală, de popularitate politică, de politici de securitate, de partid politic, birocratice, de carieră etc. De aceea pentru schimbarea imaginilor la nivelul interacțiunii actorilor politici colectivi, care este diferită de interacțiunea indivizilor, este necesar să se „adreseze alinierea intereselor politice și posibile coaliții domestice”.⁶⁶

Schimbarea imaginii, explică Hermann, în special într-un mod pozitiv, implică necesitatea eliminării ancorelor emoționale și motivaționale ale imaginii prin alterarea distribuției intereselor în ceea ce privește liderii din comunitate, nu doar să contrazică așteptările și să realizeze un climat de deschidere și raționalitate. Sunt necesare și strategii angajate să creeze noi interese personale printre liderii care relaționează cu ceilalți lideri, ai grupurilor străine. Aprecierea relațiilor în termeni de tipuri ideale ne conduce în direcția unor evaluări pe dimensiunea interdependenței scopurilor, a abilităților relative și a statusului cultural relativ, creând imagini despre lume *gestalt*-uri care nu elimină perceperea celorlalți în termeni schematici și stereotipali. Sentimentele se armonizează cu construcțiile cognitive, iar imaginile influențează alegerile în materie de politici de securitate, receptarea și interpretarea informației noi, precum și interacțiunea dintre actori.⁶⁷ Pentru Hermann, importanța teoriei imaginii indică subiecte importante pentru cercetările aprofundate: relația colonial-imperial, utilitatea funcțională a stereotipurilor, originile emoționale și motivaționale ale imageriilor, relația dintre emoții și comportament, rolul imaginii în relațiile etnice și rasiale, relația dintre imagerie și identitate socială.⁶⁸

Imagina emblematică a relațiilor internaționale este războiul – sau, după cum spunea George Orwell, „războiul perpetuu pentru pacea eternă” –, cu umbra sa întunecată, conflictul. În lucrarea *Man, the State and War*, Kenneth Waltz identifică trei mari tipuri de imagini în relațiile internaționale, seclectate după criteriul valorii reprezentate de pace și aspirațiilor induse de aceasta în direcția posibilității de a elimina nefericirea umană:

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibidem.*

1. prima imagine a relațiilor internaționale – este situată înăuntrul omului și se referă la natura și comportamentul omului; 2. a doua imagine a relațiilor internaționale – se referă la structura internă a statelor, adică organizarea internă a statelor; 3. a treia imagine a relațiilor internaționale – reprezintă sistemul de state, multitudinea, anarhia sistemului internațional.⁶⁹ Varietatea cauzelor războiului este năucitoare spune K. Waltz și de aceea aceste imagini, de fapt, dimensiuni de conceptualizare, sunt menite să aducă un plus de claritate în viața relațiilor internaționale. Prima localizare pentru „cauzele importante ale războiului este natura umană“⁷⁰, care generează coportamentul uman. Egoismul uman generează război. În acest sens, analiza teoretică realizată de Waltz corelează viziunea kantiană, cu aceea a lui Spinoza și Rousseau. Războiul poate fi eliminat numai prin alterarea tuturor celor trei imagini centrale în relațiile internaționale. Relaționările statelor suverane în lume se explică prin tendința acestora de a se opune presiunilor anarhice exercitate de sistemul mondial, idee transpusă de autor în sintagma „echilibrul puterii“ sau *balance of power*. Stephen Walt a teoretizat ca răspuns la perspectiva lui Waltz „echilibrul amenințării“ (*balance of threat*): „În primul rând, statele formează alianțe pentru a aduce un echilibru în fața amenințărilor, mai degrabă decât să fraternizeze cu amenințările. Amenințările, în schimb, au diferite surse. În al doilea rând, ideologia este o bază mai slabă pentru formarea alianțelor și mișcărilor ideologice care se luptă cu autoritatea centrală mai sigur vor produce conflict și nu cooperare. În al treilea rând, instrumente precum „mita“ și infiltrarea sunt de asemenea determinanți slabi pentru alianțe; acestea fac alianțele existente mai solide, dar arareori le creează, în absența intereselor comune.“⁷¹

⁶⁹ Kenneth N. Waltz, *Man, the State and War. A Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 2001. Autorul este cunoscut ca neorealist, adică în calitate de teoretician care explică relațiile umane prin anarhia care apare în planul internațional, opusă ordinii care guvernează planul statal, și nu prin natura umană a guvernanților, politicienilor și diplomaților ori prin politicile guvernelor naționale.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁷¹ Stephen Walt, *Alliance Formation and the Balance of World Power*, „International Security“, Vol. 9, nr. 4, 1985, pp. 3-43 (33).

Waltz arată: „Dacă violența dintre state este cauzată de răutățile omului, să ai ca scop reforma internă a statelor nu va aduce prea mari beneficii. Și dacă violența dintre state este produsul anarhiei internaționale să urmărești convertirea indivizilor va aduce puține beneficii. Prognoza unuia se confundă cu prescripția altuia. Dacă validitatea imaginilor însele poate fi asigurată, atunci relația critică a prescripției și imaginii se rezumă la verificarea validității prescripțiilor. Există, totuși, un factor care complică lucrurile în mod suplimentar. O anumită combinație a celor trei imagini, mai degrabă decât doar una singură, poate fi necesară pentru o înțelegere cu acuratețe a relațiilor internaționale.⁷²

Kenneth Waltz arată că „mediul politic internațional are mult de-a face cu modalitatea în care se comportă statele“⁷³; avem de-a face însă cu o anarhie internațională care transformă interdependența statelor din avantaj într-un dezavantaj ce funcționează mai degrabă în favoarea războiului.

Forța naționalismului coagulează statele moderne, prin loialitatea resimțită de oameni, în spiritul cetățeniei și ca reacție secundară produsă de conflictele internaționale. Această loialitate determină cetățenii și să participe la război atunci când forța împrejurărilor o cere. Dezideratul de supraviețuire a statului se suprapune peste dezideratul apărării cetățenilor săi, situație în care coalițiile pot fi considerate avantajoase. Concluzia analizei celei de-a treia imagini a relațiilor internaționale ar fi aceea că guvernul global ar putea fi un remediu pentru războiul mondial, numai că, după cum observă K. Waltz, este de neatins în practică.

Dar de ce nu o imagine a unei federații ONU? De ce nu o imagine a unei anarhii bazate pe fraternitate, „suroritate“ și ecologism? De ce nu o imagine a unei lumi federative globală, post-liberală și feminisată? Rousseau considera că, deopotrivă, și statele și indivizii acționează pentru interesele lor particulare în detrimentul intereselor generale sau al celor de grup. Ca urmare, anarhia poate conduce la armonie numai atunci când fiecare stat se manifestă rațional și există un climat de încredere în care se poate prognoza că fiecare dintre celelalte state acționează în mod

⁷² *Ibidem*, p. 14.

⁷³ *Ibidem*, p. 123.

rațional, de asemenea. În acest sens, nu este în interesul nimănui să îngăduie actele iraționale ale celorlalți, căci se creează un climat în care orice tentativă de a acționa rațional în afara unui climat de acest fel este periculoasă și aduce dezavantaje.⁷⁴ Formarea unei federații a statelor europene era considerată plină de beneficii atât în problema păcii, în probleme de securitate, cât și în probleme de bunăstare. Totuși, obstacolul principal era, în viziunea lui Rousseau, datorat egoismului îngust al regilor și miniștrilor, al acelor care țin în mâini destinele Europei.

M. J. Balogun, în *Hegemony and Sovereign Equality. The Interest Contiguity Theory in International Relations* arată în mod similar cu K. Waltz că analiza relațiilor internaționale presupune a trei paliere de investigație a coexistenței statelor puternice cu statele slabe, generând o nouă teorie, „teoria intereselor contigue“: „Primul este interesul individului în probleme care îl privesc doar pe el și pe nimeni altcineva. Al doilea tip, dincolo de interesul personal, este interesul statului de a acționa pentru și în favoarea unei societăți a indivizilor. Cea de-a treia categorie de interese include interesele comunității internaționale și sau al statelor suverane rivale.“⁷⁵ Aceste interese produc imaginile realității internaționale într-un caleidoscop al fațetelor hegemoniei internaționale și al rezistenței la hegemonie, în instantanee relativ persistente.

Organizarea internă a statelor nu împiedică războaiele. Pe bună dreptate, Waltz arată că nu există vreo prescripție pentru un *pattern* statal, un model de stat care să garanteze pacea. Dacă statele „rele“ stârnesc războiul, „statele bune“ nu sunt neapărat și pacifiste. Natura umană este în mod paradoxal atât izvor al binelui, în multiple forme, cât și al răului, în forme multiple. Waltz spune că aceeași natură umană care joacă un rol în stârnirea războiului, nu poate explica în sine și războiul și pacea.

Realitatea îl contrazice pe Kenneth Waltz. Poate că vorbim despre o singură natură umană, dar există oameni și oameni, unii binecuvântați făcători de pace, oricum toți manifestându-se rele-

⁷⁴ *Ibidem*, p. 169.

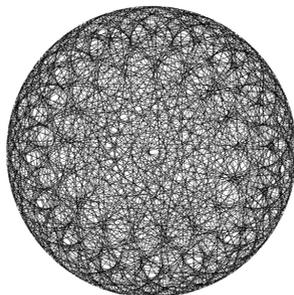
⁷⁵ M. J. Balogun, *Hegemony and Sovereign Equality. The Interest Contiguity Theory in International Relations*, Newmarket, Ontario, Springer, 2011, „Prefață“, p. v.

vant numai în contextul unei societăți deschise. În plus, pragmatic vorbind, egoismul celor mai mulți oameni nu ajunge să îi afecteze pe cei din jur în aceeași măsură în care îi afectează deciziile proaste ale guvernanților și faptele rele comise de semenii devianți. Un astfel de obstacol avem în calea păcii eterne, aceasta este imaginea cea mai întunecată. Chiar dacă astăzi regii s-au mai împuținat, guvernanții lipsiți de responsivitate și responsabilitate și tentați de interese personale, manifestă o lipsă de viziune și un egoism comparabil celui la care se referă Rousseau.

Putem visa la o societate a statelor? Această imagine este mai degrabă „utopică“. Societatea Națiunilor a lăsat moștenirea Organizației Națiunilor Unite care lucrează împotriva anarhiei mondiale, în direcția echilibrării hegemoniei marilor puteri, pentru interesele legitime ale statelor (mici) și pentru cauze umane relevante la nivel mondial privind drepturile femeilor și copiilor, precum și eliminarea discriminării împotriva femeilor și copiilor. Transferul caracteristicilor umane la nivelul superior al instituțiilor create de oameni este dificil. Socialitatea indivizilor umani este o realitate. Grupul, comunitatea, societatea și națiunea sunt unități de supraviețuire. Umanitatea însă, a rămas difuză, teoretică, scindată în plan practic, prinsă în caracteristicile umane individuale, și, pe de altă parte, captivă în realitățile decalajelor dramatice, fără a căpăta valențe instituționale mondiale. Existența ONU nu a înregistrat pârghii reale de putere și coerciție. ONU, laborator de politici publice internaționale benefice, reprezintă instituționalizarea unor idealuri mondiale, ceea ce nu a transformat ONU într-un guvern mondial.

Teoriile recente despre imagine în relațiile internaționale au în centrul lor relațiile dintre state și mai ales percepția acestor relații. Percepția strategiilor, a scopurilor, a statutului relativ, percepția puterii relative, a culturii relative, precum și a amenințării conduce la asocierea unor imagini anumitor relații dintre state. Studiile specifice identifică anumite componente ale imaginilor centrale relațiilor internaționale – dușmanul, aliatul, colonialul – și corelațiile apărute între aceste fragmente constitutive de imagine. De asemenea, studiile dovedesc că imaginea influențează receptarea și procesarea informației noi, iar strategiile de politică externă sunt influențate atât de aspectele cognitive, cât și de

aspectele emoționale ale imaginii. Imaginile se dovedesc a fi în domeniul relațiilor internaționale scheme unificate, sau modele mentale, care funcționează ca stereotipurile, conducând la completarea (de regulă, tendențioasă sau interesată) a informației lipsă și la interpretarea (de asemenea, fie tendențioasă, fie interesată, fie ambele) a informațiilor noi. Dar chiar și în această formă de scheme mentale și stereotipii, imaginile păstrează și în relațiile internaționale marile elemente principiale, sau marile nuclee ale unor valori, sau marile mituri ale umanității (al unității, al vârstei de aur, al salvatorului, al progresului etc.), fie și în forme pervertite.



IV. 1. Reprezentări actuale ale democrației Majorități tiranice, majorități tăcute, republicanism, liberalism, ironism, refuz al cruzimii, pluralism radical și aventură freak show

Cum privim democrația? Este cel mai rău regim politic, numai că este singurul acceptabil, incluzând un minim optim de principialitate și prin aceasta o apropiere decisiv favorabilă de forma ideală, fiind flexibil, singurul care acceptă reformări și îmbunătățiri pe diverse planuri, iar altul mai bun omenirea nu a proiectat încă.¹ Filosofia politică reține imaginea democrației ca regim refuzat sau nerecomandat, încă din scrierile lui Platon² și Aristotel³. De la Hobbes⁴ avem imaginea democrației ca suveranitate a poporului, dar și suveranului adormit (Richard Tuck⁵) în numele

¹ Literatura vastă dedicată democrației ne-ar putea conduce la un volum aparte. În acest capitol ne propunem să evidențiem o suită de conceptualizări interesante prin reliefaarea unor imagini care compun caracterul caleidoscopic al democrației din perspectiva anumitor teoretizări contemporane și a experienței actuale.

² Platon, *Republica*, București, Editura Antet, 2005 (written around 380 B.C.E.).

³ Aristotel, *Politica*, București, Univers Enciclopedic Gold, 2015 (written in 350 B.C.E.).

⁴ Th. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, ed. Michael Oakeshott, intr. de Richard S. Peters, New York, Simon and Schuster, 2008 (1651).

⁵ Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

căruia guvernează Leviatanul. De la John Locke⁶ avem imaginea liberală cea mai generoasă asupra democrației prin ideea drepturilor omului, a egalității în drepturi, a legalității, a toleranței și a posibilității de a schimba un guvern sau guvernant nedrept. Tocqueville⁷ ne propune imaginea majorităților tiranice ca pericol principal pentru democrație. Jean Baudrillard⁸ evidențiază imaginea majorităților tăcute, un punct terminus al socialului, o zonă neagră de absorbție pentru orice cauză și pentru orice deziderat socio-politic, oferind în fapt, o imagine destul de precisă a *apatiei* în creștere din democrațiile occidentale (europene, dar și americane), apatie periculoasă pentru civism, pentru spiritul democratic moderat și în calitate de catalizator pentru mișcările de extremă dreaptă, pe de o parte și pentru fundamentalism, pe de alta.

Democrațiile actuale sunt animate încă printr-o diversitate de manifestări civice, unele dintre acestea susținând cauze care privesc spre viitor, între care putem menționa ecologia, pădurea, (pădurea amazoniană), viitorul planetei, încălzirea globală și *deep ecology*, deșertificarea, sustenabilitatea socio-economică, sărăcia și foametea din unele părți ale globului, criza dezvoltărilor urbane, impactul dispariției albinelor, impactul organismelor modificate genetic, creșterea demografică amenințătoare, avortul, în relație cu problema demografică, cu cerințele și principiile etice și religioase, precum și cu căsătoriile gay și potențialele adopții în noile tipuri de familii, desigur în corelație cu o serie de situații concrete, spre exemplu problema copiilor abandonati și în corelație cu particularitățile problematice prezentate de situația copiilor aflați în grija statului (vezi cazurile din Norvegia, dar și din România), în legătură cu îmbătrânirea populației Europene, cu (vechile și) noile migrații, cu imperativul european *lifelong learning*, considerând calitatea vieții, calitatea vieții

⁶ John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, translated by Silviu Culea, București, Editura Nemira, 1999 (1689).

⁷ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by Eduardo Nolla and translated from the French by James T. Schleifer, Indianapolis, Liberty Fund, 2010 (1835).

⁸ Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or The End of the Social*, Introduction by Sylvère Lotringer, Hedi El Kholti and Chris Kraus, translated by John Johnston, Paul Patton and Stuart Kendall, New York, Semiotext(e)/Foreign Agents, 2007 (1978).

vârstei a treia etc. Și ce e mai ofertant pentru jocul politic decât viitorul? Poate doar trecutul acela al vârstei de aur, deși nu avem chiar o convingere, despre forța aceluși trecut mitic în comparație cu seducția viitorului de aur, a viitorului amenințat sau a viitorului pur și simplu. Democrația a însemnat și liberalism și republicanism, fiind în mare parte spațiu propice și garant relativ stabil pentru realizarea unei panoplii de libertăți și îndreptățiri cetățenești – de la identificarea și imortalizarea lor în documente, la legitimitatea lor constituțională și la cronică manifestărilor lor reale și apoi la efortul de recuperare/reparare a acestora după fiecare încălcare (toate situate în sfera publică, care este emina-mente o sferă a vizibilului și a mișcării, sub reprezentări, manifestări și forme extrem de diverse, de la narațiuni, la acțiuni, discursuri, producții artistice, celebrări, alte ritualuri și „filme“ –, democrația însemnând deopotrivă îndatoririle cetățenești și asumarea responsabilității și responsabilizării civice, presupunând adop-tarea „religiei civile“ reprezentate de Constituție și un civism al virtuților cetățenești, precum și al participării politice, incluzând desigur vigilența împotriva corupției și abuzurilor. Totodată, ac-centul pus în democrațiile contemporane pe proliferarea codu-rilor etice, pe celebrarea alterității și pe incluziune, pe de o parte, dar și pe transparență și comunicare, pe de alta, le apropie de imaginea extazului comunicării despre care vorbea Baudrillard, un extaz în care excesul de comunicare are rolul unui blocaj, iar unele dintre strategiile transparenței (de tipul spectacolelor Big Brother sau Schimb de mame) descriind democrația contem-porană prin imaginea unui *show of freaks*, care devine treptat din ce în ce mai adecvată.

Pentru conturarea unei *big picture*, a unei imagini mai com-plete și mai actuale privind starea curentă a democrației, ima-ginea fiind aici o situare a teoretizărilor și interpretărilor actuale, în plus față de imaginile teoriilor clasice, extrem de cunoscute, asupra cărora nu vom mai insista, există o imagine a democratizării democrației susținută de postmarxiștii Ernesto Laclau și Chantal Mouffe, racordată la fundamentele teoriei critice de care ne vom ocupa. În această familie interpretativă, Slavoj Žižek in-vestighează corelația dintre *democrație*, *revoluție* și *reformă*. Teoria elaborată în *Ideologie, obiect sublim* nu face mari diferențieri între ideologii și între tipurile de totalitarism (ceea ce poate

fi problematic), deoarece definiția ideologiei este interesată în principal de mecanismul acesta de prindere a semnificațiilor flotanți în arhitectura simbolică a fanteziilor, conducând la reproducerea puterii. De asemenea, problematică este ușurința cu care se identifică fundamentalismele: „Avem, spre exemplu, fundamentalismul feminist (în cadrul căruia nu se poate concepe eliberarea mondială fără emanciparea femeilor și abolirea sexismului); fundamentalismul democratic (democrația este valoarea fundamentală a civilizației occidentale; toate celelalte lupte – economică, feministă, a minorităților și așa mai departe – sunt simple aplicații ulterioare ale principiului democratic egalitarist); fundamentalismul ecologic (blocajul ecologic este privit ca problema fundamentală a omenirii); și – de ce nu? – fundamentalismul psihoanalitic, de asemenea, așa cum a fost acesta articulat în lucrarea lui Marcuse, *Eros și civilizație* (cheia către eliberare stă în schimbarea structurii represive libidinale).“⁹

Analiza democrației propusă în această operă abordează antagonismul interior democrației, acela care îi conferă semnificația și valoarea. „O logică similară funcționează în cazul democrației: ea este – pentru a folosi fraza mult-uzată a lui Churchill – cel mai rău dintre sistemele posibile; singura problemă fiind aici că nici un alt regim nu este mai bun decât democrația. Adică democrația este vizată întotdeauna de posibilitatea corupției, a fi supusă guvernării mediocrității crase, singura problemă fiind că fiecare încercare de a evita acest risc inerent și de a restaura democrația «reală» aduce cu necesitate exact opusul – se termină cu abolirea democrației înseși. Pentru Zizek, primul postmarxist nu a fost nimeni altul decât Hegel însuși care interpretează antagonismul societății civile și imposibilitatea depășirii acestuia fără a cădea în terorism totalitar și numai după aceea ar putea statul să limiteze efectele dezastruoase.“¹⁰

Din perspectiva socialului întemeiat pe antagonism (Laclau și Mouffe), autorul arată că nici democrația radicală nu poate reuși

⁹ S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, Londra, Verso, 1989, p. xxvii. Interpretarea urmărește analiza realizată acestei lucrări în *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, Gabriela Tănăsescu și Cristian-Ion Popa (coordonatori), București, Ed. ISPRI, 2016, pp. 15-34.

¹⁰ *Ibidem*, p. xxviii.

să fie chiar radicală, fiind în schimb realistă tocmai fiindcă ia în considerare propriul antagonism intern. Zizek arată: „Aici putem vedea cum ajungem la cealaltă extremă a punctului de vedere tradițional marxist: în marxismul tradițional soluția revoluției globale este condiția soluționării efective a tuturor problemelor particulare, în timp ce fiecare soluție provizorie reușită la o problemă particulară implică realizarea unui blocaj radical global, imposibilitatea; adică conștientizarea unui antagonism fundamental. Teza pe care o dezvolt în *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe* este aceea că cel mai consistent model pentru conștientizarea antagonismului este oferită de dialectica hegeliană: departe de a fi povestea depășirii treptate a antagonismului, dialectica este pentru Hegel înregistrarea sistematică a eșecului tuturor acestor tentative – «cunoașterea absolută» denotă o poziție subiectivă care în final acceptă «contradicția» ca pe o condiție internă a fiecărei identități.”¹¹

Cu alte cuvinte, democrația nu este ceva ce se poate obține în timp, odată cu maturizarea forțelor democratice, printr-un fel de progres sau datorită dezvoltării democratice a legislației, instituțiilor, obiceiurilor etc., ci numai datorită acțiunilor și eforturilor care includ contradicțiile aflate în inima identității democratice. Spre exemplu, deși ramura revoluționară a social-democrației nu este în mod necesar indicată ca un exemplu pentru ceea ce ar reprezenta democrația îmbunătățită din zilele noastre, Zizek consideră că reproșul istoric făcut revoluționarilor social-democrați că sunt prea pripiți, prea nerăbdători a fost contrazis de Rosa Luxemburg care a arătat că niciodată nu este momentul potrivit pentru preluarea puterii și faptul că actele revoluționare sunt mereu premature.

Preluarea prematură a puterii îi trădează pe revizioniști care se opun preluării puterii în sine și doresc „o revoluție fără revoluție“, așa cum spunea Robespierre. Reformistul (Bernstein) este obsesiv și amână totul atent să acționeze la timpul potrivit, în timp ce revoluționarul (Luxemburg) este isteric și se repede să acționeze și să schimbe totul, criticând poziția agentului obsesiv. O revoluție are succes mai degrabă datorită grabei revoluționare, decât să reușească așa, ca o repetiție, ceea ce-l face pe Zizek să

¹¹ *Ibidem*, p. xxix.

se ocupe mai atent de ideile hegeliene privind repetarea istoriei datorită sancțiunilor revoluției, odată ce sistemul politic este reînnoit. Un alt aspect este acela că adevărul necesității istorice izvorăște și din confuzie (recunoașterea sa greșită), care joacă rolul unei instanțe „productive“. Revoluția este interpretată aici ca reprezentare simbolică „a unei traume contingente, ca intruziune a unei anumite forme a Realului ne-simbolizat; numai prin repetiție acest eveniment poate să fie recunoscut în necesitatea sa simbolică – își găsește astfel locul în rețeaua simbolică; este realizat în ordinea simbolică.¹² „Recunoașterea greșită este un caz de *non-percipi*, ceea ce este o condiție pentru *esse-percipi*. Și din aceste motive de recunoaștere greșită zboară numai noaptea bufnița Minervei, atunci când epoca s-a sfârșit și lucrurile sunt așezate și gata pentru interpretare.“¹³ Oricum, încercând să interpretăm democrația în timpurile prezente, „ne confruntăm și cu lupta între interpretarea neo-conservatoare a democrației și aceea social-democrată, centrată pe înțelegerea principalului universal ideologic – libertatea.¹⁴ Libertatea este astăzi miza luptei dintre neo-conservatorism și social democrație: „neo-conservatorii încearcă să demonstreze faptul că democrația egalitară, realizată în statul bunăstării, conduce cu necesitate spre noi forme de servitute, către dependența individului de stat (ce devine totalitar, în sensul importanței crescute a acestuia în toate domeniile), în timp ce social-democrații subliniază faptul că libertatea individuală trebuie întemeiată, pentru a putea avea vreo valoare, pe o viață socială democratică, pe egalitatea de oportunități economice și așa mai departe.“¹⁵ Putem observa faptul că tendința de a interpreta în mod lax și cu mare ușurință statul totalitar este o caracteristică a perspectivei interpretative a ideologiei la Zizek, generată de ideea ideologiei ca rezultat al acțiunii totalizatoare a aceluși agent discursiv rigid, *rigid designator*, care este *point of capiton*. La Zizek, libertatea devine *point de capiton* pentru conceptul contemporan de democrație, care este un universal ideologic ce structurează într-un ansamblu arhitectonic fix toate celelalte

¹² *Ibidem*, pp. 64-5.

¹³ *Ibidem*, p. 65.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 96.

elemente ideologice. Acest aspect nu trebuie să ne conducă la iluzia esențialistă că democrația ar putea fi cuprinsă ca set *permanent aranjat* de elemente caracteristice.

Abordarea anti-esențialistă (susținută de Laclau și Mouffe) „ne obligă să ajungem la concluzia că este imposibil să definim vreo esență de acest fel, vreun cluster de proprietăți pozitive care să rămână aceleași în «toate lumile posibile» – ori în toate situațiile contrare”.¹⁶

Ar trebui să înțelegem că este imposibil să definim democrația? Apelul lui Zizek la Laclau și Mouffe indică, dimpotrivă, că este posibil să conturăm o definiție: „În ultimă instanță, singurul mod de a defini «democrația» este să spunem că aceasta conține momentele politice și organizațiile politice care se legitimează și se recomandă pe ele însele ca «democratice»; singura modalitate de a defini «marxismul» este să spunem că termenul desemnează toate mișcările și teoriile care se legitimează referindu-se la Marx, și așa mai departe.”¹⁷ Varietatea de tentative de a captura caracteristica sau caracteristicile cele mai relevante ale democrației aduc teoreticienii în preajma noțiunii capcană de democrație „adevărată”, dar toate felurile de democrație adevărată se exclud și se critică. Tentativele definatorii includ „o abordare pozițională-relațională a identității democratice, o relație de opoziție către orice este considerat «ne-democratic», un semnificant stigmatizant situat sub «splendoarea» aceluși *point de capiton*”¹⁸ care coagulează viziunea ideologică într-o țesătură, sau, mai bine, într-o arhitectură simbolică (libertatea, partidul, țara, Dumnezeu etc.), și „acesta este mecanismul prin care se etichetează toate celelalte tentative definatorii ca inexacte sau greșite. «Comunismul» înseamnă (pentru comunist) progresul înspre democrație și libertate, chiar dacă – la nivel faptic, descriptiv – regimul politic legitimat drept «comunist» produce fenomene extrem de represive și tiranice.”¹⁹

Democrația este un regim politic condus de „suveranul Real imposibil”, care este guvernarea de către popor, fiindcă suvera-

¹⁶ *Ibidem*, p. 100.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 121.

¹⁹ *Ibidem*.

nitatea este situată în popor și generată de popor; numai că poporul nu *poate* să se autoconducă, fiindcă nu există ca unitate realizată într-un singur reprezentant sau într-un reprezentant unitar. Ca urmare, avem în democrație „o ordine sociopolitică în care poporul nu există“. După cum am mai precizat, Žizek îl citează pe Claude Lefort evidențiind următoarea idee importantă: „Din acest motiv caracteristica fundamentală a ordinii democratice este aceea că locul puterii este, ca necesitate structurală, un loc liber (neocupat).“²⁰ O altă parte a definiției democrației este disoluția relațiilor socio-simbolice datorată unui element irațional, „eruperea Realului“ reprezentată de alegeri, și inclusă în profunzimile „fibrei socio-simbolice democratice“, dar datorată și Actului politic care „atinge Realul“ și schimbă datele socio-politicii. Este tocmai imperfecțiunea democrației ceea ce scoate la iveală democrația. „Este adevărat că democrația scoate la iveală posibilități pentru tot felul de manipulări, corupție, pentru o conducere demagogică, și altele, dar imediat ce eliminăm posibilitatea acestor deformări, ceea ce se pierde este chiar democrația – iată un exemplu frumos pentru Universalul hegelian care se poate realiza numai în forme impure, deformate, corupte; iar dacă vrem să înlăturăm aceste deformări și să cuprindem Universalul în puritatea sa intactă, obținem exact opusul.“²¹

Paradoxul democratic identificat de Chantal Mouffe²² pune în relație pentru prima dată elemente definitorii centrale pentru democrație și tensiunea dintre semnificația social-democrată a democrației ca suveranitate a poporului și semnificația liberală, care plasează accentul pe piața liberă și pe drepturile omului, într-o perspectivă postmarxistă, numită de specialiști și teoria discursivă.

Concepția autoarei despre *paradoxul democratic* se caracterizează prin explicitarea conținutului acestei sintagme conceptual-centrală, dar și prin alte concepte importante cum sunt „ago-

²⁰ *Ibidem*, p. 165.

²¹ *Ibidem*, p. 166.

²² Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londra, Verso, 2000, cf. Henrieta Anișoara Șerban, *Paradoxul democrației (Chantal Mouffe)*, capitol în Gabriela Tănăsescu și Cristian-Ion Popa (coordonatori), *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Editura ISPRI, 2016, pp. 631-652.

nism“, pluralism radical și totodată prin „pluralismul limitat (tocmai de multitudinea interpretărilor)“.

Teoria democratică propusă de Chantal Mouffe este foarte aproape de practică: este urgent să insuflăm semnificație democrației, prin agonism, atât în plan teoretic, cât și în plan practic. În același timp, în această teorie, filonul post-marxist își produce efectele prin colaborarea și prin dialogul inițiat cu teoriile interpretative ale realității în democrația autentică pe care o concepe autoarea, semnificată multiplu de către reprezentanții pluralismului agonist (reprezentanți cu legitimitate democratică egală) și astfel, instaurată și reinstaurată prin intermediul semnificațiilor agoniste, ce corespund pluralismului agonist și rezultă din manifestările acestui pluralism. Constatând că semnificațiile democratice sunt sărăcite prin hegemonia „dogmei“ liberale, pluralismul agonist devine sursa salvatoare de viabilitate democratică.

Discuția teoretică din jurul *paradoxului democratic* conturează portretul unei democrații contemporane bazată pe pluralism, într-o asemenea măsură, încât este o manifestare a participării politice intensificate, extrem de apropiată de ceea ce presupune participarea politică în democrația directă (deși nu este neapărat democrație directă) și este caracterizată prin consensul amendat și limitat de diferențe și de multitudinea interpretărilor, atât de exacerbate, încât reprezintă o dinamizare fără precedent a vieții democratice și o manifestare a „revoluției permanente“ marxiste. Spre deosebire de marxism, prin proiectele și confruntările politice nu se distruge neapărat elementul vechi în favoarea celui nou, ci se deschid proiecte și opțiuni noi care pot fi considerate, cel puțin în mod potențial, expresii mai autentice ale democrației și ale superiorității regimului democratic față de alte regimuri politice, prin oportunitățile pe care le au actorii politici de a confrunța inechitățile și opresiunea, precum și de a manifesta rezistență față de relațiile de putere și de subordonare. Unul dintre citatele introductive deschizătoare de perspectivă asupra demersului teoretic folosite de Chantal Mouffe redă ideea lui Charles Baudelaire despre „neînțelegerea universală la care toată lumea se asociază“, idee ce se potrivește cu aceea referitoare la hegemonia de tip dogmatic a neo-liberalismului, pe care o incriminează autoarea, în a cărei viziune neo-liberalismul tinde să înlocuiască orice altă opțiune. Autoarea selectează ca moto și două

versuri ale poetului spaniol Antonio Machado – „Călătorule, nu e niciun drum/Drumul se face mergând“ – și astfel subliniază ideea democrației-proces, sau a democrației „călătorie“. Aceste două idei, considerate împreună cu ramificațiile lor, reprezintă un punct de pornire pentru descrierea paradoxului democratic.

Chantal Mouffe își precizează perspectiva în raport cu aceea a lui William Connolly, care identifică un paradox al diferenței în democrație (legat de o subminare a categoriei legitimizează „noi, poporul“ prin proliferarea diferențelor), apropiat de paradoxul democratic. Chiar dacă terminologic nu este identic, Chantal Mouffe consideră și acest paradox relevant, mai ales că autoarea apreciază identificarea paradoxurilor ca mai necesară pentru pluralismul democratic decât încercarea de ameliorare sau transcendere a acestora prin apelul la raționalitate sau prin cel la comunitate.²³

În practica politică, autoarea observă că se pot identifica diversele consecințe ale hegemoniei neoliberalismului care se răsfrâng cel puțin asupra posibilității instituțiilor democratice de a-și mai atinge scopul – de a asigura puterea poporului, fie sub forma suveranității, fie sub forma garantării și „materializării“ drepturilor omului, fie sub o altă formă. Climatul politic democratic actual este generat de „dogma neoliberală“ care se compune din imperativul inviolabilității drepturilor de proprietate, precum și din elogiul virtuților (considerate incontestabile) ale pieței libere și inoportunitatea sau chiar absurditatea de a interfera cu piața în orice fel. Această „dogmă neoliberală“ reprezintă noul „bun simț“ al raportării la societatea democratică și tinde să înlocuiască epuizeze semnificația democrației moderne. Un simptom al aspectului menționat este măsura în care este afectată stânga în democrațiile liberale, observată în migrarea social-democrației către centru și dificultățile pe care le întâmpină în menținerea propriei identități, în propunerea unor proiecte viabile etc. În acest sens Chantal Mouffe interpretează „a treia cale“ – îmbrățișată sub acest nume de Blair, iar sub numele de *neue Mitte* de către Schröder, ambele considerate înrudite cu strategia lui Clinton pe probleme interne – ca pe o capitulare a stângii în fața neoliberalismului, spre deosebire de reprezentanții social-democrației care o consideră o situație dincolo de reperatele poli-

²³ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londra, Verso, 2000, p. 16.

tice constituite de dreapta și de stânga, într-un consens de centru, în politici adaptate noii societăți informaționale și în combaterea forțelor politice conservatoare.²⁴

Democrația, după Chantal Mouffe, nu este un termen suficient de precis, teoreticienii și practicienii apelând deopotrivă la termeni secundari, ajutători, care să captureze ideea principală, precum și centrul de interes al semnificării democrației și al valențelor concrete ale democrației și realităților sale cu care fiecare semnificație se găsește în strictă corelație. În acest sens, democrația poate fi democrație modernă, democrație reprezentativă, democrație parlamentară, democrație pluralistă, democrație constituțională sau democrație liberală, tendința fiind ca ultimul termen să se substituie tuturor celorlalți sau să îi subordoneze pe toți ceilalți²⁵. Observând că pentru cei mai mulți diferența dintre democrația de astăzi și cea antică constă în complexitatea sporită a societăților contemporane și imposibilitatea practicării formelor directe ale guvernării democratice, ci doar a reprezentativității democratice, autoarea atrage atenția asupra unei alte caracteristici relevante, derivată din concepția lui Claude Lefort. Aceasta constă în dubla transformare, a conceptului și a realității democratice, pe plan simbolic, (o transformare) concretizată prin „dispariția reperelor certitudinii”.²⁶ În această perspectivă, societatea democratică modernă este o societate în care guvernează indeterminarea, fie sub raportul puterii politice, fie sub raportul legii, fie sub raportul experienței cunoașterii. Democrația poate fi concepută (interpretată sau „semnificată”) ca o realitate revoluționară, propune Chantal Mouffe, pornind de la faptul că puterea, prezentă în cele trei modalități de manifestare socială menționate mai sus, nu mai este întrupată în persoana unui monarh (prinț, rege sau împărat) și nu mai este legitimată prin legătura cu autoritatea transcendentă, devenind astfel „un loc gol”, loc ce poate fi ocupat de oricare dintre proiectele relevante aduse în atenție prin agonism și pluralism.²⁷ Linia interpretativă a acestui studiu evidențiază modificările radicale de perspectivă și

²⁴ *Ibidem*, p. xi.

²⁵ *Ibidem*, p. 1.

²⁶ *Ibidem*, p. 2.

²⁷ *Ibidem*.

de semnificație care „reinstituie“ diferit atât socialul, cât și puterea politică și care generează un cadru simbolic nou în care nu sunt posibile decât legitimările slabe și garanțiile slabe. Prin urmare, autoarea reliefează această „indeterminare radicală“ care îngăduie și un altfel de consens decât „la centru“, permițând realizarea alternativelor și a diversității de proiecte (democratice radicale) și chiar o rezistență în fața relațiilor de putere și de subordonare generatoare de inegalități și inechități.

O altă distincție necesară, consideră Chantal Mouffe, este aceea dintre democrație ca formă de guvernare bazată pe suveranitatea poporului și acest cadru simbolic nou în care democrația este exercitată. Specificul acestui cadru simbolic este unul liberal, iar modernitatea propriu-zisă a democrației este generată de manifestarea principiului democratic al suveranității populare în contextul simbolic informat sau „construit“ de discursul liberal, de insistența asupra valorii individului, asupra libertății individului și asupra drepturilor omului, valori centrale ale tradiției liberale, precum și ale viziunii moderne asupra lumii. Pe de altă parte, valorile care stau în centrul tradiției democratice sunt egalitatea și suveranitatea populară. Nici separația dintre biserică și stat, nici cea dintre sfera publică și sfera privată și nici ideea de stat de drept (*Rechtsstaat*) nu sunt parte a valorilor tradiționale democratice, aparținând în primul rând celor vehiculate de discursul liberal și de politica liberală și ajungând să fie valorizate în democrație printr-un „import“ produs prin „infiltrarea“ culturii politice de factură liberală în cultura politică democratică. Chantal Mouffe definește democrația modernă după cum urmează: „Este astfel crucial să înțelegem că odată cu democrația modernă avem de-a face cu o nouă formă politică de societate al cărei specific decurge din corelația dintre două tradiții diferite. Pe de o parte avem tradiția liberală constituită de domnia legii, apărarea drepturilor omului și respectul față de libertatea individuală, iar pe de alta tradiția democratică ale cărei mari idei sunt egalitatea, identitatea dintre guvernanți și guvernați, și suveranitatea populară“²⁸. Corelația dintre aceste două tradiții distincte este posibilă și o vedem realizată în diverse forme în democrațiile cu tradiție, dar nu este și necesară, fiind numai o co-

²⁸ *Ibidem*, p. 3.

relare contingentă și istorică. Prin această corelare, după cum evidențiază Chantal Mouffe, cu o referire la C. MacPherson²⁹, liberalismul a fost democratizat și democrația a fost liberalizată. „Să nu uităm că deși tindem astăzi să luăm de bună corelația dintre liberalism și democrație, uniunea acestora, a fost departe de a fi un proces lin, fiind rezultatul unor lupte acerbe“³⁰.

Conștientizarea logicilor diferite care acționează în democrația liberală conduce la ideea că ceea ce identificăm drept conținut democratic la un moment dat reprezintă stadiul necesar și suficient pentru a „developa“ anumite limite impuse, precum și anumite oportunități oferite de coincidența celor două logici principale (social-democrată și liberală). Din acest motiv regimul liberal care este și democratic este adecvat ca situație a „luptelor“ pentru exprimare politică, afirmare politică și revendicare politică a unor oportunități, discriminări etc., între actori diferiți și pentru cauze diferite, „lupte“ ce au ajuns să se constituie, „ca o forță a dezvoltărilor politice istorice“.³¹ Desigur că această combinație de logici diferite (sau „gramatici“ wittgensteiniene diferite implicate într-o relație tensionată, cum sunt aceea a democrației și cea a liberalismului) a impus limite specifice în efortul de realizare a obiectivelor (conștientizate atât de liberali cât și de democrați) și, în consecință, aceasta a determinat de ambele părți un efort de interpretare a regulilor în maniere cât mai adecvate pentru interesele lor. Tocmai acesta este sensul în care Chantal Mouffe apreciază ideea lui F. A. Hayek, interpretând în sensul teoriei sale pluraliste și agoniste a democrației faptul că „democrația [este] în mod esențial un mijloc, un dispozitiv utilitarist pentru protejarea păcii interne și a libertății individuale“³². În consecință, pentru liberali, democrația este utilă numai dacă nu pune în pericol instituțiile liberale, dar este de înlăturat dacă o face. Teoriile de până acum susțin că oamenii decid în mod rațional că nu pot acționa împotriva drepturilor și libertăților, iar dacă o fac, decizia lor nu poate fi acceptată ca decizie legitimă.

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

Pentru Mouffe, plasarea sursei legitimității nu în drepturi și rațiune, ci în voința populară, arată importanța acordată formelor directe de democrație, evaluând mai puțin instituțiile liberale sau chiar considerându-le „libertăți burgheze formale”³³. Totuși, democrația nu mai poate fi concepută azi în afara dimensiunilor liberale, adică în afara statului de drept, a instituțiilor și a apărării drepturilor omului, iar aceste dimensiuni sunt astăzi parte din „norma hegemonică” a discuțiilor despre democrație, în timp ce tocmai elementul definitoriu reprezentat de suveranitatea populară pare să fie perimat. În aceste condiții, desigur, putem discuta despre un „deficit democratic”, din moment ce ideea suveranității populare care joacă un rol crucial în imaginarul democratic (pentru Mouffe, producătoare de gramatici wittgensteiniene guvernante pentru semnificațiile democratice multiple contradictorii și instauratoare de realități complexe) și generează legitimitatea democrației liberale nu este implicată („întrupată”) în realitățile democratice, în discursul democratic, în instituții și politică la fel de mult ca ideile liberale despre statul de drept și apărarea drepturilor individuale.

Un alt aspect de considerat aici este, din perspectiva modernă, „o anumită precaritate a ideii desemnate prin termenul *democratic*”, generată de critica sau chiar respingerea raționalismului, universalismului și esențialismului: „Din diverse perspective o varietate de gânditori au criticat ideile de natură umană universală, de canon rațional universal prin care natura umană poate fi cunoscută ca posibilitate a unui adevăr universal necondiționat. O asemenea critică a universalismului și raționalismului Iluminismului – desemnată uneori drept «postmodernă» – a fost prezentată de către unii autori, cum ar fi Jürgen Habermas, ca amenințare la adresa proiectului democratic modern. Aceștia consideră că legătura existentă între idealul democratic al Iluminismului și perspectiva raționalistă și universalistă a acestuia este de o asemenea natură încât dacă respingem elementul de pe urmă [Iluminismul], atunci punem în pericol primul element [democrația]”³⁴.

Chantal Mouffe abordează așadar pentru teoria sa democratică o perspectivă antiesențialistă, antiraționalistă și antiuniversalistă, singura considerată adecvată pentru a putea formula

³³ *Ibidem*, pp. 3-4.

³⁴ *Ibidem*, p. 17.

politici care să răspundă cerințelor multiple adresate unei democrații actuale și autentice, într-o lume multipolară, ca joc de interese și ca joc al relațiilor de putere intra- și trans-statale. Accentul este plasat pe legătura dintre pluralism și democrația modernă înțeleasă în termenii filosofiei politice clasice ca regim politic. *Democrația liberală nu este pentru Chantal Mouffe un tip de capitalism democratic, ci o formă simbolică politică, între multe altele, o modalitate aparte de ordonare a relațiilor sociale, o organizare politică a coexistențelor umane, posibilă tocmai prin articularea celor două tipuri de tradiții și de logici (democratică și liberală)*. Saltul extrem de important care s-a realizat de la democrația antică la cea modernă a constat în schimbarea naturii democrației (și nu a dimensiunii acesteia), iar pluralismul este exact trăsătura ce determină specificul democrației moderne. Ceea ce interesează democrația modernă în această teorie democratică radicală este „acomodarea“ pluralismului, adică recunoașterea și satisfacerea cerințelor potențial conflictuale pe care pluralismul le avansează și nu realizarea a ceea ce presupunea ideea de viață bună, centrală pentru democrația antică.

O altă nuanță importantă pentru înțelegerea teoriei construite de Chantal Mouffe, exprimă faptul că dincolo de renunțarea antiesențialistă la ideea de societate democratică omogenă și unanimă, teoria aceasta evidențiază faptul că în democrația modernă și contemporană nu se face referire doar la pluralitatea faptică de opinii, perspective și concepții asupra binelui în societatea liberală, așa cum apare pluralismul la John Rawls, ci *este vorba (și) despre pluralismul de la nivelul simbolic, care este chiar mai necesar*³⁵. *La acest nivel simbolic se petrece o legitimize a conflictului și a divizării, a agonismului și a lipsei de consens („la centru“) din plan socio-politic, legitimize fundamentală pentru perspectiva postmarxistă*. De aici decurge o legitimitate dublă, deopotrivă pentru libertatea individuală și pentru egalitatea libertății pentru toți, necesară pluralismului agonist. Se stabilește astfel un nivel conceptual antiesențialist la care pluralismul devine principiu axiologic³⁶. Apreciat astfel, pluralismul are rolul de a evidenția și confrunța o serie de relații de subordo-

³⁵ *Ibidem*, p. 19.

³⁶ *Ibidem*.

nare, dar nu reprezintă o valorizare a *tuturor* diferențelor și, ca atare, nu este un pluralism *total*, deși este un pluralism agonist și radical.

Un pluralism total distruge țesătura societății (acel „noi“ esențial democrației), în timp ce pluralismul agonist combate hegemonia relațiilor de subordonare. Teoria democratică propusă în lucrare este însoțită (sau dublată intim) de proiectul unei politici democratice radicale ce respinge pluralismul total deoarece susține că, în interesul confruntării relațiilor de subordonare, al eliminării sau cel puțin al ameliorării acestora, soluția poate consta numai într-o orientare a pluralismului prin demersul politic de a „pozitivare“ a diferențele (de a le face concrete, aparente, evidente) și prin exprimarea diferențelor și prin acționarea în baza acestor diferențe, clarificând în spațiul public faptul că unele diferențe nu ar trebui să existe, dar există totuși, iar alte diferențe, care ar fi bine să existe, nu există. Acest pluralism reprezintă o soluție pentru menținerea conținutului democratic autentic. Avem astfel o reprezentare a unei direcții principale pentru un proiect democratic radical. Dacă abordăm acest pluralism cu o perspectivă oarbă la aspectele politice (de fapt, aspectele caracteristice ale politicului) nu înțelegem necesitatea construirii unui „noi“ democratic dar nu totalizator, „o identitate colectivă a identităților de grup sau minoritare“³⁷ și nici nu recunoaștem (în sensul de apreciere legitimoare) un „noi“ democratic în identitățile antagonice parțiale, caracteristice pentru pluralismul limitat, central pentru concepția lui Chantal Mouffe. Deși reprezintă identități parțiale, de grup sau minoritare, acest „noi“ care e parte a poporului și nu poporul – căci nici un astfel de agent (individual, minoritar sau grup social) nu va putea ridica pretenția de totalitate, sau altfel spus pretenția că reprezintă toată societatea – aduce „la lumină“ structura relațiilor de putere și implicit relațiile de subordonare care persistă, prin acțiunea politică, prin revendicări și discurs (vezi și *Hegemony and Socialist Strategy*). Aspectul menționat este cu atât mai relevant cu cât putem observa că „anumite drepturi individuale sunt întemeiate în democrație pe subordonarea sau excluderea altora“.³⁸ Acest „noi“ par-

³⁷ *Ibidem*, p. 20.

³⁸ *Ibidem*.

țial, dar semnificativ, este singurul în măsură să reprezinte temeiul pentru acțiunea politică democratică radicală, dând substanță pluralismului.

O altă teză prin care Mouffe susține arhitectura teoretică democratică, postmarxistă, pluralistă, anti-esențialistă și radicală este *imposibilitatea de a ieși din zona puterii*. Ceea ce se poate și este deopotrivă necesar să se realizeze este ca agentul acțiunii politice, acel „noi“ definit anterior, să lupte pentru a evidenția relațiile de putere și relațiile de subordonare, pentru a afirma necesitatea de a le transforma și apoi, pentru a le transforma propriu-zis. Caracterul modern și pluralist al democrației nu conduce la „absența antagonismelor și a violenței, ci la fundamentarea unui set de instituții [funcționale – n. ns.] prin care acestea [antagonismele și violența – n. ns.] pot fi limitate și contestate“.³⁹

„Consensul rațional universal“, dimpotrivă, maschează relațiile de putere, cu varietățile lor, antagonismele și totodată relațiile de subordonare și, ca urmare, reprezintă mai degrabă o amenințare la adresa democrației decât un temei sau o realizare substanțială a acesteia. În această accepție se poate refuza politica într-o oarecare măsură, spre exemplu prin abordarea unor forme netradiționale sau novatoare ale acțiunii politice, sau a unor lupte politice relocalizate în discursivitatea politică, dar nu puterea și politicul, care se camuflează și se reproduc fără a putea fi eludate definitiv⁴⁰.

Pentru o mai bună încadrare a teoriei pe care o elaborează, Chantal Mouffe reamintește că democrația a beneficiat în modernitate de pe urma ideii moderne liberale a neutralității sau a stabilirii unui *modus vivendi* ori a unui *modus procedendi* (Schumpeter), sau a ideii de echivalență între toate concepțiile diferite (care se pot susține din punct de vedere logic, din punct de vedere rațional și rezonabil, adică prin argumente inteligibile cu potențial de a convinge, și din punct de vedere legal) privind *viața bună* prezentă în discursul liberal.⁴¹ Acesta reprezintă un fundament al democrației procedurale, neutră față de valori particulare, în toate deciziile publice, dar susținută de un consens moral (John

³⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

Rawls, Charles Larmore) cu privire la fundamentele politicii, la instituțiile principale și la principiile fundamentale.⁴² Această versiune contemporană a liberalismului rawlsian bazat pe ideea modernă a neutralității liberale, devenită clasică în zilele noastre, se deosebește de concepțiile comprehensive ale lui Mill sau Kant.⁴³ „Este o accepțiune asupra liberalismului care este compatibil cu pluralismul factual, cu existența dezacordului moral și religios și trebuie distins de vederile liberale comprehensive ale lui Kant și Mill. Dat fiind această neutralitate cu referire la viziunile conflictuale despre viața bună, aceștia consideră că liberalismul poate oferi principiile politice care trebuie acceptate în pofida tuturor diferențelor.”⁴⁴ La Rawls pluralismul este *rezonabil* deoarece reprezintă confruntarea unor doctrine *rezonabile* diferite, care provin firesc din exercițiul rațiunii și sunt „omologate” în această rezonabilitate de urmarea principiilor liberalismului.⁴⁵ Pentru Chantal Mouffe însă, rezonabilitatea constituie un temei slab al legitimării filonului liberal în democrație, temeiul mai convingător al acțiunilor democratice radicale reprezentative ale *pluralismului* fiind cel moral și favorabil confruntărilor și eventualei contestări a unuia sau mai multor acțiuni politice antagonice, după cum ajung unul sau altul dintre acei „noi” parțiali la încredințarea că o altă acțiune este de contestat. Moralitatea democratică izvorăște din contestare, aici este nucleul legitimității democratice radicale și aici este și nuanța ideii de limitare a pluralismului în moralitatea potențialei contestări reciproce. Astfel, pluralismul limitat de contestările celorlalți actori politici ajunge să îndeplinească un rol constitutiv al politicului, care, în sensul folosit de Mouffe, este absent la J. Rawls. De fapt, rolul constitutiv al politicului la J. Rawls fiind îndeplinit de Rațiune (rațiune și rezonabilitate) și de consensul constituțional realizat de dreptate ca echitate (*justice as fairness*), nu reprezintă o întemeiere suficientă în această perspectivă antiesențialistă și antiraționalistă. Poziția clasică a lui Rawls – pentru care „[D]reptatea este cea mai importantă virtute a instituțiilor

⁴² *Ibidem*, p. 23.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 24.

sociale, în același fel cum adevărul este cea dintâi virtute a sistemelor de gândire⁴⁶ – nu poate fi decât problematică din perspectiva antiesențialistă prezentă la Chantal Mouffe. Pentru autoare cea mai importantă virtute a instituțiilor sociale este arbitrajul *între* și soluționarea acceptabilă a revendicărilor actorilor politici diverși, legitimate de o „developare discursivă“ în spațiul public a consecințelor inechitabile generate de relațiile de putere și de relațiile de subordonare.

Consensul constituțional pe care se bazează concepția lui Rawls este interpretat de Chantal Mouffe ca fiind suficient de vag pentru a crea mai multă insecuritate și ostilitate în sfera publică decât ar putea crea vreodată un *modus vivendi*⁴⁷. Autoarea consideră că în concepția rawlsiană a societății bine ordonate orice confruntare de pe poziții adversariale ar fi expediată drept irațională sau nerezonabilă, iar acțiunea politică de tip contestatar ar fi imposibilă, deoarece societatea este deja considerată așezată pe un fundament consensual constituțional al dreptății ca echitate (*justice as fairness*), așadar bine-ordonată, deopotrivă rațională și rezonabilă, iar disensiunile sunt rezervate sferei private.⁴⁸ Dimpotrivă, Chantal Mouffe consideră că democrația este fundamentată pe conflict, pe o reconciliabilitate dificilă între drepturile și libertățile individuale și pretențiile la egalitate și participare populară. Conflictul nu încetează dacă identificăm în filosofia politică, așa cum propune Habermas, un punct originar comun de unde decurg atât drepturile umane fundamentale, cât și suveranitatea populară (filosofia contractului social). În acest sens democrația nu poate fi decât confrontațională; nu poate fi decât „locul“ confruntărilor și al diferențierilor frecvente și, în consecință, *agonistică* (a se vedea disciplina gimnastică ce purta acest nume la vechii greci). Divergențele sunt considerate de neeradicat, dar nu un obstacol pentru socialitate și solidaritate socială, fiind expresia autentică a unei vieți politice libere, cu adevărat democratice și având rolul crucial de a revigora democrația, de a perpetua lupta tradițională a stângii pentru egali-

⁴⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press, 1971, pp. 3-4.

⁴⁷ Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 28.

tate, de pe poziții mai actuale, potrivit sintagmelor folosite de autoare, împotriva „consensului la centru“, „împotriva forțelor conservatoare“, pentru a crea un *Zeitgeist* politic *redescris* ca rezistență la opresiune și la subordonare; opresiunea și subordonarea fiind principalele generatoare de inechități.

Autoarea consideră, ca și John Rawls, că filosofia politică poate influența, forma și informa, cultura politică publică și, într-un sens larg, realitatea politică publică. Chantal Mouffe nu identifică democrația agonistă cu democrația de mase, dar nici o democrație autodestructivă. Abordând critic perspectiva lui Carl Schmitt, autoarea discută faptul că avem de-a face cu două tradiții ireconciliabile, cea liberală care o neagă pe cea democratică și invers, ceea ce înseamnă a conchide că democrația liberală nu este un regim politic viabil. Tocmai aspectele agonistice, iar nu cele consensuale, dau măsura adevăratei forțe a democrației liberale – contestarea democratică. Urmând tezele lui Rawls și Carl Schmitt, Mouffe arată că, în cazul căderii regimului constituțional de la Weimer, conform interpretării lui Mouffe via Rawls și Carl Schmitt, cultura publică epuizase argumentele în favoarea democrației parlamentare, ceea ce reprezenta un simptom al epuizării energiilor în politica de zi cu zi.

„Sănătatea“ democratică a atitudinilor și a comportamentelor politice a fost deteriorată de evitarea, deopotrivă de liberali și de democrați, dezbaterilor complexe din sfera filosofiei politice. O astfel de temă dificilă a filosofiei politice este, de pildă, aceea a granițelor conceptuale ale cetățeniei: dacă sintagma de cetățenie națională este de suținut, aceea a cetățeniei cosmopolite este discutată ca o temă problematică, spre exemplu, din perspectiva tezei omogeneității, centrală pentru teoriile clasice ale democrației.⁴⁹ Pentru a ilustra această teză a omogenității Chantal Mouffe citează din prefața lucrării *The Crisis of Parliamentary Democracy* din 1926 a lui Carl Schmitt: „Fiecare democrație concretă se bazează pe principiul ca egalii să fie egali, iar cei care nu sunt egali să nu fie tratați ca egali. Ca urmare democrația solicită în primul rând omogenitate și apoi, dacă este necesar, eliminarea sau eradicarea heterogenității“.⁵⁰ Suntem de acord cu

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 37-38.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 38.

Chantal Mouffe că enunțul este ca un fior rece pe șira spinării pentru un democrat, dar necesitatea principială a omogenității în democrație nu este exclusiv un argument totalitar, fiind posibil cel puțin în mod parțial, să fie interpretat, spre exemplu, în termeni economici anti-neoliberal, adică aducând în discuție aspecte egalitariste *substantive* pe care liberalismul tinde să le elimine: „egalitatea fiind interesantă și inestimabilă din punct de vedere politic numai cât timp are o substanță“ constituită și validată de valoarea general umană. Este ceea ce Mouffe susține, iar Schmitt nu acceptă, deoarece nu ar avea o semnificație politică.⁵¹ Carl Schmitt arată explicit: „Egalitatea tuturor persoanelor ca persoane nu este democrație, ci un anumit tip de liberalism. Nu este o formă statală, ci o etică individualistă-umanitară și un *Weltanschauung*. Democrația modernă de mase [democrația modernă cu participare populară într-un fel sau altul – n. ns.] se bazează confuz, pe ambele“.⁵² Altfel spus, discursul cu încărcătură morală centrat pe valoarea individului contrastează cu idealul democratic care protejează doar demosul, consensul asupra unor convingeri politice naționale, cetățenești și pe egali care constituie demosul. O democrație a omenirii întregi rămâne în continuare ceva abstract, iar orice tip de egalitate – egalitate a demosului, egalitate politică, egalitate economică etc. – este însoțită de „umbra lungă“ a unei inegalități, egalitatea fiind în acest sens mereu limitată.⁵³

În perspectiva lui C. Schmitt democrația poate exista numai pentru un popor concret și pentru cetățeni ca oameni concreți, nu ca entități abstracte, iar de aici decurg relațiile de excluziune și incluziune socială și criteriul politic al distincției prieten-dușman, care constituie sfera realității.⁵⁴ Pentru Mouffe aceste aspecte sunt, de asemenea, importante, dar în loc ca acestea să evidențieze importanța realizării omogenității, subliniază importanța democrației agoniste. Preocuparea pentru participarea democratică trece la Schmitt pe un plan secund față de primordialitatea unității politice datorită importanței conferite demosului,

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 40.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 39-49.

principiului omogenității și identității dintre guvernanți și guvernați, iar dacă orice membru al poporului (orice guvernat) poate ajunge să guverneze, devine important să se determine exact cine aparține poporului, conform unor criterii limpezi care să legitimizeze linia de demarcație. Constituirea politică a poporului impune relațiile de incluziune-excluziune socială. Ca urmare statul nu are caracter asociativ, sau al unei asociații de asociații. În perspectiva interpretativă a autoarei, pentru a ajunge la omogenitate, Carl Schmitt mută inegalitățile substantive din sfera politică în cea economică și consideră că, totuși, în lipsa delimitărilor clare și a unei definiții precise a egalității, unele inegalități pot ajunge să predomine și în alte sfere, cum e cea politică.

Chantal Mouffe consideră perspectiva lui Carl Schmitt relevantă și chiar un precedent pentru propria teorie asupra democrației prin critica la adresa democrației liberale, prin ideile despre incluziune și excluziune socială și despre antagonismul prieten-dușman pe care o interpretează în sensul pericolului reprezentat în special de hegemonia neoliberală ce infiltrează inegalitățile economice pe care le creează în sfera politică, ceea ce este îngrijorător mai ales în condițiile contemporane ale globalizării și a discuțiilor despre democrația cosmopolită. În sensul interpretărilor expuse, orice decizie democratică trebuie să fie imparțială și în interesul tuturor celor incluși în definirea precisă a demosului, iar condițiile discursului ideal devin condiții procedurale ale democrației deliberative.⁵⁵

Totuși, spre deosebire de Carl Schmitt, pentru care pluralismul poate reprezenta un pericol etic dizolvant pentru stat, Chantal Mouffe consideră că pluralismul agonistic este o adevărată „armă secretă” a democrației contemporane. Mouffe recomandă să luăm în serios ideile lui Schmitt și să „le întoarcem împotriva lui”, căci numai prin considerarea dinamicii incluziune-excluziune, caracteristică democrației, putem răspunde provocărilor globalizării, precum și provocărilor morale mai profunde ale acestei dinamici.⁵⁶

Chantal Mouffe consideră, ca și Michael Walzer și Richard Rorty, că treburile democratice aparțin tuturor cetățenilor și în

⁵⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 57.

nici un caz doar teoreticianului, sau doar politicianului cu motivația obiectivității sau și a specializării sale. Mouffe apreciază că acești autori se numesc contextualiști deoarece consideră că nimeni nu se poate situa „în afara practicilor și instituțiilor unei culturi“, cu șanse să producă judecăți de valoare universale și independente de context.⁵⁷ În acest sens și Mouffe este teoretician contextualist. Pentru Mouffe, nici teoreticianul nu poate fi imparțial și nici nu ar trebui să fie, ci să „stea în peșteră“, în lumea reală și imperfectă și să-și asume statutul de membru al comunității numai astfel putând interpreta în mod legitim semnificațiile pe care le împărtășesc cu toții ca membri ai comunității lor. Cadrul comun de argumentare este în această perspectivă contextualistă a liberalismului mai important decât atingerea neutralității sau a raționalității dialogului, care oricum se consideră la rândul lor că pot fi influențate de interpretările contextualiste, de judecățile particulare și de formele de viață particulare în care sunt interpretate.⁵⁸ Instituțiile liberal-democratice nu sunt decât unul dintre jocurile de limbaj politice posibile (v. Wittgenstein), iar „soluția rațională la problema coexistenței umane“⁵⁹ se regăsește în sensul slab, răspândită în cadrul comun de interpretare, în practicile sociale, culturale și politice comune, în jocuri de limbaj și în formele de viață. O gândire democratică ar trebui să includă experiențele cât mai diverse ale oamenilor obișnuiți, devenind astfel receptivă la multiplicitatea vocilor, firească pentru societatea contemporană și capabilă să le ofere modalitățile cele mai fericite de expresie.⁶⁰ Armonia și consensul, justiția și raționalitatea în sensurile lor tari sunt markeri discursivi respectabili ai modernității, a căror importanță și semnificație universală nu se mai traduce foarte bine în perspectivele contemporane (contextualiste și postmoderne), în care au numai o rezonanță teoretică îndepărtată și nu o relevanță imediată în viața de zi cu zi. Perspectivele contemporane care „deschid democrația“ prin respectul pentru diferențe și confruntare a punctelor de vedere sunt mai aproape de viață și generează forme de viață autentice și viabile (v. Wittgenstein).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 77.

Modelul democratic agonistic propus de Chantal Mouffe argumentează necesitatea de a depăși modelul teoretic rawlsian de justiție, ideea de societate bine ordonată, ideea modestă de democrație stabilă și acceptată în instituțiile sale principale de către public, legitimitatea principială, printr-un model mai aproape de o legitimitate participativă discursivă în genul celei exprimate de Seyla Benhabib: „legitimitatea în societățile democratice complexe trebuie considerată ca rezultat al deliberării publice libere [și neconstrânse] în toate chestiunile de interes comun”.⁶¹ Pentru Habermas, R. Rorty, M. Walzer, S. Benhabib și alți gânditori deliberativi și contextualiști asemenea lor, importante nu sunt atât raționalitatea instrumentală și propriul-interes, cât raționalitatea comunicațională și rațiunea liberă manifestată public și forța de interpretare a cetățenilor democrați, toate, elemente care stau la baza concepției despre democrația agonistică, așa cum o prezintă Mouffe, și care valorifică caracterul „adversarial” al politicii.

Deliberarea publică liberă în toate chestiunile de interes comun, despre care vorbea Seyla Benhabib, oferă canale discursive adecvate pasiunilor comune pe care le generează sociabilitatea și puterea politică și are rolul de a constitui, până la legitimitățile unor practici și instituții democratice, un anumit tip de identități democratice indivizilor și grupurilor întânite în formele de viață politică din democrație, adică fie identități de parteneri, fie de adversari, dar nu de dușmani, creând un agonism (subliniem, ca între adversarii care se confruntă în sport), nu un antagonism (ca între dușmani).⁶² De aici rezultă o altă perspectivă a stabilității, flexibilității și deschiderii democratice și o perspectivă originală asupra politicului în democrație, generat de descrierile și redescrierile diversilor adversari.

Pluralismul agonistic, central în modelul lui Chantal Mouffe, se diferențiază de modelul democrației deliberative prin faptul că nu dorește să elimine pasiunile din sfera publică printr-un plus de raționalizare și raționalitate, pentru realizarea consensului, ci să mobilizeze aceste pasiuni ca materie primă pentru proiectele democratice, iar prin aceasta nu pune „în pericol democrația, ci

⁶¹ *Ibidem*, p. 94.

⁶² *Ibidem*, p. 103.

îndeplinește condiția de existență a democrației“.⁶³ Pentru Chantal Mouffe democrația modernă este de fapt democrația contemporană, adecvată prezentului. Autoarea precizează în acest sens: „Specificitatea democrației moderne constă în recunoașterea și legitimarea conflictului și în refuzul de a-l suprima prin impunerea unei ordini autoritare. Renunțând la a reprezenta simbolic societatea ca pe un corp organic – ceea ce era caracteristic modului holist de organizare socială – o societate democratică recunoaște pluralismul valorilor, «dezvrăjirea lumii» diagnosticată de Max Weber și inevitabilitatea conflictului pe care o presupune aceasta. Sunt de acord cu cei care afirmă că o democrație pluralistă reclamă un anumit consens și că acesta la rândul său solicită un devotament față de valorile care constituie principiile etico-politice ale acesteia. Dar din moment ce principiile etico-politice pot exista numai prin intermediul multiplelor interpretări, atât diferite, cât și conflictuale, consensul amintit va fi neapărat «un consens conflictual [parțial, imperfect, temporar etc. – n. ns.]». Acesta este terenul privilegiat al confruntărilor între adversari“.⁶⁴

Binele comun nu a dispărut din panoplia țărilor democratice, dar, asemenea principiilor etico-politice sau concepțiilor despre cetățenie, se regăsește multiplicat într-o pleiadă de interpretări, nu neapărat perfect consensuale, care „își propun să implementeze una sau alta dintre formele diferite de hegemonie“⁶⁵ și susțin obiectivele democratice ale unuia sau altuia dintre agenții democrației (ale uneia sau alteia dintre multiplele forme de „noi“), susținând totodată confruntările și caracterul agonistic al democrației. Chantal Mouffe evidențiază importanța participării politice, în pofida confruntărilor pe care le produce: 1. „o democrație care funcționează bine solicită o [stare de] coliziune vibrantă a pozițiilor politice democratice“ și 2. „prea mult accent pe consens și pe refuzul confruntării conduce la apatie și îndepărtarea de participarea politică“.⁶⁶ Ca urmare, pasiunile și nemulțumirile nu se pot „dizolva“ prin apelul la raționalitate, și mai mult, dacă nu sunt transformate în proiecte politice se pot acu-

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 104.

⁶⁶ *Ibidem.*

mula și pot conduce la rupturi ale procesului democratic și chiar ale țesăturii sociale a civilității, pe care o dorim, o presupunem și o constatăm ca normă pentru democrație. În consecință, arată Mouffe, tocmai prin iluziile despre raționalitate putem ajunge să punem în pericol democrația.

Dar diferența cea mai importantă dintre modelul propus de Chantal Mouffe și modelul democrației deliberative „al multiplicității vocilor“ este ideea indecidabilității și indeterminării radicale a antagonismului susținută de primul model, cu presupuziția că democrația deliberativă întreține speranța unei raționalități politice principiale, care să reducă în final disensiunile, antagonismele și multiplicitatea, prin deliberări. Pentru Mouffe, autenticitatea democrației poate fi atinsă prin tratarea „multiplicității vocilor“ ca valoare etico-politică în sine, „menținerea vie a contestării“⁶⁷ fiind un deziderat crucial, inclusiv în instituțiile democratice, nu doar în discursurile conflictuale din sfera publică. În consecință, autoarea constată că „natura hegemonică a relațiilor și a identităților sociale“ nu poate fi ascunsă „sub vălul raționalității sau al moralității“⁶⁸.

În modelul teoretic propus de Mouffe realitățile reprezentate de categoriile de „dreapta“ și „stânga“ nu dispar și nu-și pierd relevanța, așa cum declară discursul hegemonic neoliberal, ci sunt interpretate într-un nou joc de limbaj, acela al antagonismelor transformate în agonism și se diferențiază astfel de concepțiile tradiționale.⁶⁹ Mizele acestor categorii politice sunt de a reuși să redirecționeze pasiunile politice înspre proiecte democratice.

Socialitatea are un aspect negativ, violent, antagonic, de neeludat, iar recunoașterea acestui aspect este singurul fundament potrivit pentru înțelegerea „naturii *politicului* în dimensiunea lui de ostilitate și antagonism“⁷⁰. Această realitate apare din zorii reflecției liberale și democratice moderne și este voalată de Iluminism, consideră Mouffe, și apare la „Sade, care denunța idea de contract social și celebra violența. Ideile lui Sade pot fi văzute ca o formă de «liberalism aberant» al cărui moto poate fi acela că

⁶⁷ *Ibidem*, p. 105.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 127.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 132.

viciile particulare conduc la viciul general. El nu poate fi separat de Rousseau, a cărui idee despre comunitatea transparentă o reproduce într-o formă pervertită: voința generală devine voința voluptuoasă și lipsa de mediere a comunicării devine lipsa de mediere a depravării⁷¹.

Acest model teoretic al democrației propus de Mouffe este apropiat de cel al abordărilor etice postmoderne deoarece „critică orice tentativă de reconciliere, dar nu apelează la un joc de limbaj politic⁷² care să evidențieze necesitatea unei etici democratice capabile „să creeze între noi o nouă formă de legătură, o legătură care ne recunoaște ca subiecți divizați⁷³, așa cum apar subiecții în „etica Realului“, la Zizek, spre exemplu, o etică care nu include „visul imposibil al reconcilierii“ și nu oferă soluții finale.⁷⁴ Prin această perspectivă etică Chantal Mouffe evidențiază „tensiunea ireductibilă dintre libertate și egalitate“, generatoare a agonismului și a politicului, precum și „tensiunea menținută de etică, cu are rolul de a interoga la nesfârșit politica“.⁷⁵ Autoarea urmărește fără lamentări aceste evidențieri cu privire la dispariția moralei politice sau insuficiența unei asemenea etici, fără iluzia consensului politic ori a vreunei reconcilieri, dar cu încredere în soluțiile particulare reprezentate de deciziile susținute de proiectele democratice, deși aceste proiecte pot fi conflictuale⁷⁶. Iată fațeta tensiunilor etice a acestei accepțiuni asupra paradoxului democratic.

Oridecâte ori se referă la redescrierea democrației, Chantal Mouffe de referă, fie explicit, fie implicit, la ideea lui Richard Rorty privind atitudinea numită ironism (de fapt, o atitudine descisă, cosmopolită, autoironistă) și procesul de redescriere prin care se îndeplinește ironismul. Putem observa faptul că postliberalismul rortian pune accentul pe redescriere ca sursă de comuniune interumană și nu ca sursă de agonism, contestarea fiind posibilă, ca o sursă de emancipare de tradiție și esențialism, dar nu de conflict,

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem*, p. 134.

⁷³ *Ibidem*, p. 139.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem*, p. 140.

⁷⁶ *Ibidem.*

și „o asemănare postmodernă de familie“ între postliberalismul rortian (interpretat în atâtea rânduri drept o nouă stângă) și postmarxismul lui Chantal Mouffe, sub aspectul pluralismului, al moralității contestării, al antiesențialismului.

Pentru Chantal Mouffe democrația reală este agonistică, o evoluție neomarxistă a democrației deliberative elaborată de J. Habermas, în care dușmanul devine numai adversar, la fel de important ca și aliatul, într-o democrație care nu este în agonie, ci plină de resurse, pe care și le trage tocmai din luptele discursive agonistice găzduite. Rolul proletariatului este asumat de un anume „noi“, emancipat de clasă și independent de aceasta, un agent al unui proiect democratic, înțeles ca o alianță emancipatoare. În rolul capitalismului identificăm un nou star: hegemonia neoliberală. Universul este de fapt un multivers, iar lumea, o multipolaritate. În perspectiva asociată paradoxului democratic, așa cum este descris de Chantal Mouffe, dacă privim înapoi către „urmele peste mare“ (Antonio Machado) ale antagonismelor depășite, vedem arhitecturile ruinelor de nisip ale consensului democratic, „la centru“, și arhitecturile de sticlă ale consensurilor parțiale, limitate, dar semnificative, ale pluralismului, explicitat în „faldurile“ diverselor proiecte de emancipare (de „autonomizare maximă“).

În perspectiva noastră, demersul de a identifica paradoxuri reprezintă însă tot o modalitate de a apela la raționalitate, deși sensul raționalității este unul slab, postmodern. Dealtfel, postmodernismul iubește jocul paradoxului și putem spune chiar că în postmodernism „paradoxurile umbă pe stradă“.⁷⁷ Ceea ce evidențiază Chantal Mouffe în această lucrare este rolul fundamental democratic al dinamicii pluralismului radical și al conflictului în democrație. Autoarea are în vedere un pluralism „generalizat“, organizat numai după proiectele democratice radicale (aici, radicale prin noutate, prin emancipare față de tradiție, dar nu prin intoleranță), pe care le stimulează și le organizează. Dinamica pluralismului în democrație așa cum apare în această perspectivă teoretică desemnată prin sintagma „paradoxul democratic“ ilustrează faptul că acel *e pluribus unum* nu este un dat reificat, ci se manifestă și se realizează în mod adecvat, divers și flexibil,

⁷⁷ Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică însoțite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Brașov, Ed. Kron-Art, 2009.

făcând din democrație o realitate vie și versatilă. Realitatea pe care o descriem prin pluralismul generalizat și radical, exacerbât și, paradoxal, caracteristica agonistă, include și presupune și realitatea coeziunii, oricât de schimbătoare, deoarece pluralismul acesta accentuat, radicalizat, nu este o forță pulverizatoare, ci organizatoare de proiecte radicale. Este un tip de pluralism în care „noi poporul“ vorbește pe mai multe voci puternice, nu doar într-o singură voce.

Concepția autoarei Chantal Mouffe despre paradoxul democratic se înrudește în mare cu aceea a lui Richard Rorty despre „comunitatea extinsă“, numai că această comunitate extinsă manifestă numai aspectele legate de pluralism, un pluralism extrem, dar cosmopolit și umanist ce trimite intertextual la liberalism ca refuz al cruzimii așa cum este descris de Judith Shklar, în „Liberalismul fricii“, 1989 (dar nu prezintă și aspectele corelate cu „agonismul“ și paradoxul democratic). Sintagma paradox democratic apare identic la Robert Dahl, dar cu semnificația diferită, referitoare la faptul că deși europenii declară în sondaje, în anii '90, că preferă regimul politic democratic, își exprimă, în aceleași sondaje, neîncrederea față de politicieni și chiar față de instituțiile democratice.

Ideile autoarei se bucură de o largă receptare. Într-un interviu pe care Nico Carpentier și Bart Cammaerts l-au luat autoarei în 2005 este evidențiată critica de care s-a „bucurat“ din partea abordărilor liberale și consensualiste ale democrației, care ignoră atât prezența, cât și importanța conflictului ca forță socială structurantă (și ca formatoare de consensuri limitate).⁷⁸ Demersul este relevant și pentru înțelegerea reformulării unor roluri sociale importante în democrație, cum ar fi rolul jurnalistului, care devine implicat, paradoxal, atât în conflictele democratice, cât și în construirea unui consens. De asemenea, o idee crucială dezvoltată în acest interviu este aceea că nu există legitimitate democratică pentru puterea centralizatoare, pentru consensul popular larg, după cum nu există legitimitate democratică pentru vreun

⁷⁸ Nico Carpentier, Bart Cammaerts, “Hegemony, democracy, agonism and journalism: an interview with Chantal Mouffe“, *Journalism studies*, 7 (6), 2006, pp. 964-975. DOI: 10.1080/14616700600980728, <http://eprints.lse.ac.uk/3020/> disponibilă la LSE Research Online începând din iunie 2008.

adevăr central, pentru vreun adevăr dogmatic ori hegemonic, toate acestea generate de locul gol al puterii ocupat în mod legitim democratic de luptele identitare și mai ales de etica democratică. „Mass media joacă un rol important în această reproducere (a hegemoniei – n.ns.), dar hegemonia este creată și reprodusă în întregul domeniu al culturii. Cultura include spre exemplu și cinematografia și literatura. Când vorbim de mass media, acesta este un domeniu important, dar este senzația mea că Stânga, are o anumită atitudine, un fel de defetism, în ceea ce privește mass media: «ah, dar nu putem face nimic, mass media fiind controlată de capitalism». Dar să ne uităm la referendumul din Franța asupra Constituției europene din luna mai, 2005. A fost un moment convingător în privința faptului că mass media nu este atotputernică. Cea mai mare parte a instituțiilor mass media, dacă nu toate, erau pentru «da» și tot nu au reușit să convingă majoritatea populației franceze. Eforturile lor nu au reușit să producă rezultatul dorit. Mass media joacă un rol important atât în menținerea, cât și în producerea hegemoniei, dar este ceva ce poate fi supus provocărilor. Fiecare hegemonie poate fi confruntată. Nu văd hegemonia ca pe un fel de fatalitate care să ne facă să spunem că nu putem face ceva din cauza mass media. Și nu sunt printre oamenii care văd în mass media o soluție din oficiu pentru vreo problemă. Cred că sunt probleme importante de discutat în privința mass media, dar nu sunt o susținătoare fanatică. Dar este important să evidențiem diversitatea mass media: există modalități prin care acest război al pozițiilor publice se desfășoară în mass media. Să ne uităm ce s-a întâmplat în Italia cu Berlusconi. În pofida faptului că el controla atât de multe organizații mass media, nu a reușit în alegerile din 2006. Nu sunt atotputernice și mereu există o cale prin care cineva se poate ridica împotriva hegemoniei.”⁷⁹

Stuart Sim, în lucrarea *Post-marxism: An intellectual history*, urmărește cristalizarea curentului postmarxist, datorat în bună măsură colaborării dintre Chantal Mouffe și Ernesto Laclau, în corelație, pe de o parte, cu poststructuralismul, postmodernismul și feminismul celui de-al doilea val și, pe de altă parte, cu ideile unor reprezentanți principali ai marxismului și postmarxismului:

⁷⁹ *Ibidem.*

Rosa Luxemburg prin școala de la Frankfurt sau teoreticieni mai recentți, precum Barry Hindess, Paul Hirst, Rudolf Bahro, Ernesto Laclau și Chantal Mouffe.⁸⁰ De altfel, lucrările autoarei sunt valorificate mai ales în următoarele curente contemporane relevante: etica democratică, democrația globală, feminism. Jonathan Kuyper așează ideile autoarei despre etica democratică în filiația unei etici a revoluției în care indivizi autonomi și comunități autonome sau care se autoguvernează, opun rezistență unui sistem global de suveranitate care este totodată și un sistem ierarhic de relații capitaliste.⁸¹ Pozițiile argumentate de Chantal Mouffe sunt considerate comparabile în acest sens cu cele promovate de Michael Hardt and Antonio Negri și Jan Aart Scholte, având în comun ideea centrală de democrație directă și posibilitatea grupurilor de a se emancipa prin respingerea capitalismului, a drepturilor de proprietate și a noțiunilor de guvernare, bazată pe un sistem de clase care generează sisteme de dominație alienante.⁸² În concepția acestor autori politica democratică nu mai trebuie aservită capitalismului și, ca urmare, menirea grupurilor este de a propune modalități de depășire ale aranjamentelor de guvernare curente și noi forme de guvernare, scop deosebit de dificil, întrucât proiectul instituțional al democrației radicale este „subsificat” tocmai prin marea flexibilitate, prin caracteristicile imprezibile ale agonisticii, prin marea deschidere.⁸³ Chantal Mouffe⁸⁴ și Jan Aart Scholte⁸⁵ susțin în mod similar că democrația radicală presupune respingerea instituțiilor liberale occidentale (cum ar fi parlamentele și constituțiile) și întemeierea noilor instituții pe individualism autonom.⁸⁶

⁸⁰ Stuart Sim, *Post-marxism: An intellectual history*, London, New York, Routledge, 2000, Nota autorului.

⁸¹ Jonathan Kuyper, “Global Democracy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2016 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/global-democracy/>.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Chantal Mouffe, „Democracy in a multipolar world,” *Millennium*, vol. 37, no. 3, 2009, pp. 549-561.

⁸⁵ Jan Aart Scholte, „Reinventing Global Democracy,” *European Journal of International Relations*, vol. 20, no. 1, 2014, pp. 3-28.

⁸⁶ J. Kuyper, *op. cit.*, 2016.

Feminismul este o altă direcție de valorificare a ideilor propuse de Chantal Mouffe, care permit distanțarea feministă de ideea că femeile ar avea o „esență” particulară și totodată permit aprecierea feminității în corelație cu anumite virtuți sociale (considerate la rândul lor, constructe sociale) și prin renunțare la obligativitatea rolului de îngrijitor.⁸⁷ Spre deosebire de interpretările feministe care întemeiază o nouă etică a grijii care celebrează munca în gospodărie drept cea mai importantă și mai relevantă din polis, criticii acestei perspective, cum ar fi precum Drucilla Cornell, Mary Dietz și Chantal Mouffe, apreciază că reevaluarea nu reușește decât să mențină dihotomia dintre public și privat și asocierea învechită dintre munca femeii și îngrijirea copilului. Filosofia politică agonistă reprezintă o dezvoltare a feminismului continental poststructuralist și a tradițiilor filosofice, cum ar fi marxismul, de la care valorifică speranța pentru realizarea unei societăți mai radical egalitariste.⁸⁸ Pozițiile feministe critice menționate se bazează pe noțiunile de subiectivitate și solidaritate înțelese ca noțiuni construite și interpretabile – „constructe maleabile”.⁸⁹ Lupta feministă nu este astfel diferită de alte lupte pentru dreptate socială, întrucât se angajează activ în politică, în „contestarea perpetuă”, exact așa cum o fac viziunile agonistice, pentru care natura politicii este în mod inerent conflictuală. Luptele pentru putere și hegemonie sunt centrale luptei democratice. N. McAfee o citează în acest sens pe Mouffe: „Trebuie să acceptăm faptul că fiecare consens există numai ca rezultat temporar al unei hegemonii provizorii, ca stabilizare a puterii și că mereu va include o formă sau alta de excluziune (socială)”⁹⁰.

Ca o observație, discuția asupra acestei lucrări ne apare cu atât mai importantă, cu cât nici lucrarea pe care o discutăm și nici altele semnate de Chantal Mouffe nu au fost traduse în limba română, probabil dintr-un interes mai scăzut pentru post-marxist și pentru feminism al specialiștilor și al publicului din România.

⁸⁷ Noëlle McAfee, “Feminist Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2016 Edition, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/feminism-political/>.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Chantal Mouffe, *op. cit.*, 2000, p. 104.

Democrația este cadrul speranței de împlinire a egalității de oportunități, nu doar de drepturi, pe care o nutrește feminismul contemporan (cel moderat, democratic, neradical).

Toate aceste caracteristici democrația le menține în imaginea sa curentă, le poartă după sine ca realități și ca zone de potențială dezvoltare ulterioară.

Imaginea standardului drepturilor omului și ale *cetățenei* este poate cea mai vie atunci când evocăm democrația alături de imaginea votului universal, împreună cu imaginea justiției sociale și împreună cu imaginea domniei legii. Iar acestea toate se aplică și tuturor celor diferiți, nu doar femeilor: persoanelor-personaje.

Vizibilul ajunge să fie chiar un fel special de validare a drepturilor exercitate de indivizi, cu succes. Vizibilul impune. De la celebrarea diferențelor democrația contemporană alunecă înspre obscenul transparenței. Democrația se conjugă astăzi cu spectacolul permanentizat, precum și cu foamea de eveniment și vizibilitate. Reprezentarea celor diferiți – desigur, în ceea ce privește ideea transparenței duse la obscen, este vorba despre reprezentarea celor diferiți *la extrem*, putând fi numiți prin termenul de *freaks* – este un eveniment. Democrația actuală îngăduie, în numele informării publice, al libertății de expresie, al toleranței, al celebrării diferenței și al potențelor integrative ale democrației, precum și al transparenței (și chiar stimulează) un „evenimentialism“ nediferențiat. Reprezentarea celor care sunt diferiți dincolo de un prag al comunului, sau a celor neobișnuiți, prin anumite caracteristici fizice surprinzătoare se realizează în imaginarul colectiv și în spațiul public prin clasificări de tip binar, structuralist, dar și prin nuanțări care sparg schemele binare, într-un caleidoscop imposibil de catalogat și care se constituie într-o amenințare simbolică (nu neapărat de cel mai înalt grad) la adresa „normalității“. Caracterul instantaneu al comunicării societății cu sine, grație tehnologiilor actuale și rețelelor de socializare, sporesc până la insuportabil avalanșa de evenimente și procentul de reprezentări și relatări a ceea ce s-ar putea încadra mai degrabă la *freak show* în cadrul categoriei de „eveniment“.

Prin libertatea de expresie, așadar, prin nuanțări și precizări, multiple, eventual consecutive, se realizează încadrarea celor radical diferiți și a evenimentelor radical diferite într-un anumit tip de reprezentare-reprezentare publică, spectacol și teatralitate;

așadar, cei doi termeni, reprezentare și reprezentație sunt aici considerați ca relaționați inseparabil. Ceea ce este radical diferit, odată reprezentat în spațiul public, fie că este acceptat, fie că nu, devine *reprezentație* sau un spectacol, pentru ceilalți, „obișnuiții” și sporește sfera obișnuitului și a normalității. Vorbind despre democrație ca scenă a reprezentațiilor, este interesant să abordăm și subiectul *occupy movement*. Mișcarea globală cu acest nume, s-a constituit împotriva subminării democrației de către bănci și marile corporații, a început la 17 septembrie 2011 la New York sub titlul-slogan *Occupy Wall Street* și continuă ca *Occupy Movement* cu manifestații în ultimii 6 ani în peste 30 de țări din întreaga lume, cum ar fi Africa de Sud, Armenia, Australia, Belgia, Brazilia, Canada, Cehia, Cipru, Columbia, Coreea de Sud, Danemarca, Elveția, Franța, Germania, Hong Kong, Irlanda, Israel, Italia, Malaezia, Mexic, Mongolia, Olanda, Nepal, Nigeria, Norvegia, Noua Zeelandă, Regatul Unit, Spania, Statele Unite, Taiwan, Turcia, și România, dacă este să interpretăm astfel „revoluția luminițelor” din 2017, insistând asupra deteriorării democrației în statele menționate și a celei americane (considerată cu atât mai gravă cu cât se recomandă drept democrație model a lumii). *Occupy movement* reflectă ceea ce s-ar putea numi un fenomen global pe care-l putem prezenta ca fenomen în care *suveranul trezit* ia temporar locul „suveranului adormit” pentru a protesta împotriva globalizării, împotriva corporațiilor și împotriva punerii intereselor băncilor mai presus de cele ale cetățenilor. Civismul de tip *occupy movement* este retorică înainte de toate, cu pericolul civismului neinformați, care se transformă în activism ușor de manipulat înspre fanatism și cauze extreme (în România, de extremă dreaptă, cu nuanțe de anarho-fascism).

În acest caz, al reprezentării-reprezentație, vorbim despre exercitarea dreptului la exprimare a propriei diferențe în spațiul public. O diferență care poate fi abordată de individul purtător al diferenței, fie ca stigmat, fie ca resursă, valoroasă și de valorificat.

În același timp, în ceea ce îi privește pe ceilalți, în virtutea exercitării dreptului de exprimare a propriei diferențe se creează prin acea exprimare-reprezentare o reprezentație, care este tot un fel de narațiune, și rezultă ca prelucrare a neobișnuitului care i-a fost propus, menită tocmai a-i include pe cei neobișnuiți în termenii uzuali, sau în domeniul uzualului, în consecință, aducându-i

pe cei neobișnuiți un pas mai aproape spre includerea socială, sau chiar realizând-o.

Televiziunea și asaltul spațiilor virtuale asupra cotidianului transformă cetățenii, cel puțin parțial, în spectatori, în actori, în jurnaliști în altceva decât cetățeni republicani sau cetățeni democrați pur și simplu. Mass media și platformele sociale stimulează transformarea *cetățenilor în personaje*. Lumea reală ne oferă o paletă largă de cetățeni, persoane cu voce, cunoaștere și legitimitate politică devenite personaje, cu voce, sau printr-un accident, din frondă, sau dintr-o nevoie de exprimare a unui sine diferit (a unei individualități diferite). Astfel, aceste persoane devenite personaje trec de la o situație de vizibilitate socială redusă la o situație de vizibilitate socială exacerbată. Așa este spre exemplu cazul Conchitei Wurst, considerată între alte embleme narrative „soscă bărbosă a lui Kim Kardashian”⁹¹ fiind în fapt un travestit care a reprezentat Austria la Eurovision în 2014. Pe numele real Tom Neuwirth, decoratorul de vitrine de 25 de ani, a debutat în 2007 când s-a remarcat în ultima etapă a emisiunii de promovare de talente „Starmania”.⁹² Acești artiști travestiți și transsexuali nu sunt o excepție la Eurovision, care are un public considerabil în rândul populației *gay*. Precedentul a fost Dana International, un transsexual din Israel în 1998, care s-a situat pe primul loc cu melodia „Diva”.⁹³ Și probabil, înainte, au existat mulți alții, care gradual, fie nu au îndrăznit să se înscrie la astfel de concursuri, fie au fost eliminați la înscriere, fie în fazele incipiente, nereușind să devină vizibili și prin premiere să obțină o validare a diferenței exprimate public.

⁹¹ Raluca Moisă. „Travestitul Conchita Wurst din Austria, o prezență inedită la Eurovision.” *Adevărul*, 6 februarie 2014, accesat 5 iunie, http://adevarul.ro/entertainment/muzica/video-travestitul-conchita-wurst-austria-prezenta-inedita-eurovision-2014-1_52f36aa0c7b855ff561ed134/index.html.

⁹² Cf. Raluca Moisă. „Travestitul...” *Adevărul*, 6 februarie 2014, accesat 5 iunie, http://adevarul.ro/entertainment/muzica/video-travestitul-conchita-wurst-austria-prezenta-inedita-eurovision-2014-1_52f36aa0c7b855ff561ed134/index.html.

⁹³ Vezi și Raluca Moisă. „Travestitul Conchita Wurst din Austria, o prezență inedită la Eurovision.” *Adevărul*, 6 februarie 2014, accesat 5 iunie, http://adevarul.ro/entertainment/muzica/video-travestitul-conchita-wurst-austria-prezenta-inedita-eurovision-2014-1_52f36aa0c7b855ff561ed134/index.html.

Artista/artistul însă a impus o prezență care combina trăsăturile feminine cu barba, probabil o alegere curajoasă chiar pentru un transsexual, dacă ne gândim la eforturile depuse de aceștia în mod obișnuit pentru a obține o apariție feminină cât mai convingătoare. Alte date ale reprezentației artistei la Copenhaga se mențin în linia transsexualității, cum ar fi spre exemplu machiajul, cele 70 de rochii avute la dispoziție sau chiar locația filmărilor – teatrul Palatului Schönbrunn din Viena.⁹⁴

În cazul în care transexualitatea nu trece printr-un proces de schimbare, Tom Neuwirth sau, pe numele de scenă, Conchita Wurst riscă să fie într-un anume sens *freak* chiar prin raportare la ceea ce transexualii consideră norma.

Discutând cu un prieten tema temerară pe care mi-am ales-o la această conferință m-a întrebat „și atunci democrația este un spectacol bun cu ciudați sau un spectacol rău cu ciudați (*freaks*)?”⁹⁵ Eu cred că, pe scurt, ca la orice spectacol, depinde și spectacolul acesta ca de circ, cu ciudați, de poveste/scenariu, de talentul actorilor, de decoruri și de punere în scenă și nu în ultimul rând, de public... și de măsura în care „regia” reușește să fie democratică. Dar acesta este numai un prim răspuns.

Alte fațete ale răspunsului și alte răspunsuri se vor contura pe parcursul acestei incursiuni în universul diferențelor. Între acestea, voi preciza de pe acum faptul că democrația liberală tinde să propage un climat de toleranță și acceptare, pe de o parte, și de individualism și diferență pozitivă, pe de alta, care conduc la o forță de incluziune socială sporită.

Astăzi există ciudați și ciudați, variate persoane și tipuri de diferențe sunt etichetate drept ciudate, iar termenul *freak* este folosit din ce în ce mai lax, cu conotații multiple și uneori cu o notă apreciativă pentru situațiile în care se remarcă între prieteni anumite diferențe, care nu sunt neapărat negative.

„Normal” versus „ciudat”: Defineam termenul de *freak* mai sus ca persoană ce ajunge să fie percepută ca personaj, fiind dife-

⁹⁴ Cf. Raluca Moisă. „Travestitul...” *Adevărul*, 6 februarie 2014, accesat 5 iunie, http://adevarul.ro/entertainment/muzica/video-travestitul-conchita-wurst-austria-prezenta-inedita-eurovision-2014-1_52f36aa0c7b855ff561ed134/index.html.

⁹⁵ Mulțumiri profesorului dr. William Stearns, pentru această întrebare.

rită, dincolo de norme și de un prag al comunului, prin caracteristici fizice surprinzătoare sau/și șocante. Unul dintre cei mai buni critici literari și kulturologi americani, Leslie Fiedler, publică în 1978 lucrarea *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*, la Anchor Books. Cartea investighează deviațiile de la normă: monstruosul, deformatul, mutantul, ciudatul, sau extraterestru.

Miturile și imaginile diferenței constituie un univers mult mai real, mai bogat și constitutiv pentru tot ceea ce înseamnă individualitatea, decât am putea crede într-o primă instanță. Pragul comunului, pragul pentru ceea ce este acceptat, reprezintă o zonă mișcătoare, ambiguă, plină de neprevăzut, negociată în termeni specifici momentului istoric, contextului și tipului de societate (democratică, deschisă, liberală, sau niciuna dintre variantele propuse).

Reprezentările și reprezentațiile propriilor diferențe au șansa de a se constitui în niște aproximări ale unor ritualuri ale trecerii, personale. În virtutea libertății de expresie astfel de reprezentări nu sunt decât monologuri ale diferenței, niște propuneri, niște invitații la interacțiune. Odată acceptate reprezentările și reprezentațiile propuse, pentru ceea ce este radical diferit, tocmai validarea socială, acceptarea, conduc la o schimbare de statut social și devin atunci ritualuri ale trecerii, prin validarea socială. În cazul Conchitei Wurst, acceptarea reprezentației sale, prin premiere, devine mult mai mult decât o simplă acceptare și face ca interpretarea sa, reprezentația completă oferită (prezență, voce, mișcare și compoziție scenică) să fie într-un anume sens realizarea cu succes a unui sortiment special de ritual de trecere, în raport cu societatea în ansamblu și totodată în raport cu transexualitatea masculin-feminin. Dar este schimbarea de statut permanentă? Desigur că nu și de aceea nu putem vorbi nici despre existența unui ritual de trecere în deplinătatea semnificațiilor stabilite teoretic. Schimbarea de statut datorată unei reprezentații reușite, aclamate, sau premiate este relativ temporară. Individul radical diferit este supus nevoii de re-validare: trebuie să se ridice ca pasărea Pheonix, mereu și mereu. Totuși, de fiecare dată va fi mai ușor. O instanță de validare o pregătește pe următoarea. În această perspectivă, este relevant faptul că Wurst va fi gazda camerei verzi la Eurovision, în 2015, la Viena.

Această zonă populată de *freaks* are o putere misterioasă asupra inconștientului uman. Aceasta dacă e să răspundem și la

întrebarea „Cine sunt cei care se duc la *freak shows*?“. Zona de penumbră a normalului conștiinței umane produce și consumă imaginile fascinante și tulburătoare ale monstrului fantastic, mitologic sau biologic.

Persoana devenită personaj este însă adesea acceptată, admirată, poate chiar imitată. Un comentator evidențiază ambivalența termenului „ciudat“, într-o notă introductivă la lucrarea *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*: „La începutul cărții sale, scrisă în 1978, Fiedler arată cuvântul *ciudat*, schimbat, de la un nume negativ la un *titlu onorific* pentru genul de oameni tineri fiziologic normali, dar disidenți, care consumă droguri halucinogene și sunt de altfel cunoscuți ca *hippie*, *pisici cu părul lung* și *capete*. Astfel de tineri – în încercarea de a face, probabil, clar că ei au ales mai degrabă decât pur și simplu au îndurat statutul lor ca *freaks* – vorbesc despre *a o lua razna* sau despre *freaking out*, și, într-adevăr, îi și îndeamnă pe alții să-și depășească limitele prin intermediul drogurilor, muzică, dietă, sau emoții resimțite în mijlocul mulțimilor.“⁹⁶

Ordinea pe care o considerăm de la sine înțeleasă a sinelui „normal“ acceptat de normele sociale „normale“ are nevoie de această dinamică a încălcărilor ordinii simbolice acceptate de către alte ființe ale penumbrei, coșmarului și devierii. Monstruosul este o prevestire, o ocazie de luminare, cel puțin a ceea ce este mai greu de acceptat în realitate și, aproape ca un corespondent, în noi înșine.

Există o conexiune între ceea ce este monstruos și noi înșine, care începe în copilărie: „Confruntându-i, am simțit acea oroare finală evocată de monștrii aduși la viață: un fel de amețeală, ca cea care l-a cuprins pe Narcis când și-a văzut imaginea reflectată în ape și s-a aruncat către moarte. Pentru gemenii interconectați confuzia sinelui cu celălalt, a substanței și a umbrei a egoului și a celui alt sunt și mai terifiante decât atunci când se percepe pentru prima dată copilul în oglindă ca imagine care se mișcă odată cu copilul, deși în mod clar într-o altă lume. În acel caz, cel puțin, sunt doar doi participanți; cel care percepe și cel care este perceput ...astfel că distincția dintre audiență/public și exponat,

⁹⁶ Leslie Fiedler, *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*, New York, Anchor Books, 1978, p. 14.

dintre noi și ei, dintre normal și monstruos se evidențiază ca o iluzie, disperată, poate chiar și necesară, apărută, dar de nesuștinut până la final⁹⁷.

Maturizarea face astfel încât copilul să ajungă într-o altă lume decât aceea a copilăriei, destul de ciudată după cum îi apărea atunci, dar acum este membru al său, un fel de gigant și destul de asemănător cu aparițiile sau închipuirile uriașe care-l speriau pe atunci.

Fascinația pentru fenomenul *freak* de la pitici și oameni cu două capete, la femeia cu barbă sau la gemenii siamezi aparține zonelor maturității și normalului, altfel spus, intersecției dintre aceste zone. Copiii nu au aceeași fascinație ca și adulții pentru aceste zone insolite, iar cei mai mulți copii nu o împărtășesc deloc, chiar dacă părinții sunt tentați de acea zonă.

Televiziunea și platformele sociale stimulează cetățeanul să devină altcineva neobișnuit (*the uncommon other*). Sara Martín, în studiul "Freaks: Representation of the Uncommon Other"⁹⁸ observa că expunerea publică a ciudașeniilor umane sau a nebulilor, pentru profit nu mai face parte exclusiv din cultura occidentală. Acest lucru nu înseamnă, însă, că ne-am pierdut curiozitatea pentru corpul anormal, ci chiar opusul. Autoarea arată că încă de la începutul anilor 1980 un număr considerabil de filme de la Hollywood s-au concentrat pe ciudat, fie născut, natural sau imaginar, fizic sau mental.

Într-o analiză calitativă a materialului filmografic, Sara Martín observă că, obligatoriu, discursul care leagă aceste filme împreună este condiționat de particularitățile de reprezentare sau construcție socială a personajului ciudat în America, dar se aplică în același timp generic, la cultura occidentală în ansamblul său.

Așa cum încercăm în mod ipocrit să ascundem existența celor percepuți ca ciudași din viața reală, tratându-i ca organisme bolnave păstrate bine ascunse de privirile publicului, ne felicităm totodată pentru preferința noastră pentru filme care de multe ori sentimentalizează fenomenul *freak*, dar nu contrazic respingerea

⁹⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁹⁸ Sara Martín, "Freaks: Representation of the Uncommon Other", Universitatea autonomă din Barcelona, 2005, accesat la 16 septembrie 2014, https://ddd.uab.cat/pub/worpaper/2005/113498/frestrex_a2005p1iENG.pdf.

lor socială. Noi consolidăm astfel, dorința noastră de a crede că aceia considerați ciudați sunt o categorie aparte de oameni, uitând convenabil nu există astfel de limite.

Într-o abordare de tip *cultural studies*, valorificând corect importanța elementului simbolic în cultură și societate, Fiedler aborda cazul lui Hercule care este reprezentat social mai puternic și mai înalt decât oricare dintre tovarășii săi evitându-se cu grijă o reprezentare în care ar apare *monstruos* de mare.⁹⁹ Autorul interpretează astfel o clară stare de acceptare socială a acestui personaj care este receptat cu simpatie și chiar scos din *categoria freaks*.

Rosemarie Garland Thomson face în lucrarea *Extraordinary Bodies* o analiză a componentei ideologice a culturii americane în relație cu spectacolele de tip *freak show*. Astfel de spectacole au punctat desfășurarea unui fenomen extrem de interesant în finalul de secol al XIX-lea și începutul de secol al XX-lea în Statele Unite: pe de o parte se afirma domnia unei ordini simbolice marginalizante pentru corpurile extravagant diferite și pe de alta, se evidențiau nou democratizatele audiențe ale acestui tip de spectacol. Personajele principale ale acestui tip de spectacol, ciudații, întrupau amenințarea individualității într-o expresie extremă. Frica față de logica antinomiană licărea pe sub suprafața aparentă a democrației egalitariste americane.

Caracterul extraordinar al celor deosebiți în mod șocant, arată R. Garland Thomson, corpul lor neverosimil, fascina. Spectacolul exorciza și chiar trivializa, așa cum se întâmpla și în spectacolele de circ în România pre-modernă, corpul nonconformist al ciudaților și astfel spectacolul conținea și limita, sau manageria în mod simbolic acea amenințare, de asemenea de ordin simbolic, la adresa cetății: diferența anacronică sau nonconformistă sau perturbator de surprinzătoare a monstruosului din cadrul cetății poate erupe ca anarhie.¹⁰⁰

Caracterul extraordinar al celor considerați ciudați nu făcea decât să scoată și mai mult în evidență tensiunile între unicitate și uniformitate, între particularitate și generalitate, între ceea ce

⁹⁹ Fiedler, *op. cit.*, p. 292.

¹⁰⁰ Rosemarie Garland Thomson, *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Culture and Literature*, New York, Columbia University Press, 1997, p. 66.

are caracter aleator și ceea ce are predictibilitate, între excepție și regulă, în consecință, extinzând sfera de semnificații sociale ale primului termen al fiecăreia dintre aceste relații binare, pentru a o perturba, umbri sau anula pe aceea a termenului secund.

Percepții și construcții sociale în democrație: Percepția siluțelor diforme este o problemă de construcție socială. Ceea ce este *diform* și ceea ce este *conform* sunt convenții sociale, doar în unele dintre cazuri, mai puține fiind convenții informate de date de tip științific, medical.

La finalul de secol al XIX-lea și începutul de secol al XX-lea disparitatea dintre realitatea brutală a corpurilor monstruoase și așteptările publicului se rezolvă prin reprezentări și narațiuni sociale despre diferență și aberație. Ideologia culturală încurajează cetățeanul să devină *l'homme moyen*, iar ciudatul reprezintă într-un fel problematic *l'homme extraordinaire*. Odată ce prin democrația egalitaristă se instaurează obișnuitul, elementul extraordinar, fie de natură aristocratică, ritualică, sau diformă sau nonconformă fizic, devine un anacronism amenințător.

În epoca premodernă caracterul nonconform reprezenta sursă simbolică de identitate și putere personală, iar în epoca modernă a democrației egalitariste statusul special provoacă anxietate. Ca urmare, mecanismele simbolico-ideologice care se pun în mișcare subliniază și întăresc caracterul aberant al acestui tip de *l'homme extraordinaire*. Orice *freak show* devine astfel și o parodie a vechii ordini social-politice.

Singularitatea grotescului și monstruosului este sursă de anxietate pentru societate și, în același timp, o sursă de alienare în plan personal. Lucrarea *Frankenstein* de Mary Shelley surprinde deopotrivă alienarea savantului Victor Frankenstein în secolul al XVIII-lea, precum și alienarea creației sale, fiind o ilustrare profundă a acestei idei.

În contextul incipient egalitarist al democrației acelor vremuri, precum și în contextul mai abrupt al tensiunii relațiilor dintre bărbați și femei, monstruosul și alienarea monstruosului sunt o temă captivantă. Sunt vremuri în care pentru bărbați sexualitatea feminină este o zonă problematică, a diferenței radicale, a unei alterități radicale care poate merge până la monstruozitate, iar rețeaua pa-

triarhală politico-științifică a vremii le permite să recurgă la legi și știință pentru a izola, controla, manipula și oprima femeile.

Considerând lucrurile în această perspectivă este posibil ca atmosfera romanului să fi preluat câte ceva atmosfera sumbră a realității restricțiilor politice, medicale și economice impuse femeilor. Mary Wollstonecraft¹⁰¹ a murit după ce a născut-o pe Mary Shelley, în urma unei infecții, într-un univers în care imaginarul colectiv corela mult mai puternic diferența și monstruoșitatea.

Creatura adusă la viață de Mary Shelley este emblema tuturor aspirațiilor și deziluziilor produse de Revoluția Franceză, emblema degringoladei produse de ideologia revoluționară care deviază ființele de pe cursul normal al vieții și nu le poate oferi un stat care să le răspundă cerințelor.

Tot astfel, similar moștrilor din spectacolele de circ, Creatura este, deși printre alții, în deplină solitudine, deviată de la orice speranță de normalitate de imposibilitatea de a obține altceva decât suspiciune și frică din partea semenilor.

Într-o altă perspectivă, democrația actuală, de tip liberal, cultivă o ideologie a libertății și diferențele individuale, spre deosebire de ideologia democrației egalitariste care cultiva condițiile și expresiile asemănătoare ale cetățenilor săi. Nu se cultivă egalitarismul ci identitatea personală, individualizarea extremă, iar democrația nu este un cor la unison și nu își propune instaurarea unei armonii prin uniformizare și uniformitate.

Democrația actuală, în special sub influențele pluraliste ale postmodernismului, se impune ca o epocă a diferențierilor acceptate, a unui anumit tip de toleranță bazată pe indiferența care urmează îndeaproape ca o umbră individualizarea și individualismul asociate democrației liberale.

Retorica individualismului, drepturile și împuternicirile individuale corelate cu modul contemporan liberal de a înțelege democrația au adus după sine un climat mai inclusiv, un climat de acceptare a diferențelor, mult mai pronunțat.

Ca un exemplu, legalizarea căsătoriilor între persoane de același sex în Anglia a devenit o realitate fiind gestionată de guvernul

¹⁰¹ „Mary Wollstonecraft,” The Biography.com website, <http://www.biography.com/people/mary-wollstonecraft-9535967>, accesat 14 iulie 2014.

britanic cu toate efectele secundare emergente. Această victorie a toleranței democratice a adus după sine o nouă oportunitate de obținere ilegală a cetățeniei, de către persoane care nu sunt gay, dar sunt dispuse să facă și o astfel de căsătorie dacă le servește cauza. Au apărut intermediarii și tot acest „freak show“ are de această dată rolul simbolic de a regla lipsa de interes *en vogue* pentru cei *straight*, pe un alt plan parcă, reinsinuând egalitatea în domeniul libertății, demersul ilicit realocând simbolic puterea și libertatea de a fi diferit într-un mod ceva mai egalitarist tuturor cetățenilor...

Democrația evidențiază imaginea specifică dar generică a cetățeanului activ, utilizator și apărător al propriilor drepturi. Peste această imagine dinamică s-a suprapus o alta. Modernitatea a adus, la apogeu, odată cu căutarea fericirii personale, o imagine imperativă a individului athletic. Postmodernismul aduce în prim plan *l'homme extraordinaire*, răzbătător, virtuoz al sportului, bronzat și zâmbitor, gata de noi cruciade. „Nu egalitatea, ci «controlul» performant al corpurilor și energiilor, performanțele atleților și universul tehnicii raționale fac parte din aceeași lume. Dacă stadioanele au fost părăsire de zeii lor, ele nu vibrează mai puțin de surda așteptare a supraumanului cu față umană“.¹⁰²

În măsura în care autoreprezentarea personajului radical difereț transmite o versiune a supraumanului cu față umană aceasta este cu mult mai multă ușurință acceptată în spiritul interesului contemporan pentru *l'homme extraordinaire* în toate manifestările posibile.

Dar căutarea fericirii personale se realizează într-un context de supralicitare a libertății de expresie. Trăim ceea ce Jean Baudrillard numea extazul comunicării. Excesul de informație și comunicare și totul disponibil imediat, excesul de circuite și rețele sunt contraproductive reprezentării. „Tot-prea-vizibilul“ devine „mai-vizibil-decât-vizibilul“ care „dizolvă“ informația și comunicarea.¹⁰³

¹⁰² Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, trad. Victor-Dinu Vlădulescu, București, Editura Babel, 1996, pp. 134-135.

¹⁰³ J. Baudrillard, „The Ecstasy of Communication“ in *The Anti-Aesthetics. Essays in Postmodern Culture*, ed. Hal Foster, New York, The New Press, 2002, pp. 150-151.

Democrația lărgeste sfera vizibilului

Democrația stimulează excesul de comunicare, supralicitarea libertății de expresie creând spații pentru reprezentare socio-politică și pentru exprimare, care stimulează o „producție“ a insolitului, ceea ce aduce în prim plan atât „omul extraordinar“ (*l'homme extraordinaire*), cât și omul ca alteritate neobișnuită, șocantă (*the uncommon other*). Democrația are nevoie de cetățeni activi, adică, de niște cetățeni vizibili în spațiul public, precum și de politici publice, decizii publice și acțiuni publice, prin care să se concretizeze într-un mod deschis (transparent). Postmodernismul democratic a readus în actualitate noi semnificații multiple ale incluziunii sociale și, cu acestea, prezența cetățeanului diferit (ca orientare sexuală, abilități fizice, imagine fizică etc.) a devenit ceva de conceput, ceva imaginabil și totodată, dacă nu ceva gestionabil, cel puțin ceva de tolerat.

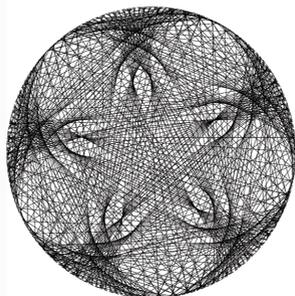
Odată cu vizibilitatea crescută a celor diferiți în democrație, ca o consecință a succesului demersului democratic de incluziune socială, democrația începe și să semene cu o aventură *freak show*, dar mai degrabă pentru publicul conservator, fără apetențe pentru filmul pitoresc-burlesc al aventurii democratice. Pentru publicul cu vederi liberale, ceea ce este diferit este mai degrabă interesant.

Democrația contemporană lărgeste sfera vizibilului odată cu sfera toleranței pentru diferențe și cu incluziunea socială, crescând sfera „normalității“ într-un context social relativ postmodern, în care raționalitatea socialității își regăsește un loc resemnificat. Masele devin publicul. Heterogen, dar omogenizat de spectacol. Diferența nu mai este ceva privat, sau intim, și nu mai este un secret. Pentru comentatorul conservator vizibilitatea crescută a celor diferiți în democrație este un fapt deconcertant și o marcă a degradării vremurilor prezente, poate chiar ceva scandalos; o rușine.

Atenția acordată diferențelor, politicile de incluziune socială și celebrarea diferențelor se dezvoltă direct proporțional cu creșterea vizibilității acestor diferențe și cu impunerea în societate a codurilor de relaționare și de corectitudine în fața diferenței. Fiecare tip de diferență integrată pregătește (ca precedent) inte-

grarea tipului de diferență următor. Ritualurile, celebrările și codurile democratice contemporane ne recomandă și ne ajută să fim diferiți împreună.

Calitatea zonei de spectacol a democrației contemporane ține de calitatea celor implicați și întrucâtva și de numărul celor implicați activ, în mod informat și inteligent: absenteismul crește importanța divertismentului și a elementului spectaculos, scandalos, crescând implicit cererea pentru circ, în sensul rău, totodată crescând și eforturile depuse pentru a educa gustul pentru circ, de asemenea în sensul rău, al publicului. Valorile socio-politice ale democrației nu pot fi înlocuite de valorile domeniilor senzaționalismului și spectaculosului fără o deteriorare a dramatică a „formei ideale“, a forme simbolice și valorice a democrației.



IV. 2. Reprezentarea socio-politică a străinului și perspectiva „comunității mai cuprinzătoare“

Omul creează și împărtășește semnificație de care depinde apoi fiecare reprezentare pe care o asumă în existența socio-politică, precum și în existența sa conștientizată, în general. Individul se află într-o dependență profundă de relaționare și de ceea ce este familiar (adică de familie, sub oricare dintre înfățișările acesteia și sub oricare dintre cuprinderile mai extinse sau mai restrânse ale familiei și familiarilor – prieteni, cunoștințe, simpatii – în viziunea individului), ceea ce este familiar constituind un fundament al solidarității interumane. Omul creează și re creează pe parcursul existenței sale o reprezentare (o imagine) a ceea ce poate considera drept „ai mei“ într-o lume de străini.

În aceste condiții performanța supremă a umanității ar consta în a reuși să se atașeze de o „agendă a umanității globalizate“ (Kwame Anthony Appiah¹); să considere deopotrivă vitală, onorantă și angajantă o asemenea agendă, pe care să o încarce cu importanța cuvenită, pe drumul către înțelegerea și realizarea „comunității mai extinse“ (R. Rorty²).

Lumea omului și istoria omenirii s-au dezvoltat mai degrabă într-o altă direcție: a agendelor particulare, a agendelor celor puternici, care s-au și ocupat să „cartografieze“ cât mai conștiincios o comunitate umană restrânsă la ierarhii și categorii ce camu-

¹ Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Seria *Issues of Our Time*, New York, W. W. Norton & Company, 2007.

² Richard Rorty, *Adevăr și progres*, traducere de Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2003.

flează o sofisticare extremă a excluziunii, datorată unei conștiințe acute a alterității.

Raoul Girardet arată că în pofida unei „încăpățanate neîncrederi în imaginar“ există o moștenire culturală care generează o investigație paralelă cu cea de tipul istoriei ideilor, dar nu mai puțin relevantă, în ceea ce privește imaginarul, în general, și imaginarul politic, în special.³ R. Girardet se ocupă doar de patru mari „ansambluri mitologice“: Conspirația, Vârsta de aur, Salvatorul și Unitatea. Mitul politic nu mai este ca la Mircea Eliade povestirea unei istorii sacre, a nașterii unei realități, ci oferă chei explicative prin interpretări și fabulații menite să simplifice, să ordoneze „haosul tulburător al faptelor și evenimentelor“, în același timp având un „rol mobilizator“ și inducând un „dynamism profetic“, „mitul deține un rol important în originea cruciadelor sau a revoluțiilor“.⁴ Mitul politic este la fel de fluid ca și mitul tradițional și ca și visul la Gaston Bachelard, dar permanentizează asociații tipice: Salvatorul, conducătorul providențial se asociază în discurs cu simboluri ale purificării, verticalității și luminii. Ansamblul mitologic desemnat prin termenul „Conspirația“ se asociază cu simboluri ale întunericului, tenebrei, obscurității, murdăriei, vicleniei etc. Aceasta este și perspectiva lui Gilbert Durand atunci când numește constelații mitologice ansamblurile mitologice corelate de un nucleu central, în *Structurile antropologice ale imaginarii*. Între temele conspirației, și să nu uităm că „mitul nu poate fi înțeles decât dacă este intens trăit“⁵, avem un nucleu al suspiciunii, fricii și urii puse în mișcare de un făptaș ascuns, viclean, care „va dispune de evenimente în funcție de un plan prestabilit, al cărui deznodământ inevitabil îl cunoaște numai el“.⁶ Complotul iezuit, complotul evreiesc, complotul masonic sunt analizate de R. Girardet în acest sens. De fiecare dată, făptașul ascuns nu este altceva decât „Străinul“ iar tema mitologică a Străinului, ansamblul mitologic generat, se suprapune în mare parte peste ansamblul mitologic al

³ Raoul Girardet, *Mituri și mitologii politice*, traducere de Daniel Dimitriu, Prefață de Gabriela Adameșteanu, Iași, Institutul European, 1997, p. 2.

⁴ *Ibidem*, p. 4.

⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁶ *Ibidem*, p. 21.

Conspirației. În contextul mitului Conspirației, la Girardet, Străinul este susținut de o organizație de tip sectar care-și desfășoară ițele manipulării amenințând lumea întregă. Mitul complotului este îndatorat concepției antitetice despre ordinea universală (Girardet: „«Evreul apare în istoria noastră ca adversarul nostru metafizic», va spune mai târziu Rosenberg...“⁷) .

Perspectiva noastră opune mitul Străinului mitului Salvatorului, ca mituri în oglindă. Obsesia irațională a societăților pentru Salvator are ca echivalent obsesia irațională a societăților pentru Străin. Mitul Străinului este un conglomerat de teme: mitul Alterității, mitul Celuilalt, suspect și în mod potențial periculos și astfel, în mod potențial generator pentru reprezentări socio-politice ale dușmanului. Întotdeauna alteritatea este alteritatea străinului și în mod potențial, a dușmanului. Levinas introduce figuri ale alterității „blânde“: văduva, orfanul, flămândul, profesorul. Și totuși, în *Totality and Infinity*, comentează distanța cu valoare etică introdusă de alteritate, tocmai fiindcă este imposibil de redus la sine și la universul existenței sinelui, la gândurile sinelui. În *Sofistul*, Platon tratează problema aceluiași și a celui diferit, evidențiind că nu poate exista un Celălalt absolut, Celălalt fiind mereu altul decât mine.⁸

În acest sens, vom interpreta aici numai două reprezentări socio-simbolice cu valoare de reper (relativ) pentru fenomenul diferențierii și excluziunii sociale (întemeiată pe un filon cultural, simbolic, deosebit de profund, caracteristic pentru raportarea omului la lume): femeia și țiganul.

Ne vom opri mai întâi asupra unor reprezentări ale alterității ce se constituie ca leagăn al umanului însuși: reprezentările feministe și ecologiste. Acestea sunt reprezentări socio-politice înrudite, ca reprezentări ale unui tip specific de alteritate, dintr-o perspectivă a interpretării simbolice și mitologice. În dihotomia natură-cultură, femeia este situată în mod „firesc“ (adică ideologic, așa cum observă Pierre Bourdieu⁹). În raportarea omului la

⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁸ J. Derrida, „Violence and Metaphysics“, Claire Elise Katz & Lara Trout (eds.), *Emmanuel Levinas*, New York, Routledge, 2005, pp. 1-88.

⁹ Arbitrariul unei ordini politice (și o anumită ideologie sau hegemonie asociată acestei ordini) ajunge să fie justificat, raționalizat, iar ordinea politică

lume, formele simbolice produse (simboluri, mituri etc.) poartă cu sine dualitatea datorată, în opinia noastră, confruntării „perspectivei simbolice a lui Cain“ asupra lumii (perspectiva detașată, perspectiva reacției revoltate împotriva ideii înseși de a fi „paznicul fratelui“ și de aici, perspectiva excluziunii sociale), cu „perspectiva simbolică a lui Abel“ asupra lumii (a încrederii, a apropierii inter-umane și de aici, a incluziunii sociale). Reprezentarea duală a femeii ca „madonă și veneră“, cum spunea sugestiv Eminescu, precum și a naturii ca „sursă și resursă“ (interpretare provenită din înțelepciunea amerindiană, care și condamnă raportarea la natură exclusiv ca la o resursă¹⁰) sunt ilustrative.

Reprezentările mitologice ale feminității și masculinității, ale naturalului și artificialului stau la baza reprezentărilor sociale ale femeii și bărbatului și ilustrează mecanisme simbolice de reprezentare cu valoare universală. Feminitatea și femeia sunt descrise în mod tradițional mai aproape de, sau aparținând („în mod firesc“) naturii, iar bărbatul ca mai aproape de, sau aparținând („în mod firesc“) culturii¹¹. Arhetipurile, simbolurile și miturile pozitive având în centrul lor mama, iubita, mama natură gene-

ajunge să fie „naturalizată“, spune P. Bourdieu, adică, să fie percepută ca ceva „natural“, „firesc“ și „obiectiv“: „În cazul extrem, adică atunci când există o corespondență cvasi-perfectă între ordinea obiectivă și principiile subiective de organizare ... [din] lumea naturală și socială [corespondența] apare ca ceva evident. Această experiență o numim *doxa* [dogma], și o distingem de o încredințare de tipul opiniei corecte (ortodoxa) sau a opiniei diferite (heterodoxa), aceasta de pe urmă, implicând o conștientizare și o recunoaștere a posibilității să existe opinii diferite sau antagonice. Schemele de gândire și percepție pot produce obiectivitatea pe care o produc numai prin confuzia pe care o aruncă asupra limitelor cunoașterii, și prin aceasta, generând adeviziunea [necritică] în modalitatea oferită de doxă [aici, și dogmă – subl. ns.] la lumea tradiției, experimentată ca «lume naturală» și luată ca atare [luată de bună așa cum este]“. Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 164.

¹⁰ Vezi și Padraig Kirwan, „The Emergent Land: Nature and Ecology in Native American Expressive Forms“, disponibil la <http://www.ucd.ie/pages/99/articles/kirwan.pdf>, accesat la 6 iunie 2017.

¹¹ Eminescu spunea în „Replici“: „POETUL Tu ești o undă, eu sunt o zare/Eu sunt un țărnuț, tu ești o mare./ Tu ești o noapte, eu sunt o stea/Iubita mea.“ Înainte de a ne grăbi să discutăm aceste versuri în termenii dihotomiei misogine –

rează reprezentări și simbolizări duale în care sursa și resursa vieții, fie că este vorba de femeie sau de Gea este semnificată și pozitiv și negativ, deținând, în sine, potențialul distructiv al forței dezlănțuite: pasională și irațională în cazul femeii și distrugătoare în cazul naturii.

Totuși, destinul acestor reprezentări ale alterității este diferit în societățile contemporane: revalorizările ecologiste ale naturii revalorifică demnitatea de sursă a existenței pe care o are natura și conturează deopotrivă o orientare axiologică, o perspectivă ideologică și o modă în societățile contemporane, pe când reprezentările femeii rămân axate pe dimensiunea care interpretează femeia ca resursă. Această reprezentare se traduce într-o deteriorare a valorii femeii, verificabilă, spre exemplu, în reprezentările întreținute de mass media, de spațiul virtual, de industriile de divertisment și de industriile publicitare. Re-reprezentările ecologiste ale naturii și reprezentările naturii pur și simplu înregistrează o omogenitate valorică pe care nu o regăsim atunci când vorbim de reprezentările feministe și de reprezentările femeii în societate, în general.

Feminismele de diverse facturi aduc conceptualizări și reprezentări *feministe*, diferite, care valorifică realitatea reprezentată de femeie ca individ uman sau/și ca sursă a vieții.¹² Reprezentările feministe introduc femeia în spațiul social și al culturii într-un mod specific, modern și postmodern anti- și a-tradiționalist, spărgând barierele dihotomiilor natură-cultură și spațiu public-

feminism, insistăm să apreciem o simbolică a mișcării asociată principiului feminin, prin contrast cu filosofii și filosofia clasică, sau cu simbolica și mitologia, acestea asociind principiului feminin simboluri și semnificații ale stabilității și staticului, alături de cele ale adâncului, întunericului, golului etc.

¹² Avem în vedere feminismele moderne și contemporane moderate și rezonabile, celelalte oferind semnificații aberante care din start nu pot constitui (descrie) zone ale semnificațiilor împărțite, acest aspect fiind, așa cum a reieșit deja de mare interes pentru înțelegerea perspectivei „comunității mai extinse“. Nu toate feminismele valorizează femeia ca mamă, cele mai multe dintre feminismele apreciind femeia ca individ uman, condiție necesară și suficientă pentru conceperea egalității de șanse, bărbatul fiind de asemenea valorizat ca individ uman fără corelație cu îndeplinirea rolului de tată. La polul opus față de pozițiile asumate de ceea ce numim aici feminismele moderate și rezonabile găsim poziția misogină, exprimată perfect prin versurile următoare: „Când va

spațiu privat. Aceste „permeabilizări“ slăbesc ceea s-a conceptualizat drept „*glass ceiling*“, o barieră invizibilă, tradiționalistă, generată de perspectiva masculină asupra lumii, conform căreia femeia este asociată în mod prescriptiv și în mod „fîresc“ naturii și spațiului privat, punând în discuție relaționarea, existența socială și solidaritatea interumană din perspectiva studiilor culturale de gen (o direcție de conceptualizare care își are originea în lucrarea Simonei de Beauvoir, *Al doilea sex*, din 1949).

* * *

Mai aproape de zilele noastre, în 1995, Virginia Hamilton publica *Her Stories* o lucrare deschizătoare de drumuri pentru reprezentarea socio-politică a femeii în spațiile publice ale istoriei, inițiind și un demers feminist mai amplu de raportare la lume și istorie, orientat împotriva barierelor de tip *glass ceiling* într-un alt mod. Putem încerca spre ilustrare un demers micro- de tip *her story* (joc de cuvinte, de la cuvântul englezesc *history*), fără nicio pretenție de exhaustivitate. Am putea începe de la Sappo, numită de Platon între marii poeți, care a trăit în jurul anului 570 î. Hr. O putem aminti pe Nefertiti, consoarta faraonului Akhenaten (fostul Amenhotep IV), care a domnit aproximativ din anul 1353 și până în 1336 î. Hr. și a fost supranumită Domnitoare a Nilului și Fiică a Zeilor și a avut putere nemaîntâlnită pentru o femeie

vorbi femeia...../Vor tremura în haos vibrații de oale sparte/și-n lumile de crățiți și de tigăi deșarte/Vor spumega în spasme de fumuri violete/ Anemice sarmale/și ftizice cotlete,/și arse maioneze vor plânge-n ziua ceea,/ Când, searbădă, vorbi-va la Cameră femeia.// Într-un proiect de lege se va trezi/ Ibricul/și pudra/și juponul/Chiuloții și caleașca/Când searbădă vorbi-va, la camera, Popeasca.“ Ion Pribeagu, *Vârful de spadă*, ediția a II-a, București, Editura Facla, 1916, cf. Ioana Borza, Laura Grunberg (coord.), Teodora-Eliza Văcărescu, *Cartea neagră a egalității de șanse între femei și bărbați*, București, Editura AnA, 2006, p. 16. Iată reprezentarea socio-politică, imaginea, cu care se luptă feminismul. În aceste versuri este o reprezentare extremă, a unui derizoriu accentuat în care femeia este sancționată pentru depășirea cadrelor tradiționale de manifestare. Prezența femeii în spațiul public apare nu doar nefirească, ci și ridicolă. Desigur, feminismul a adus prin conceptualizări novatoare schimbări sociale deosebit de importante, astfel încât astăzi, după mai mult de o jumătate de veac, asemenea descrieri sunt ridicole în sine și cuprind în ridicol mai degrabă autorul lor, decât concepția despre femeie, în general.

în acele timpuri, egală cu aceea a faraonului – multe consoarte după aceea s-au impus prin egalarea soților în puterea politică, fără a fi considerate oficial domnitoare. Cleopatra, (69-30 î. Hr.) a scos Egiptul de sub stăpânirea romană; Maria Magdalena (4-40 î. Hr.) admiratoare devotată a lui Iisus, participantă îndurerată la chinurile acestuia la momentul crucificării și aceea căreia i s-a arătat Iisus prima după Înviere; Regina Gudît a Etiopiei (sau Judith, Yodît, Esato sau Ga'wa) în jurul anului 969 d. Hr.; surorile vietnameze Trung Trac și Nhi, care au stârnit o revoluție împotriva cuceririi chineze în anul 40 d. Hr.; regina celtică Boudicca conducătoarea revoltei împotriva stăpânirii romane în anii 60-61 d.Hr. conform istoricului Tacit; Zenobia, regina războinică din Palmyra, Siria, în jurul anului 240 d. Hr., s-a ridicat împotriva a numeroase teritorii romane, ajungând să stăpânească Libanul, Siria și Palestina printr-o combinație fericită de propagandă și tactică militară; Doamna de Cao, preteasă mistică, tatuată, din Peru, în perioada de vârf a culturii Moche, 300-600 d. Hr. a cărei mumie a fost descoperită la Huaca El Brujo abia în 2006; Penthesilea a fost regină a amazonei cam în timpul Războiului Troian, care, dorind să răzbune moartea lui Hector a dovedit excepționale calități războinice, dar a fost totuși răpusă de Ahile; matematiciana și astrologa egipteană Hypatia din Alexandria, pe atunci parte a Imperiului Bizantin (370-415 d. Hr.), a fost conducătoarea școlii neoplatonice din Alexandria; Cartimandua a fost regina tribului Brigantes, cel mai mare din insulele britanice, dintr-o regiune din nordul Angliei de astăzi care a speculat politica de la Roma din perioada împăraților Claudius și Nero pentru a-și asigura tronul; Grace O'Malley regina pirat a Irlandei din secolul al VI-lea; Hildegard of Bingen (1098-1179) practicantă a misticismului, care presupunea meditația și alte practici oculte, inclusiv practicarea artei (a fost și scriitoare și compozitoare) pentru aflarea cunoașterii religioase și spirituale; Eleanor of Aquitaine (1122-1204) prima regină a Franței, ai cărei fii au devenit regi ai Angliei; în miezul Războiului de 100 de ani dintre Anglia și Franța, franțuzoaica Jeanne de Clisson a reușit victorii numeroase împotriva navelor de război ale Regelui Filip al VI-lea pentru a răzbuna moartea soțului ei cu o ferocitate care i-a adus porecla de Leoaică din Britania; Brunhilda, regina merovingiană; Ioana d'Arc (1412-1431) un mare simbol francez, sfânta patronă a Franței, a inspirat revolta Franței împotriva ocu-

pației engleze; Maria Voichița Doamna, fiica lui Radu cel Frumos (1457-1511), mai tânără decât domnitorul cu 25 de ani și cea care a reușit să devină, de la prizonieră, amantă și mai apoi doamna Moldovei; Mirabai (1498-1565) a fost o prințesă hindusă care a trăit o viață de sfântă, practicantă a misticismului și poetă și a revitalizat tradiția yoga în India; Sfânta Tereza de Avila (1515-1582) o mistică spaniolă, poetă și reformatoare a Ordinului Carmelit, reușind să supraviețuiască Inchiziției și să contribuie la reformarea catolicismului; Ecaterina de Medici (1519-1589) regină a Franței la 14 ani și regină a mașinațiunilor politice care au condus spre sporirea puterii politice a fiilor ei și spre cumplita Zi a Sfântului Bartolomeu; Doamna Chiajna, „Miricioaia“, figură istorică a secolului al XVI-lea (fiica lui Petru Rareș, căsătorită apoi cu Mircea Ciobanul, politician aprig și om de cultură); Elisabeta I (1533-1603) a contribuit la stabilirea Angliei ca țară protestantă și la constituirea țării ca superputere; Doamna Elina a contribuit la prosperitatea și politica Valahiei în timpul domniei lui Matei Basarab (soțul său, care a domnit între 1632 și 1654); Ecaterina cea Mare (1729-1796) un mare lider politic al secolului al XVIII-lea a impus Rusia ca putere europeană; Mary Wollstonecraft (1759-1797) scriitoare, pionier în gândirea feministă și militanța pentru votul universal; Ching Shih născută în provincia Guangdong în 1775 a devenit prostituată într-un bordel plutitor în Canton, iar apoi, în 1801, partenera de piraterie și soția lui Zhèng Yi, conducând împreună flota „Steagul Roșu“ pe care au adus-o împreună de la 200 de nave la peste 1700 de nave; Jane Austen (1775-1817) romancieră faimoasă până în vremurile noastre, care a scris într-o perioadă în care romancierile nu erau încurajate și a deschis calea de afirmare pentru alte scriitoare; Elizabeth Fry (1780-1845) reformatoare a sistemului de penitenciare; Sojourner Truth (1797-1883) militantă african-americană pentru aboliționism și drepturile omului care a explicat în limbaj simplu egalitatea dintre bărbați și femei, rămasă în istorie prin discursul „Ain't I a woman?“; Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) feministă marcantă pentru secolul al XIX-lea, activistă pentru drepturile civile și pentru drepturile femeilor, inclusiv de culoare, celebră între altele pentru *Declaration of Sentiments and resolutions*, 1848; Maria Rosetti a fost o susținătoare scoțiană a idealurilor revoluționare de la 1848 în România, fiind și muza pentru pictura *România revoluționară* a lui C.A. Rosenthal, a

fost prima ziaristă din România, om de cultură; Ana Ipătescu este eroina revoluției de la 1848 cu un rol principal în evoluția progresistă a revoluției; Carmen Silva (regina Elisabeta, 1843-1916) a fost artistă și protectoare a artelor; eroina Ecaterina Teodoroiu a luptat în Primul Război Mondial și a fost decorată de regele Ferdinand, a fost onorată cu numeroase distincții, a primit gradul de sublocotenent și comanda unui pluton de infirmieri și a murit pe câmpul de luptă la 22 de ani; Regina Maria, dăruită cu multiple daruri artistice, om de cultură și o persoană cu un deosebit patriotism și devotament pentru România, dar dăruită și cu har politic, a intervenit în negocierile pentru Tratatul de la Paris în favoarea României; Marie Curie om de știință născută în Polonia care a câștigat premiul Nobel de două ori, o dată pentru fizică (descoperirea radioactivității) și apoi pentru chimie (pentru descoperirea elementelor chimice poloniu și raniu) etc.¹³

Cu cât ne apropiem de zilele noastre memoria ne este potențată și asaltată de numeroase personalități femei, vezi și remarcabilele personalități femei din Academia Română – Ana, contesa de Noailles (1876-1933), scriitoare și poetă; Elena Văcărescu (1864-1947), scriitoare; Ana Aslan (1897-1988), medic; Valeria Guțu Romalo (n. 1928); Leonida Gherasim (n. 1929); Maya Simionescu (n. 1937), biolog – între altele, din ce în ce mai cunoscute și în acest sens, apărând mai numeroase, în toate domeniile cunoașterii și existenței, păstrate în memoria recentă și evidențiate mai ales prin contribuția posibilităților mediatice care s-au multiplicat în timpurile moderne și contemporane.¹⁴

* * *

„Perspectiva lui Abel“ susține o înnoire și o evoluție a reprezentărilor socio-politice, în sensul precizat de dimensiunea sim-

¹³ Cf. <http://www.ancient-origins.net/history-famous-people/ten-powerful-and-fearsome-women-ancient-world-002947?page=0%2C2> <http://www.descopera.ro/descopera-istoria-romanilor/5137771-7-femei-remarcabile-in-istoria-romaniei> și <http://www.biographyonline.net/people/women-who-changed-world.html>, accesate la 18 februarie 2017. Vezi și alte demersuri la <http://www.herstoriesproject.com/>

¹⁴ Ne putem permite să presupunem că astfel de femei au fost mult mai multe? Putem întreba cum și-ar fi gândit Aristotel scrierile sale politice, dacă ar fi știut despre toate cazurile de acest fel? Le-ar fi expediat ca irelevante, sau le-ar fi considerat semnificative, incluzând femeile între cetățeni?

bolică și de semnificațiile împărtășite ale cooperării inter-umane: „celălalt“, va genera reprezentări ale alterității, dar reprezentări care recunosc zona semnificațiilor comune, recunoscând în celălalt „ceva“ din sine. Astfel, înnoirea de tip feminist a reprezentărilor socio-politice se constituie ca fundament solid pentru noi proiecte socio-politice de schimbare socială și de solidaritate socială, dar această înnoire nu induce în mod automat schimbarea socială. Cu toate acestea, schimbarea socială este încă necesară, spun feministele din România.

În timp ce Mihaela Miroiu, una dintre principalele exponente ale feminismului românesc modern, consideră feminismul românesc „sfios“¹⁵, un feminism „room service“¹⁶, livrat de Uniunea Europeană și legislația UE (acquisul comunitar), feminismul postmodern, atât în România, cât și în lume¹⁷ apreciază că feminismul nu mai este necesar: a fost odată, în etapa numită primul val de feminism, care s-a finalizat cu obținerea drepturilor politice pentru femei, sau în valul al doilea, în care s-au implementat schimbări legislative prin politici sociale și economice de tipul egalității de șanse, dar acum femeile au acces la o varietate de avantaje care le deschid noi orizonturi. Feministele de tip modern evidențiază în schimb faptul că postfeminismul servește intereselor corporațiilor, proliferând modelul femeii „păpușă Barbie“¹⁸, mascând feminismul între alte probleme de „gen“ și bagatelizând problema continuării dependenței economice a femeilor de bărbați. Vocile feminismului modern atenționează că

¹⁵ Mihaela Miroiu, „OPINIE: Feminismul sfios față cu feminismul «room service»“, Ioana Borza, Laura Grunberg (coord.), Teodora-Eliza Văcărescu, *Cartea neagră a egalității de șanse între femei și bărbați*, București, Editura AnA, 2006, p. 115.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Atunci când vorbim despre feminism în lume ne referim mai degrabă la zona occidentală, cu o populație interesată în decursul istoriei mai mult de problemele feministe decât alte populații și unde s-a conturat un filon substanțial al gândirii filosofice și socio-politice, inclusiv în rândurile gânditorilor bărbați – cum ar fi John Stuart Mill, Thorstein Veblen, Gerald Ford, la noi Titu Maiorescu, și alții – fără a ignora existența unui feminism în zona musulmană, cum a fost Fatima Ahmed Ibrahim în Sudan sau africană, Shamima Shaikh în Africa de Sud.

¹⁸ *Ibidem*.

deși realizările în plan legislativ sunt substanțiale („recunoașterea ca infracțiuni a hărțuirii sexuale, a violului în familie, a violenței domestice; decriminalizarea homosexualității; transpunerea directivelor europene privind anti-discriminarea și egalitatea de gen“) nu schimbă anumite situații concrete, dramatice, „cu care se confruntă femeile rome (mai mult de 80% dintre familiile rome trăiesc sub limita pragului de sărăcie; mai mult de 20% dintre femeile rome sunt fără o slujbă; 38% dintre fetele rome de peste 10 ani sunt analfabete și numai 3,9% dintre femeile rome au absolvit o școală de învățământ superior – Raport OSI, va fi publicat în Martie 2006)“.¹⁹ Feministe precum Isabela Mihalache consideră că în cazul femeilor rome trebuie adresată problema „discriminării multiple, cauzată de bariere de gen, rasă și etnicitate [...] Agenția Națională pentru Egalitatea de șanse între Femei și Bărbați (ANESFB) ar trebui să joace un rol important în îmbunătățirea situației femeilor rome. Deși Agenția are ca scop integrarea perspectivei de gen în politicile și programele naționale, documentul care stabilește Agenția (Hotărâre de Guvern nr. 84/2004) nu face nici o referire la discriminarea multiplă sau la discriminarea împotriva femeilor rome ca un domeniu în care agenția își desfășoară atribuțiile. Același lucru se poate spune și despre Strategia Națională de Egalitate între Femei și Bărbați. Mai mult, e nevoie de o reprezentare romă în cadrul ANESFB pentru că agenția nu poate pretinde că drepturile femeilor rome vor fi reprezentate eficient de altcineva decât de însăși categoria respectivă; în plus cadrul legislativ sprijină și subliniază în mod clar ocuparea de funcții în poziții de decizie de către toate categoriile de femei“.²⁰

Remarcăm un studiu imagologic – *Țiganii din Europa și România. Un studiu imagologic realizat de Alex Mihai Stoenescu în 2014*²¹ – orientat spre identificarea cauzelor și funcționării proiecțiilor negative de imagine asociate unei etnii europene cu

¹⁹ Isabela Mihalache, „Femeile rome și egalitatea de șanse“, Ioana Borza, Laura Grunberg (coord.), Teodora-Eliza Văcărescu, *Cartea neagră a egalității de șanse între femei și bărbați*, București, Editura AnA, 2006, p. 116.

²⁰ *Ibidem*, pp. 116-117.

²¹ Alex Mihai Stoenescu, *Țiganii din Europa și România. Un studiu imagologic*, București, Editura RAO, 2014.

un statut ambiguu, în general, a-național, dar mozaicată în fragmente incluse și recunoscute fie ca minorități, fie datorită concentrării din punct de vedere teritorial (temporar sau recent pentru că nu putem vorbi de o atașare de teritoriu), administrativ și politic, în diverse naționalități.

Cartea lui Alex Mihai Stoenescu, o cercetare deosebit de serioasă, documentată exemplar, ne poartă printre imaginile diverse ale țiganilor așa cum se „văd” aceștia, din diverse perspective, prin diverse lentile: 1. prin prisma propriilor eforturi de imagine, ca *romi* (deși cuvântul *rom* – din limba *romani* – conform dicționarului, înseamnă *bărbat*: ceea ce face din această populație, dar nu numai din acest motiv, cea mai misogină dintre populațiile europene), un echivalent pentru termenul țigani din limba *romani* care, pe românește, se numește țigănească; 2. prin intermediul documentelor românești din perioada pre- și post-aderare la Uniunea Europeană, ca minoritate integrată în mecanismele legale și instituționale ale țării și care se bucură în aceeași măsură de drepturi și oportunități ca și restul populației; 3. din perspectiva documentelor europene care nu discriminează această populație politic, ci numai administrativ.

Problemele asociate acestei etnii sunt adesea puse pe seama comportamentului specific. Autorul observă: „(...) în trecut s-a manifestat un anumit comportament al țiganilor diferit de cel al românilor, perceput și reprezentat ca negativ, și care astăzi s-ar fi schimbat. Altfel spus, atunci când se face afirmația «te comporti ca un țigan» ar fi vorba de felul cum se comportau țiganii în trecut, adică necivilizat, dinainte de civilizare (viața modernă), situație discriminatorie care teoretic este reală, deoarece afirmația funcționează astăzi ca stereotip și prejudecată față de întreaga etnie. Prin urmare, semnificația unei astfel de afirmații ar fi «se știe că țiganii se comportă astfel» sau «am aflat eu că țiganii sunt astfel», ceea ce implică generalizarea biologică și etnică. Aceasta nu poate fi admisă de normele vieții curente, de științele Sociologiei și Istoriei”.²²

Cel puțin în Europa, indiferent că le spunem *romi* sau nu, țiganii au fost și sunt, în termenii realității concrete, ai istoriei și ai realității simbolice totodată, *străinul* întrupat: de la aparența fi-

²² *Ibidem*, p. 10.

zică, la limbă (exclusiv orală, acum ce se mai încearcă a o literaturizare a limbii, o scriere, o fonetică, în fine o sumă de elemente care să facă limba transmisibilă și mai ales inteligibilă în modul în care înțeleg inteligibilitatea și transmisibilitatea, creatorii europeni de legi pentru protejarea limbilor pe cale de dispariție și finanțatorii proiectelor concrete), la neatașarea de teritoriu și nestatalitate, și până la raportarea la viață, la lume, și la *neraportarea* la normele și la regulile altora, printre care trăiesc. Dacă le spunem romi nu facem decât să sporim cumva încărcătura alterității, pentru mare majoritate a populației țigani fiind țigani. Iată niște oameni care cred că sunt născuți pentru libertate și care, atât în general, cât și în cazurile particulare se bucură cel mai puțin de libertate și libertăți.

Există o discriminare rasială și socială a țiganilor? Pentru a discuta această problemă centrală a lucrării autorul face distincții necesare între ceea ce presupune termenul „rasial“ și ce presupune termenul „rasist“, ce presupune „discriminarea rasială“ și ce presupune „rasismul“. Dificultățile întâmpinate în abordarea problemei țiganilor în Europa sunt generate de volumul mare și ambiguitatea legislației dedicate de UE acesteia, o legislație în conflict cu realitățile, practicile, conveniențele și mentalitățile națiunilor care ar trebui să implementeze această legislație.²³ Fenomenul imigrației țigănești este adesea însoțit de măsuri mascate de discriminare, care reușesc să speculeze în acest sens spiritul legislației europene.

Alex Mihai Stoenescu remarcă perpetuarea imaginii (reprezentării) medievale occidentale negative tipice despre țigani care distrag oamenii cu ghicitul sau giumbușlucuri de saltimbanci pentru a fura bani și mâncare. Autorul arată: „Există și un fond psihologic pe care trebuie abordată discrepanța dintre normă și mentalitate. În multe state membre ale UE din Est, inclusiv România, legislația europeană privind situația etniei țiganilor este privită ca o formă de impunere, care implică un compromis necesar pentru accesul la binefacerile organizației, acoperit de concepte precum «implementare», «integrare», «satisfacerea criteriilor». Această imagine se materializează, nu rămâne doar o simplă proiecție negativă, deoarece, în mecanismul sistemului

²³ *Ibidem*, pp. 17-18.

democratic în care funcționează UE, atât reprezentanții aleși cât și instituțiile naționale sunt nevoite, în procesul vieții politice, să se conformeze voinței suverane a națiunilor lor («poporului») și principiului majorității. Altfel spus, acolo unde mentalitatea majorității în legătură cu minoritatea țigănească păstrează trăsăturile istorice ale cauzelor, un candidat politic este condiționat de acea mentalitate, de acea situație de fapt asupra căreia nu poate adopta decât două atitudini: se conformează sau o critică, încercând să facă educație europeană alegătorilor săi.²⁴ Dar realitățile românești indică faptul că bărbați și femei țigani sunt aleși primari sau parlamentari naționali și europeni, contrazicând ideea predominanței prejudecăților și a extremismului.

Manifestările extremiste sunt în România excepția. „Problema în sine nu este însă a elitelor țiganilor alese sau numite dintr-o națiune a UE, ci a etniei țigănești sărace din acea națiune, femei și bărbați, despre care legislația UE afirmă că suportă forme de adresare sau de comportament discriminatorii în viața socială curentă și discriminări de acces la drepturile constituționale. Acesta este un subiect de controversă între legislația europeană și cercetarea istorică, pentru că efectele mentalității și raporturile majorității cu minoritatea etnică țigănească nu se modifică, în ciuda eforturilor făcute de UE, și trebuie să reamintim aici, luând din nou exemplul concret al României, că fenomenul a reapărut cu toate aspectele sale comportamentale după căderea regimului comunist, deși fusese «înghețat» timp de patru decenii, iar sistemul politic comunist, întemeiat pe o ideologie strictă, funcționa mult mai eficient în problema combaterii discriminării rasiale, pe criterii etnice sau pe criterii economice.”²⁵

Legislația nu poate corecta totuși mentalitatea. Autorul arată: „«Strategia UE» la care ne referim aici (Rezoluția 92/2011) se ocupă de problematica integrării minorității țiganilor în majoritățile naționale din națiunile unde au aceștia cetățenia, precum și de integrarea țiganilor, ca minoritate etnică, în ceea ce sunt astăzi așa-numitele țări-gazdă și pot fi definite deocamdată teoretic prin expresia Comunitate europeană. Și facem această precizare din cauza unor situații concrete la care Strategia UE încearcă să răs-

²⁴ *Ibidem*, p. 18.

²⁵ *Ibidem*, p. 22.

pundă, cum este, de exemplu, practica expulzării țiganilor de cetățenie română din Franța în România cu argumentul că expulzarea se face pe criterii juridice (ședere ilegală, staționare ilegală, ocuparea de spații publice sau private, infrafracțiuni), în timp ce condamnarea țiganilor în România pentru diferite infrafracțiuni și mediatizarea acestor cazuri sunt considerate discriminări rasiale sau sociale.²⁶

Mentalitatea discriminatorie proliferază în Occident, vezi, spre exemplu, obiceiul scandalos al stadioanelor din Occident de a striga jucătorilor români de fotbal: „Țiganii! Țiganii!“ în timp ce afirmațiile identitare cum ar fi „Noi suntem români!“ sau „Noi nu suntem țigani!“ sunt considerate „naționaliste“, căci în Occident naționalismul este considerat xenofobie, iar Occidentul este situat și uneori auto-situat deasupra și dincolo de demersul critic. În această lucrare imaginea este o noțiune ce include reprezentarea vizuală (spre exemplu, fizionomie, port, atitudine), incluzând însă și percepția memorială, subiectiv-istorică clădită de incidente, folclor, sau socializare. În acest sens, *generalizările despre etnie se mențin în prim-planul imaginii țiganilor*. La 22 decembrie 1989 scriitorul Corneliu Vadim Tudor relatează percepția țiganilor cum că Ceaușescu ar fi roman. Un ziarist comunist român de origine evreiască declara în aceeași seară la televiziune că Ceaușescu era de fapt tătar-țigan, nu român. „Societatea postcomunistă românească a fost proiectată de regimul instalat în seara de 22 decembrie 1989 pe ideologia fracturii politice, în care s-au definit fabulatoriu și diversionist luptători ai binelui (revoluționari, democrați, pro-europeni, pro-capitaliști etc.) și inamici ai democrației (neocomuniști, antieuropeni, anticapitaliști, securiști, «turnători» etc.), urmărindu-se un scop oportunist. Problema țiganilor din România nu poate fi înțeleasă decât în contextul social real al României, așa cum a fost el proiectat în decembrie 1989 și cum continuă și astăzi, cu mici amendamente ocazionale, ca imagine generală.“²⁷

Cercetarea realizată de Alex Mihai Stoenescu demonstrează că imaginea sau complexul de reprezentări socio-simbolice ale țiganilor are o complexitate sporită: aceasta include eroismul

²⁶ *Ibidem*, p. 65.

²⁷ *Ibidem*, p. 25.

țigănilui care nu fură, deși i se prezintă oportunitatea, sau imaginea țigănilui simpatic, așa cum era cea creată de Jean Constantin, un actor deosebit de popular, distribuit numai în roluri de țigan cu inimă mare, dar care recurge la furțișaguri mici (vezi filmele „Haiducii“, „Brigada diverse“, „Comisarul“), sau imaginea țigănilui acceptat, privit cu înțelegere deoarece țigăniile „trebuie să trăiască și ei“ și este necesară ridicarea tuturor împotriva xenofobiei și a discriminării sociale. Această imagine complexă se află în corelație cu imaginea toleranței operative a Poliției față de infracționalitatea minoră a țigănilor, sau cu cea a toleranței generate de colaborarea tactică între lucrătorii de Poliție și infractorii mărunți, implicând tolerarea sau nesanționarea lor, cu scopul controlului și al asigurării unor surse directe și rapide de informații din mediul țigănilor, aceasta mai ales în cazurile de infracțiuni grave, care intră în sfera de interes a majorității, în situațiile în care nu este vorba pur și simplu de corupție, sau și de imaginea generalizată a autorităților române neputincioase.

Autorul subliniază o idee crucială, constând în delimitarea Occidentului de problema țigănilor ca problemă a statelor ce vor să adere la UE: „Pentru a sintetiza și totodată pentru a înțelege evoluția «problemei țigănilor» din Europa în ultimele două decenii vom preciza că ideea formării unei Uniuni Europene nu a fost lansată în interiorul Organizației pentru Securitate și Cooperare în Europa (OSCE), prin definirea unor principii și criterii de constituire, ci separat, ca inițiativă a unui nucleu de state occidentale la care celelalte trebuie să adere. Ca urmare a acestei realități istorice, „problema țigănilor“ a fost tratată ca aparținând statelor ce vor să adere, nu ca o problemă general-europeană pe care națiunile reunite trebuie s-o cunoască și s-o rezolve în comun. Ceea ce se întâmplă în momentul de față – recunoașterea caracterului general-european al problemei țigănilor – este o încercare de rezolvare *post-factum* prin revenirea la principiile și criteriile care trebuiau puse la baza constituirii Uniunii Europene din OSCE, nu separat. Ea tinde să excludă discrepanțele dintre principiile legislației europene și aplicarea lor aproximativă și anevoioasă în «problema țigănilor», fie sub forma abordării laxe în Est, fie sub forma abordării restrictive în Vest.“²⁸

²⁸ *Ibidem*, p. 110.

Comuniunea umană propriu-zisă, nu doar calitatea comuniunii umane, depinde de ameliorarea prejudecăților privind rasele. UNESCO își manifesta în Declarația din 1978 îngrijorarea cu privire la rasism. „*Menționând cu o neliniște profundă* că rasismul, discriminarea rasială, colonialismul și apartheidul încă mai dăinuie în lume, luând diverse forme, ceea ce se manifestă atât în păstrarea principiilor legislative și a practicii aparatului de guvernământ și administrativ, care nu sunt compatibile cu principiile respectului drepturilor omului, cât și în păstrarea structurilor politice și sociale, a atitudinilor și a pozițiilor, marcate de pecetea nedreptății și a ignorării personalității umane și care creează izolare, înjosire și exploatare sau asimilare forțată a membrilor grupurilor ce se află într-o situație mai puțin favorabilă“, dar, în contextul dezmembrării imperiilor, arată Alex Mihai Stoenescu, dat fiind că Germania pierduse coloniile încă din 1920, Marea Britanie renunțase la imperiul colonial încă din 1949 (apare *Commonwealth*-ul), Franța renunțase la imperiul colonial (apare *Communaute française*), iar Italia pierduse orice control asupra fostei și ultimei sale colonii, Somalia, în 1960, Declarația a fost considerată un simplu act moral, fără consecințe juridice. Din păcate, această Declarație care definește corect termenii esențiali pentru problema țiganilor a fost ignorată de Tratatul UE și de legislația europeană referitoare la problema țiganilor.

Cercetarea istorică a identificat pilonii principali ai imaginii negative proiectate în continuare asupra etniei țiganilor, generând cazuri de discriminare rasială și socială, primul pilon fiind comportamentul antisocial și neconform cu ceea ce s-a desemnat prin „modul de viață european“, apărat astăzi de toți cetățenii europeni și de toate națiunile europene și, al doilea pilon fiind comportamentul specific, parte a conceptului de „mod de viață tradițional“ al țiganilor, acel fond cultural adus din India și conservat în elementele sale fundamentale, dar diferite de elementele definitorii ale civilizației europene (creștină și modernă).²⁹ Aceste diferențieri dramatice ale „modului de viață tradițional“ al țiganilor de „modul de viață european“ indică o mare probabilitate a perpetuării problemei țiganilor și a imaginii negative a acestei etnii în viitor.

²⁹ *Ibidem*, p. 156.

Cartea Oanei Oprean, intitulată *Romania's Accession to the European Union and Its Impact on the Roma Minority*, ne oferă o perspectivă în care avem mai degrabă o etnie dincolo de stat care denunță stereotipurile și discriminarea și solicită drepturi minoritare într-o lume de dușmani care rezistă să-i includă. Cu alte cuvinte, integrarea europeană nu aduce o europenizare automată în termeni de drepturi să zicem așa, „accesate”.³⁰

Abordarea este de tipul unui manifest personal, cu interesante reflecții subiective, cum ar fi evocarea experienței personale din satul bunicii autoarei, Palos³¹ prilej de a evoca expresiile tipice și stereotipurile asociate referirilor la grupul etnic minoritar numit mai recent „roma”. Analiza propune un inventar istoric, inclusiv de istorie orală, și legislativ al unor repere semnificative pentru incluziunea socială și pentru drepturile fundamentale ale acestei populații. Oana Oprean arată că „principala problemă privind drepturile minorității roma este prejudecata puternică împotriva romilor prezentă în toate statele europene”³². De la extinderea spre est a Uniunii Europene, incluziunea socială a populației rome și politicile de prevenire a discriminării devin un imperativ european. Recomandarea nu a rămas fără ecou în România, însă, dincolo de integrarea europeană și prerogativele legislative, mentalitățile și statutul minorităților trebuie reconsiderate. Analiza urmărește istoricul / originea romilor, minoritatea romă ca grup discriminat din punct de vedere istoric, problema romilor și Uniunea Europeană.

Autoarea stabilește că istoria romilor este plină de opresiune, segregare și discriminare.³³ Afirmția este susținută de o serie de argumente istorice, lingvistice, literare, religioase și culturale (cum ar fi înființarea ziarului „Neamul Țigănesc” încă din 1930, a Asociației Generale a Romilor din România, precum și a ziarelor *Glasul Romilor* și *O Rom* din aceeași perioadă interbelică). Spații largi sunt acordate interpretării etimologiei terme-

³⁰ Oana M. Oprean *Romania's Accession to the European Union and Its Impact on the Roma Minority*, Saarbrücken, LAP Lambert Academic Publishing, 2012.

³¹ *Ibidem*, pp. 25-26.

³² *Ibidem*, p. 6.

³³ *Ibidem*, p. 8.

nului „țigan“ (de fapt, „gypsy“, lucrarea fiind realizată în limba engleză), dar nu și a termenului „roma“. Vechile și noile noțiuni operează acum simultan ca mărturii ale reprezentărilor socio-politice istorice persistente, ale duratelor lungi și ale tentativelor mai noi de a schimba unele percepții privitoare la această minoritate prin eliminarea jocurilor lingvistice peiorative asociate reprezentării țiganului în conștiința publică în istorie. Implicațiile socio-politice ale jocurilor lingvistice sunt interesante și complexe: spre exemplu, ne putem pune întrebarea dacă staborul este o instituție tradițională țigănească sau o instituție roma.

Cel de-Al Doilea Război Mondial a pus capăt dezvoltării organizațiilor romilor din întreaga Europă. Politica nazismului și a comunismului au susținut puternic afirmația potrivit căreia romii pot fi considerați un grup discriminat din punct de vedere istoric³⁴, dar, autoarea nu oferă date comparative privind oprimarea minorităților rome în Europa, pentru a stabili formele istorice generale sau particulare, în general omise în astfel de studii de caz, dar care pot fi relevante. Succesiunea și sensibilitatea autoarei în raportarea la termeni evidențiază diferența dintre un prim model „țigan / non-rom“, rezistent la un anumit model cultural principal, cu stereotipuri pozitive sau negative deja implementate (în ceea ce privește ocupația, stilul de viață, ritual) și unul nou, „roma“, singurul care ar corespunde transformărilor petrecute la nivel politic, social și cultural, încercând să funcționeze ca un mecanism integrat și reprezentând mai mult decât o strategie de supraviețuire așa cum este interpretat. Valorificând aceste interpretări teoretice, autorul surprinde bine intensitatea furtunii terminologice, când se referă la marginalizare, oprimare, supunere la asimilarea forțată și la discriminare a țiganilor în istoria europeană, evidențiind diferența dintre modelele romilor și non-romi de realiniere cu „Celălalt“.

Oscilând între un statut a-național și unul mai nou, național și european „în loc să găsească o viață mai bună, [minoritatea] romă a găsit un continent, Europa, care la început a părut primitiv, dar curând a transformat romii într-un grup de oameni urâți și discriminați“.³⁵ Faptul de a fi nomazi și diferiți vizual și cultural de

³⁴ *Ibidem*, p. 24.

³⁵ *Ibidem*, p. 53.

vine fundamentul neadaptării acestei minorități (un punct de vedere reducionista și superficial): „Hainele colorate purtate de romi, faptul că se mută din loc în loc (fiind nomazi) și bogata lor cultură a cântecelor tradiționale și a dansului specific, toate merg într-o direcție opusă față de viața politică modernă și suverană în România“.³⁶

Comunitatea internațională în general nu este receptivă la discriminările și violențele împotriva minorității rome așa cum se dovedește în situațiile în care sunt implicate alte minorități. După schimbarea de regim din decembrie 1989, au existat suficiente incidente violente inițiate de romi, dar și incidente împotriva romilor cum a fost în cazul minerilor chemați la București „să apere cuceririle democratice“. Autoarea declară: „Un mare număr de mineri au atacat indivizi din minoritatea romă, neprovocați“.³⁷ Violențele minerilor și caracterul insolit al evenimentului, în general, au atras atenția mass media și comunității internaționale, dar în mod specific violențele împotriva minorității rome nu au declanșat nicio reacție. Evenimentele de la Târgu Mureș din martie 1990 sunt de asemenea prezentate incluzând minoritatea romă în ecuația conflictului dintre români și maghiari. Filmul realizat de Peter Swain și produs de Paul Neuberger, originar din Ungaria, arăta cum maghiar ar fi fost bătut de un român, ceea ce a atras interesul comunității internaționale mai mult decât incidentele împotriva romilor și decât dezvăluirea din 2010 că de fapt lucrurile stăteau invers, victima fiind un român, Mihai Cofar (cunoscut drept Cofariu) din Ibănești, județul Mureș, informații care de fapt nu au avut nici un ecou în presa internațională. Dar nici autoritățile române nu au reacționat eficient la propaganda anti-românească și deloc la acțiunile anti-roma.

Această analiză, ca multe altele, inisită asupra faptului că în România, minoritatea romă se confruntă cu dezavantaje sociale, cu excluderea socială și marginalizarea, cu discriminări rasiale, dar dovezile mai concrete lipsesc, percepțiile greșite ale populației non-rome față de romi în România și Europa fiind pur și simplu negate și alăturate unor impresii privind autoritățile române și europene. Concluzia Oanei Oprean este că, în pofida unor schim-

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 25.

bări pozitive, cum ar fi recunoașterea statutului minorităților, stabilirea partidelor politice și a organizațiilor culturale și publicarea de cărți și ziare în limba romă, problemele romilor din România rămân deosebit de grave, odată cu căderea comunismului, iar integrarea în UE nu a făcut prea multe pentru a atenua problemele sau pentru a ridica statutul minorității rome. Totuși, se pot exemplifica fără efort demersuri politice, culturale și sociale de includere în România înafara celor menționate de autoare: eforturile de înscriere a copiilor romi în sistemul școlar preuniversitar; capaniile de sensibilizare cu privire la situația feelor tinere rome, căsătorite cu forța la vârste fragede și retrase de la școală, aceasta dacă au fost vreodată înscrise la școală; locurile garantate pentru elevii romi din sistemul universitar de stat; vizibilitatea ridicată a artiștilor romi (există filme despre și cu romi a se vedea și activitatea lui Gadjo Dijlo); promovarea diferitelor tipuri de muzică romă (de la muzică de jazz la manele), publicarea de cărți, manuale, antologii de poezie, dicționare rome-romane și posibilitatea copiilor romi de a învăța în școala primară în limba maternă romă.

Problema este încă pe agenda politică și economică europeană, dar mai puțin pe o agendă etică și morală și mai puțin decât alte probleme, puse în ultima vreme de „noua“ migrație. Analiza arată că soluțiile ar trebui corelate cu perspectiva bunei guvernări și cu insistența asupra implementării politicilor sociale care pot aduce o integrare mai bună și un trai mai bun în Europa și în România. Dar aceste inițiative moderne ar putea să nu aibă sprijinul și înțelegerea unei majorități a populației de romi, ci doar a unei minorități de elită. Mentalitatea oportunității nu este mentalitatea modernă a drepturilor și îndatoririlor cetățenești, inducând mai degrabă efectul de scurtcircuit asupra inițiativelor de incluziune, mai ales în cadrul ecuației complexe a migrației-globalizării-crisei economice curente.

Încă există o viziune romantică asupra populației rome în cultura occidentală, dar este mai mult o „urmă“ a unei tradiții. Isabel Fonseca scria în 1996 cartea *Bury Me Standing* despre călătoria romantică a populației rome din Europa (de fapt „țigănești“ așa cum este termenul acceptat în limba engleză), ca nomazi prin istorie, confruntându-se cu holocaustul, comunismul, postcomunismul. Cartea a făcut parte din efortul real european de a lupta

pentru drepturile minorităților și a avut meritul de a cerceta realitățile acestea cu sensibilitate și cu realism. În prezent, astfel de abordări sunt pe cale de dispariție. Noile instituții europene antirasiste au fost reduse la tăcere de preocupările economice într-o lume contemporană în care în plan simbolic bunăstarea „noastră“ este concepută împotriva unei bunăstări a „europenilor exotici“, est-europeni, noii veniți în club. Ne amintim că taberele de romi au fost incendiate, în Italia și în Franța, în mileniul al treilea, în Europa. Rasismul accentuat este sporit de criza economică și financiară, în timp ce bunăvoința se apropie de nivelul inferior. În aceste condiții, contribuția științelor sociale ar trebui să încerce să răspundă mai bine așteptărilor ONG-urilor care ar trebui să își reunească forțele și să coopereze mai intens.

Soluțiile la problemele conviețuirii (la „distanța infinită până la străin“ cum spunea Levinas) apar după refuzul fricii de celălalt și urii de celălalt, etapă în care relațiile interumane se eliberează în mare parte de perspectivele mitologice și indivizii se pot cunoaște și pot împărtăși mai mult și altceva decât stereotipiile vehiculate în societate.

Remarcăm elementele definatorii ale conversațiilor interculturale care aparțin registrului „lucrurilor împărtășite“, arată umanistul și eticianul contemporan Kwame Anthony Appiah, care nu consideră necesară condiția ca interlocutorii acelei conversații inter-culturale să fie universalii, ci de a îndeplini condiția „a ceva în comun, a unui suficient de împărtășit“: a învăța unul de la celălalt, sau cel puțin a fi intrigati de modurile de gândire, de simțire și de acțiune alternative.³⁸ Interpretarea reclamă abilitatea oamenilor de a intra în relație cu cei diferiți, cu celălalt, prin identitate împărtășită, animați de curiozitate cosmopolită, dar conștienți totodată de blocajele pe care le implică trecerea de la teorie la practică: „marea lecție a antropologiei constă în faptul că atunci când un străin nu mai este imaginar, ci devine real și prezent și astfel împărtășește o viață socială, atunci s-ar putea să-ți placă sau displacă, să fii de acord sau nu cu acesta“³⁹, marea performanță constând în „posibilitatea înțelegerii unul cu celălalt“⁴⁰.

³⁸ Kwame Anthony Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York, W. W. Norton & Company, 2006, p. 97.

³⁹ *Ibidem*, pp. 98-99.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 99.

Richard Rorty își fundamentează conceptul de „comunitate mai largă“ în lucrarea *Adevăr și progres* pe un pluralism, dar generator de antagonisme, similar cu cel argumentat de Chantal Mouffe, iar perspectiva sa mai largă din această lucrare încearcă să privească critic identitatea dintre democratizare și Occident și pe cea dintre Progres, umanitate și Occident într-o abordare foarte apropiată de cea întreprinsă de Chantal Mouffe. Rorty arată: „Dat fiind bogatul pluralism al Europei, nimănui nu-i pasă prea mult dacă ultimii vorbitori de gaelică sau bretonă – sau ultimii poeți adepți ai schemei perfecte a rimelor sau arhitecturii palladieni – dispar. Noi regretăm pierderea iminentă a păsărilor paradis și a marilor balene deoarece știm că va dura zece milioane de ani pentru ca noi specii de o grandoare similară să se dezvolte, însă când e vorba de creștinism, islamism, budism și de umanismul laic al Occidentului modern, noi bănuim că – în condiții de pace, bogăție, noroc și raționalitate utopică – aceste culturi vor fi extirpate numai în cazul în care se vor găsi noi culturi, de o grandoare cel puțin egală, care să le ia locul.“⁴¹ Aici transpare subiectul pluralismului din perspectivă culturală, precum și „umanismul laic al Occidentului modern“. Dar putem întrezări „puntea“ dintre acest aspect al negativității culturale și cel al negativității politice de la Chantal Mouffe. Acest umanism modern și laic occidental, într-un fel, înghite diversitatea și *pune punct diversității*⁴², tocmai fiindcă este prea puțin, sau deloc auto-reflexivă: „deși se mândrește cu bunătatea și toleranța ei, este angajată în distrugerea tuturor posibilităților de diferență culturală – o cultură care este, la temelie, filistină, sterilă și violentă, opusă în mod intrinsec căutării culturii și dezvoltării raționalității“.⁴³

De aceea a fost posibil ca omenirea să se „îmbolnăvească“ de terorism.

Pentru Richard Rorty progresul moral constă în realizarea comunităților mai cuprinzătoare. Dar această afirmație este politică și este astfel chiar în sensul politicii democratice radicale de la

⁴¹ Richard Rorty, *Adevăr și progres*, traducere de Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2003, p. 123.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 124.

Chantal Mouffe, dovadă fiind faptul că R. Rorty discută această afirmație sub trei aspecte: drepturi umane, raționalitate și sentimentalism.

În primul rând, drepturile omului apar ca o chestiune de interpretare și depind de interesele interpretului. Rorty arată că David Rieff⁴⁴ surprindea antagonismul om-neom, în speță sârb-nesârb și caracterul lax al semnificației drepturilor omului „Pentru sârbi, musulmanii nu mai sunt umani.... Prizonierii musulmani, zăcând înșirați pe pământ, așteptând interogatoriul, fuseseră aduși de către un paznic sârb într-o mică furgonetă“. Apoi Rorty comentează: „Morală care trebuie trasă din povestirile lui Rieff este aceea că criminalii și violatorii sârbi nu consideră că violează drepturile omului. Căci ei nu fac aceste lucruri semenilor lor, indivizilor umani, ci *musulmanilor*. Ei nu sunt inumani, ci disting mai degrabă între indivizi umani adevărați și pseudo-indivizi umani. Ei fac același gen de distincție pe care cruciații l-au făcut între indivizi umani și câini infideli, iar musulmanii negri îl fac între indivizi umani și diavoli cu ochi albaștri. Fondatorul universității mele a fost în stare atât să posede sclavi, cât și să considere de la sine înțeles că toți oamenii sunt înzestrați de către creatorul lor cu anumite drepturi inalienabile.“⁴⁵ Este vorba despre Thomas Jefferson, o personalitate considerată mai degrabă liberală. Interpretând că în ceea ce îi privește pe oamenii de culoare conștiința se bazează pe senzație și nu pe reflecție era încredințat că nu încalcă drepturile omului. Dar ceea ce aproape că ne surprinde este modul convingător în care acest citat subliniază ideea centrală a modelului democratic prezentat de Chantal Mouffe: ireductibilitatea antagonismelor și a violenței înscrise în natura coexistenței umane. Avem, de asemenea, prezentă aici ideea împlinirii relațiilor de incluziune cu cele de excluziune, a implicării mutuale a acestor relații, susținută și discutată de Chantal Mouffe.

Relațiile cu cei desemnați ca subiecți ai relațiilor de excluziune nu sunt aici interpretate ca relații cu oamenii și, desigur, putem fi de acord că nu sunt interpretate democratic. Iată din nou o asemănare cu modelul lui Mouffe. În această perspectivă, în mod si-

⁴⁴ David Rieff, „Letter from Bosnia“ *New Yorker*, 23 noiembrie, 1992, pp. 82-95, apud R. Rorty, *op. cit.*

⁴⁵ R. Rorty, *op. cit.*, p. 91.

milar, relațiile de excluziune sunt interpretate democratic atunci când nu sunt ascunse sub raționalizări și justificări sau sub considerații morale, fiind transformate într-un proiect politic radical totodată public și particular, adecvat situației concrete, care fac din exclușii potențiali dușmani violenți, precum și din majoritarii care operau excluderea, în egală măsură, în mod potențial dușmani violenți, adversari politici care se confruntă într-un cadru legal. Acest cadru legal fiind în plan simbolic un cadru interpretativ comun, evidențiază acel tip de „apropiere sportivă“ dintre adversari, în sensul explicat de Chantal Mouffe.

Richard Rorty arată ilustrând parcă, mai aplicat, ideile lui Chantal Mouffe, în ceea ce privește pluralitatea de perspective, și chiar „lumi“: „Sârbii, moraliștii, Jefferson și musulmanii negri folosesc cu toții termenul «oameni» pentru a desemna «oameni ca noi». Ei cred cu toții că linia dintre ființe umane și animale nu coincide pur și simplu cu linia dintre bipede fără pene și restul. Această linie separă mai degrabă unele bipede fără pene de altele: există animale care hoinăresc în formă de umanoid. Noi și cei asemeni nouă suntem cazuri paradigmatiche ale umanității, dar cei care sunt prea diferiți de noi în comportament sau obicei sunt, în cea mai bună situație, cazuri de frontieră. Așa cum spune Clifford Geertz, «Pretențiile cele mai insistente ale omului la umanitate sunt proiectate în accentele de mândrie a grupului». Noi, locuitorii democrațiilor sigure și bogate, simțim același lucru în ceea ce-i privește pe călăii și violatorii sârbi, pe care aceștia îl simt cu privire la victimele lor musulmane: ei seamănă mai mult cu animalele decât cu noi. Însă nu facem nimic ca să le ajutăm pe femeile musulmane care sunt violate în grup, sau pe bărbații musulmani care sunt castrați, așa cum n-am făcut nimic nici în anii '30, când naștii se amuzau torturând evrei. Aici, în țările sigure, ne trezim făcând afirmații de genul «Așa au fost întotdeauna lucrurile în Balcani», sugerând că, spre deosebire de noi, acei oameni sunt obișnuți să fie violați și castrați. Disprețul pe care îl simțim întotdeauna pentru cei care pierd – evreii în anii '30, musulmanii acum – se combină cu dezgustul nostru față de comportamentul învingătorilor de a produce atitudinea semiconștientă: «blestamate fie ambele voastre case»...“⁴⁶

⁴⁶ *Ibidem.*

Ființele umane „paradigmatic“ (conform definiției), situate înafara modelului democratic, care transformă dușmănia celor excluși de modelul paradigmatic în proiect politic și confruntare între adversari, fiind în primul rând semenii, sunt în cel mai bun caz ființe prizoniere prin complacere în propriile lor concepții pe care, desigur, le consideră, cu autosuficiență, raționale. Totul pornește, deși în mod sofist, de la distincția rațională dintre om și animal.

O altă distincție rațională care poate crea consens ca și precedentă, dar nu poate reprezenta o bază pentru acțiunea democratică, este aceea între adult și copil. Disprețul pentru femei și relațiile de excluziune a acestora din sfera publică s-a legitimat de la ambele distincții: pe de o parte femeile erau considerate prea aproape de natură și deci de animalitate pentru a putea fi aproape și de zona umanului, iar pe de alta, și acesta este perspectiva din care discută aici Rorty, femeile au fost văzute ca ființe imature asemenea copiilor, lipsite de orice legitimitate să reclame recunoaștere socială și respect. Rorty arată: „Oricum, când e vorba de femei există moduri mai simple de a le exclude de la adevărata umanitate: ca de exemplu, folosind «bărbat» drept sinonim pentru «ființă umană». Așa cum au arătat feministele, asemenea întrebuintări întăresc recunoștința masculului obișnuit că nu s-a născut femeie, precum și teama lui de ultima degradare: feminizarea. Proporția și profunzimea acestei din urmă temeri sunt dovedite de tipul special de sadism sexual descris de către Rieff. Punctul său de vedere potrivit căruia un asemenea sadism nu lipsește niciodată din încercările de a purifica specia sau de a curăța teritoriul, confirmă afirmația lui Catharine MacKinnon că pentru cei mai mulți bărbați, a fi femeie nu contează drept unul dintre modurile de a fi ființă umană. A nu fi mascul este cel de-al treilea mod esențial de a fi non-uman. Filosofii au încercat să ajute la îndreptarea acestei confuzii, explicând ce este special în ceea ce privește bipedele fără pene, explicând ce este esențial pentru a fi uman.”⁴⁷

Rorty argumentează că dacă pentru Platon tocmai diferențierea de animale ar trebui să determine oamenii să fie buni unii cu alții, pentru Nietzsche și anti-platonisti violența și cruzimea sunt

⁴⁷ *Ibidem.*

de neeradicat.⁴⁸ Din perspectiva sa, în lumina acestei diferențieri, progresul intelectual înregistrat de secolul al XX-lea este tocmai dezinteresul pentru această dispută, fiind mai puțin înclinați decât până acum să adoptăm cu devotament una sau alta dintre teoriile privitoare la natura umană. Definiția omului este *de animal* flexibil, creator, auto-modelator, dar nu mai este în termenii exclusiviști de animal rațional sau animal crud.⁴⁹ Flexibilitatea umană permite realizarea unei culturi a drepturilor omului. „Voi apăra în special afirmația că nimic relevant pentru alegerea morală nu separă ființele umane de animale, cu excepția faptelor contingente din punct de vedere istoric ale lumii, faptele culturale“, spune Rorty.⁵⁰

Concepția lui Rorty este adesea expeditată cu formula „relativism cultural“, deoarece deși acceptă superioritatea culturii noastre a drepturilor omului nu o consideră argument în favoarea unei naturi umane universale. Nucleul argumentului rortian este că superioritatea morală nu atrage după sine o superioritate în cunoaștere a unui atribut specific uman. Numai un astfel de atribut ar putea susține „respectul pentru demnitatea umană“⁵¹ și ideea că diferențele dintre „sârbi și musulmani, creștini și păgâni, homosexuali și heterosexuali, mascul și femelă, n-ar trebui să conteze“⁵². Fiindcă oamenii se reped să indice că acest atribut este „raționalitatea“ (pentru Rorty, sinonimă cu calitatea de membru într-o anumită comunitate morală⁵³, un echivalent al celui „noi“ cu sens special de la Chantal Mouffe) și de aceea „relativismul cultural“ apare imediat ca ceva irațional.⁵⁴ Dar acest „iraționalism“ nu reprezintă un obstacol în a face „rețeaua noastră de credințe cât se poate de coerentă și de inteligibil structurată“, iar cultura drepturilor omului cât mai puternică și mai conștientizată⁵⁵: „Noi continuăm prin a susține că de vreme ce insistența

⁴⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 94.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁵ *Ibidem*.

asupra unei naturi umane așa-zis anistorice nu produce nimic util, arunci probabil nu există o astfel de natură sau, cel puțin, nimic în acea natură care să fie relevant pentru alegerile noastre morale.⁵⁶

Cultura drepturilor omului are în centrul său un fel de sentimentalism, o viziune dezvoltată datorită unui sentiment. Să fie sentimentul mai puternic decât rațiunea? „A ne baza mai degrabă pe sugestiile sentimentului decât pe comenzile rațiunii, înseamnă a-i considera pe oamenii puternici când încetează treptat să-i mai asuprească pe alții sau să încurajeze asuprirea altora, din pură bunăvoință și nu din obediență față de legea morală. Dar este revoltător să credem că singura noastră speranță într-o societate decentă constă în îndulcirea sufletelor pline de sine ale unei clase libere. Noi vrem mai degrabă ca progresul moral să izbucnească de jos, decât să așteptăm răbdători condescendență de sus.”⁵⁷ Ajută sentimentul de a fi oameni al occidentalilor (sentimentul bun că nu sunt femei, sau paria sau orientali, sau păgâni sau homosexuali) și o anumită umbră de incompletitudine aruncată asupra celorlalți și uneori chiar însușită de ceilalți. Dar a face asemenea distincții ne apare astăzi ca un fel de „parohialism primitiv” asociațat prejudecăților și superstițiilor. În acest sens suntem raționali, în efortul de a ne ridica deasupra acestora. Prin sentimentul de a fi oameni occidentalii ajung să se și simtă mult mai aproape de femei, paria păgâni, homosexuali sau orientali, fiindcă „se pot relaxa suficient pentru a asculta”⁵⁸... Un anumit progres al sentimentului depășește imperativele morale și progresul moral o anumită accepție a educației sentimentale constând „într-o abilitate crescândă de a considera că asemănările dintre noi înșine și oameni foarte diferiți de noi, depășesc în importanță diferențele”⁵⁹. Este puterea sentimentului, sentimentalismul uman, spune Rorty, la fel ca forța pasiunilor la Mouffe, observăm noi, care poate împinge omul pe „cărările” respectului pentru individ, ale refuzului cruzimii⁶⁰, ale bunătații etc., în cazul

⁵⁶ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 106.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 106 *sqq.* Rorty ajunge la această concluzie după o argumentație serioasă pornită de la Hume și Kant pe care nu o mai reluăm aici, ajungând și la ideea lui Nietzsche că rezistăm din sentiment.

drepturilor omului, ca și pe cele ale violenței și cruzimii, adică spre proiecte și acțiuni politice, mai mult sau mai puțin democratice și mai mult sau mai puțin radicale. Sentimentele (fundamentele pasiunii, nu?) ne ajută să ne închipuim „în pielea celor disprețuiți și oprimați” și tot un sentiment asemănător ne ajută să renunțăm la a mai mânca animale și să fim convinși de iraționalitatea „fundamentalistului religios, a violatorului surâzător, a skinheadului fudul”.⁶¹

E minunat. Dar mult mai bine, și aici suntem de acord cu Rorty, este să reușim o perspectivă mai cuprinzătoare și să nu ne mai repezim să lipim eticheta de „comportament irațional” deloc: „Așa cum este el folosit de către filosofi ca McGinn, termenul «comportament irațional» nu înseamnă altceva decât «comportament pe care noi îl dezabrobăm atât de mult încât spada noastră se răsucesce atunci când suntem întrebați *de ce* nu suntem de acord cu el». Prin urmare, ar fi mai bine să-i învățăm pe studenții noștri că acești oameni răi nu sunt mai puțin raționali, nu au o minte mai puțin limpede, nu au mai multe prejudecăți decât noi, oamenii buni, care respectăm Alteritatea. Problema oamenilor răi este mai degrabă aceea că ei n-au fost atât de norocoși ca noi, în privința circumstanțelor educației lor. În loc să îi tratăm drept iraționali pe toți acești oameni care încearcă să-l găsească și să-lucidă pe Salman Rushdie, ar trebui să-i considerăm ca fiind privați de ceva [(...) și anume] de siguranță și compasiune [(...) adică] prin «siguranță» înțeleg condiții de viață suficient de lipsite de risc pentru a face ca diferența unui individ în raport cu alții să fie neesențială pentru respectul-de-sine al acestuia, pentru sentimentul valorii sale.”⁶² Reușind acest lucru creăm comunitatea mai cuprinzătoare la care ne invită să medităm Rorty, dar ajungem și la societatea democratică agonistică în care punctele de vedere diferite se organizează în proiecte politice posibil de confruntat, posibil de discutat, căci străinii radicali și dușmanii dispar, fiind înlocuiți de adversari care împărtășesc ceva mai important decât un cadru legal: un cadru comun pentru crearea de semnificație și reprezentări inteligibile.

⁶⁰ Vezi teoria elaborată de Judith Skhlar.

⁶¹ R. Rorty, *op. cit.*, p. 105.

⁶² *Ibidem*, pp. 105, 106.

La celălalt pol față de „comunitatea mai extinsă“ nu se situează însă străinul și înstrăinarea, ori anomia socială, pur și simplu, ci terorismul. Terorismul are ca unealtă străinul radical, la care nu te poți raporta, cu care nu poți construi semnificații comune. Terorismul apare ca o întrerupere simbolică a jocului dintre istorie și putere. Așa cum arată Jean Baudrillard în *The Spirit of Terrorism*⁶³, terorismul nu mai are ca țintă schimbarea lumii, ci o radicalizare a existenței, prin sacrificiul golit de semnificație. Acționează, ca o „umbră“, ca un „virus“ și se poate activa oriunde, ca un „agent dublu“ într-un fenomen global evoluând amplificat, în spirală; la trauma globalizării, reacția sistemului global este de „transfer situațional terorist“⁶⁴ nealimentat de ideologie, cât de un dezechilibru între spectrul american (poate epicentrul, dar nu întruparea globalizării) și spectrul islamic (nicidecum întruparea terorismului)⁶⁵. Într-o perspectivă similară cu cea propusă de Noam Chomsky⁶⁶ Baudrillard vorbește despre terorismul american ca despre terorismul bogaților, dând exemplul acțiunii militare *Desert Storm*, „un uragan care a sfârșit într-o bătaie de aripi de fluture“, pe când terorismul islamist este un „terorism al săracilor“.⁶⁷ Spiritul terorismului este un spirit al absurdului extrem: 1. martiriul nu confirmă adevărul, ci reprezintă opusul adevărului, impunerea dogmei (Nietzsche); 2. suferința și moartea nu dovedesc nimic, nici suferința atacatorului martir și nici aceea a victimelor, martiri fără voie; 3. moartea nu le poate asigura teroriștilor un loc în Paradis, fiindcă actul lor terorist este interesat; 4. terorismul este rea credință și luptă nedreaptă.⁶⁸ Reprezentările televizate ale actelor teroriste, imaginile televizate propriu-zise infiltrează evenimentele și asistăm la lupta dintre eveniment și imaginea acestuia, ceea ce conferă

⁶³ Jean Baudrillard, *The Spirit of Terrorism*, translated by Chris Turner, New York, London, 2002.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 9.

⁶⁵ *Ibidem*.

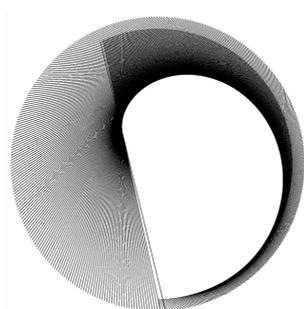
⁶⁶ Noam Chomsky, *The Culture of Terrorism*, London, Electric Book Company Ltd., Pluto Press Ltd., 1999.

⁶⁷ J. Baudrillard, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 27.

realității un caracter virtual.⁶⁹ Paradoxal, represiunea terorismului amplifică violența devenind astfel un fenomen terorist în sine.⁷⁰ Războiul, în general, și „războiul“ terorist, în special, este „absența politicii“⁷¹, politica fiind arta de a identifica zone comune de interes (semnificațiile comune discutate anterior) pentru realizarea proiectelor politice, cu șanse să se impună ca relevante social; o artă de a propune proiecte de interes social, de a clarifica mizele, adversarii politici, regulile jocului, la nevoie compromisul, pentru a menține pacea.

În interpretarea noastră, teroristul îmbrățișează „perspectiva lui Cain“, susținută cu diverse pretexte, stereotipii, raționalizări și motivații. Iar oridecâteori triumfă „perspectiva lui Cain“, „Abel“ este omorât „a doua oară“.



⁶⁹ *Ibidem*, p. 28.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁷¹ *Ibidem*, p. 34.

V. 1. Reprezentările socio-politice în mediul virtual

Marii gânditori și poeți romantici surprindeau o idee importantă, încă relevantă în lumea contemporană: viața omului este o piesă, o poveste dramatizată. Aceasta se desfășoară pe scena societății, a culturii, a politicii, a pieței, a familiei etc. și, de ce nu, acum, pe scena mediilor electronice ale Internetului. Dacă pentru romantici piesa era cel mai adesea tragică, actorii fiind prinși într-un scenariu inexorabil, cu un regizor autoritar, pentru oamenii de astăzi mai degrabă caracterul carnavalesc și ludic al piesei este norma, schimbarea frecventă și destul de conștientă a măștilor, reinventarea sinelui și jongleria cu mai multe scenarii, indivizii de astăzi fiind, într-o anumită măsură, regizorii. Menținând această perspectivă ca fundal al interpretării, ne propunem ca în acest capitol să abordăm mediul electronic în calitatea sa de scenă, de mediu socio-politic al imaginii, interesant prin fenomenele de auto-management al imaginii și prin calitatea de ecou al miturilor Unității și Vârstei de Aur.

Ecou al sentimentelor, aspirațiilor și intereselor plurale, în spațiul electronic, reprezentările care formează imaginea (unei companii, unei organizații sau a unui anumit individ) adoptă o concretă specifică, o actualizare și o persistență ce vădesc o „voință“ de acaparare a atenției și a prim-planului existențial personal și social. Ca urmare, în acest „ocean“ de imagini se conturează un spațiu-cultural și social fluid, un spațiu electronic al formelor, al măștilor, ce se adresează aparent ochiului, timpului liber și hedonismului intrinsec uman, dar de fapt, mai ales, unor interese de comuniune, comunicare, autoprezentare și prezentare, îmbrăcând cele mai diverse forme culturale, sociale și

V. 1. Reprezentările socio-politice în mediul virtual

Marii gânditori și poeți romantici surprindeau o idee importantă, încă relevantă în lumea contemporană: viața omului este o piesă, o poveste dramatizată. Aceasta se desfășoară pe scena societății, a culturii, a politicii, a pieței, a familiei etc. și, de ce nu, acum, pe scena mediilor electronice ale Internetului. Dacă pentru romantici piesa era cel mai adesea tragică, actorii fiind prinși într-un scenariu inexorabil, cu un regizor autoritar, pentru oamenii de astăzi mai degrabă caracterul carnavalesc și ludic al piesei este norma, schimbarea frecventă și destul de conștientă a măștilor, reinventarea sinelui și jongleria cu mai multe scenarii, indivizii de astăzi fiind, într-o anumită măsură, regizorii. Menținând această perspectivă ca fundal al interpretării, ne propunem ca în acest capitol să abordăm mediul electronic în calitatea sa de scenă, de mediu socio-politic al imaginii, interesant prin fenomenele de auto-management al imaginii și prin calitatea de ecou al miturilor Unității și Vârstei de Aur.

Ecou al sentimentelor, aspirațiilor și intereselor plurale, în spațiul electronic, reprezentările care formează imaginea (unei companii, unei organizații sau a unui anumit individ) adoptă o concretă specifică, o actualizare și o persistență ce vădesc o „voință“ de acaparare a atenției și a prim-planului existențial personal și social. Ca urmare, în acest „ocean“ de imagini se conturează un spațiu-cultural și social fluid, un spațiu electronic al formelor, al măștilor, ce se adresează aparent ochiului, timpului liber și hedonismului intrinsec uman, dar de fapt, mai ales, unor interese de comuniune, comunicare, autoprezentare și prezentare, îmbrăcând cele mai diverse forme culturale, sociale și

politice. George Santayana¹ surprindea încă din 1922 ridicarea imperiului imaginii, deși nu folosea acești termeni, interpretat în sensul caracterului concret, al prezenței tot mai frecvente a măștilor, chiar o proliferare a măștilor ca mijloace de expresie și comunicare a sentimentelor, a existenței umane și a esteticii asociate acesteia, compunând o sferă a existenței pe care Santayana o considera un dublu al regnului natural.

Vom interpreta platformele de socializare (Facebookul și e-urile diverse ale Internetului, în general), prin intermediul a două mari lentile explicative: managementul imaginii personale sau administrarea impresiunii celorlalți prin imaginea propriei persoane și mitul Unității. Prezența și prezentarea individului adoptă accente din ce în ce mai acute în existența modernă și contemporană începând cu viața de zi cu zi. Chiar înainte de explozia rețelelor de socializare și a fenomenelor comunicaționale, relaționale și prezentaționale asociate interesul individului pentru percepție, pentru prezentare personală în societate și pentru propria imagine prezența descria un domeniu interdisciplinar fascinant. Pentru Erving Goffman existența socială devine în mare măsură domeniul percepției descris și precizat între „bariere ale percepției“ și datorită unor astfel de „bariere“ cu rol de instanțe modelatoare și de reglementare într-un sens specific impresiei, imaginii cum spunem astăzi, ale tuturor activităților sociale.²

Socialitatea, ritualurile acesteia, precum și manifestările socialității dezvoltă o puternică dimensiune prezentațională, reglementată de reguli ale civilizației, ale existenței comune, ale politeții, ale spectacolului sau ale reprezentației publice (*performance*) și ale decorului. Erving Goffman descoperă astfel că fiecare activitate socială delimitează în spațiul social al prezenței o zonă de culise, în care se pregătește activitatea propriu-zisă și o zonă a scenei, în care se desfășoară activitatea, ca o reprezentație.

În ceea ce privește spațiul electronic zona de culise este zona offline iar zona online devine o zonă a spectacolului. Iar spectacolul online este în principal un spectacol al autoprezentării, al

¹ George Santayana, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, New York, Scribners, 1922, pp. 131-132.

² Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1956.

comunicării și comuniunii și al refacerii unității originare (un reflex al mitului Unității și al mitului vârstei de aur, când unitatea comunională umană era intactă). Desigur că reprezentările *online* nu sunt numai culturale și sociale. Fiind un spațiu propice formelor arhetipale și mitice este un spațiu propice politicii. Reprezentațiile se divid, de asemenea: unele sunt numai pentru grupurile de prieteni și cunoscuți, iar altele pentru publicuri mai largi, între acestea, unele fiind asociate unor întreprinderi comerciale, iar altele unor întreprinderi politice.

În consecință, *online* și *offline*, apar ritualurile culiselor, cu mecanismele lor de control și protecție a etapei pregătitoare, premergătoare reprezentației, la care publicul larg nu are acces. Familiaritatea și, ca un corolar, solidaritatea, înfloresc mai întâi în culise unde acordurile explicite și tacite, spre exemplu, asupra unor secrete ale activității sunt de așteptat să fie mai puternice, în timp ce opozițiile sunt de așteptat să fie diminuate. Astfel, comunicarea către public este omogenizată și controlată.

Desigur că reprezentația și succesul acesteia sunt favorizate sau subminate prin realizarea acestei solidarități a culiselor și, respectiv, prin eșecul de a realiza această solidaritate, relațiile dintre „actori“, publicul țintă și publicul larg putând fi mult mai complicate și mai dificil de administrat.³ Activitățile sociale sunt influențate de calitatea reprezentației și de capacitatea de a controla armonia imaginii proiectate, etosul și „mitologia“ echipei (sentimentul puternic al solidarității și al apartenenței), spune Erving Goffman, fiind în măsură să „salveze spectacolul“ în momentele disruptive, prin tactici de diminuare și evitare ale potențialelor dezacorduri. Desigur că în măsura posibilităților, echipa va alege membri cât mai loiali, disciplinați și circumspecți, precum și publicul său (dacă se poate, unul plin de tact).

E. Goffman arată că un sistem de acest tip va proteja activitatea creând o cultură a integrării instituționale, evaluată din punct de vedere tehnic, în termeni de eficiență sau ineficiență, politic, în termeni de îngăduință, privațiuni, control, sancțiuni și cereri puse în joc în raportarea indivizilor la ceilalți indivizi, structural, considerând ierarhiile orizontale și verticale care corelează între ele microgrupurile componente și cultural, luând în

³ *Ibidem*, p. 152.

atenție valorile asociate activității în mod direct sau indirect prin mode, obiceiuri, chestiuni de marketing sau de politețe asociate conviețuirii.

Evidențiind o perspectivă dramaturgică a oricărei activități, în afara perspectivelor instituționale, tehnice, structurale, politice și culturale menționate, E. Goffman identifică și discută un management al impresiei și impresionării folosit în orice activitate alături de alte tehnici de asigurare a succesului activității respective. Perspectivele analitice, politică și dramaturgică, adesea se intersectează în ceea ce privește capacitatea unui individ de a direcționa activitatea celorlalți prin iluminare (puterea exemplului), persuasiune, schimburi, manipulare, autoritate, amenințare, pedeapsă sau și coerciție, indicând ce se dorește și ceea ce este dispus să facă persoana care se erijează în conducător, prin tehnicile enumerate.

În orice activitate se produce o dramatizare a puterii. Perspectivele analitice, tehnică și dramaturgică, se intersectează în aspecte ce țin de standardele muncii. „Puterea de orice fel trebuie îmbrăcată în mijloace eficiente de manifestare și va avea efecte diferite după cum este dramatizată. (Desigur, capacitatea de a transmite efectiv o definiție a situației va fi de prea puțin ajutor dacă cineva nu este în poziția de a oferi exemplu, schimb, pedeapsă etc.)⁴ Astfel, cea mai obiectivă formă a puterii directe, adică, aceea reprezentată de coerciția fizică nu este nici obiectivă și nici directă, ci funcționează ca manifestare pentru persuadarea audienței; este adesea mijloc de comunicare, nu doar mijloc de acțiune“.⁵

„Actorii“ de orice fel, din viața socială tradițională sau din viața socială virtuală încearcă un joc și un control al distanței sociale în măsura în care înțeleg valoarea simbolică, culturală și comunicațională a distanței sociale. Imaginea ca reprezentare socio-politică a unui individ sau a unui grup social în ochii unui public va depinde de capacitățile și modalitățile de restricționare și ritualizare a contactului comunicațional cu audiențele. „Perspectivele culturale și dramaturgice se intersectează cel mai clar în ceea ce privește menținerea standardelor morale. Valorile cul-

⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁵ *Ibidem*, pp. 153-4.

turale ale unei structuri instituționale vor determina în detaliu modalitățile în care membrii acesteia se raportează la o serie de probleme și în același timp acestea vor stabili un cadru al aparențelor care trebuie menținut, fie că există sau nu și sentimente în spatele acestor aparențe.⁶

Reprezentarea socială a sinelui ține de dimensiunile personalității individuale, de interacțiunea socială și de societate. În plus față de aceste aspecte E. Goffman arată că atunci când un individ apare în fața altora, în mod voit și în mod implicit, proiectează o definiție a situației, întemeiată în mare parte pe definiția propriei persoane. Dacă apare un eveniment evident incompatibil cu această definiție pe care Goffman o consideră echivalentă cu o impresie, consecințele resimțite nu numai că sunt semnificative, dar „sunt resimțite simultan la trei niveluri ale realității sociale, fiecare dintre acestea implicând un punct de referință diferit și o ordine de zi diferită. Mai întâi, interacțiunea socială, tratată aici ca un dialog între două echipe, poate ajunge la un blocaj jenant și confuz; situația devine nedefinită, pozițiile anterioare nu mai pot fi susținute și participanții sunt privați de un curs de acțiune sigur. În mod tipic, participanții detectează o notă falsă în situația respectivă și se simt ciudat, agitați și confuzi și pur și simplu lipsiți de expresie.”⁷ Sistemul creat de interacțiunea socială ordonată, înțeleasă, previzibilă, în condiții insolite devine dezorganizat. Până la acel moment publicul acceptase reprezentarea, (imaginea propusă sau „impresia“ proiectată) care devine și temei al unei încrederi că se poate performa. În joc este un angajament al unui grup social, instituții etc. în spatele fiecărei reprezentări propuse, angajament care dă o anumită legitimitate performanței individuale. Evenimentele care scot acțiunea de pe făgașul firesc (Goffman ne oferă exemplul medicilor) legitimitatea instituțională este testată odată cu cea personală și reputația permanentă a acestora este pusă în discuție (în contextul exemplului nostru, odată cu reputația indivizilor implicați se pune în discuție reputația unui departament sau al unui spital întreg). Evenimentele nedorite, neplăcute și care contrazic impresia proiectată inițial aruncă în aer imaginea, reprezentarea unei întregi unități so-

⁶ *Ibidem*, p. 154.

⁷ *Ibidem*.

ciale. Eforturile indivizilor de a evita surprizele neplăcute și de a corecta efectele evenimentelor care au survenit totuși fără voia lor, au de asemenea consecințe asupra percepției individuale, a interacțiunii sociale și a entității sociale asociate.

Din perspectiva managementului imaginii prezentat de E. Goffman, în cazul reprezentărilor sociale din mediul virtual, acțiunile indivizilor sunt deopotrivă dramatizate și administrate, în vederea menținerii unei reprezentări sociale definitorii pentru individ în contextul unor rețele sociale selectate pe criterii care privilegiază o anumită interacțiune socială privilegiată (astfel de rețele sociale fiind generate de familie și familia extinsă, prietenie, colegialitate și simpatie). Aceste rețele sociale sunt personalizate și, cel puțin la nivel implicit, ilustrează reprezentarea individuală propusă de individul angrenat în rețelele de socializare. Asocierea instituțională are rolul de a îmbogăți și situa reprezentarea sau „definiția“ construită de individ oferind legitimitate în primul rând situării individului în rețele personalizate și implicit rețelelor respective și acelei „definiții“ pe care individul construiește o prezență și notorietate specifică mediului virtual. Mediul virtual este o șansă de comunicare și relaționare în special pentru individul expansiv și sociabil, dar oferă o șansă oricărui individ interesat să fie un anumit tip de prezență mai aproape de reprezentarea ideală pe care și-a format-o în decursul experienței de viață și a socializării, pe care o putem interpreta ca pe o transfigurare mitologică a percepției despre sine.

Prezența individului în aceste rețele de socializare online este redată în primul rând prin fotografiile și comentariile. Pe de o parte, aceste fotografii și comentariile vor fi selectate pentru a construi cea mai favorabilă apariție și pe de altă parte, aceste selecții operate se vor nuanța în funcție de reacțiile la care vor fi dat naștere. Ca urmare, imaginea fizică împreună cu opiniile și comentariile difuzate în acest mediu virtual se constituie ca punct de pornire pentru reprezentările socio-simbolice ale individului. Marika Tiggemann și Amy Slater, în studiul intitulat „NetGirls: The Internet, Facebook, and body image concern in adolescent girls“⁸, abor-

⁸ Marika Tiggemann și Amy Slater, „NetGirls: The Internet, Facebook, and body image concern in adolescent girls“ *International Journal of Eating Disorders*, vol. 46, nr. 6, September 2013 DOI: 10.1002/eat.22141

dează legătura dintre expunerea la Internet (în special Facebook) și preocupările legate de propria imagine la adolescente. Pentru acestea, imaginea fizică este nucleul reprezentărilor socio-simbolice. Studiul se bazează pe interpretarea unor chestionare adresate unui eșantion de 1087 adolescente cu vârste cuprinse între 13 și 15 ani. Marea majoritate a acestora (95,9%) au avut acces la Internet de acasă și au petrecut timp navigând pe site-uri care au contribuit la internalizarea unui ideal al supleții și controlului greutatei corporale. Interpretarea rezultatelor a arătat că un procent de 75% dintre adolescentele cuprinse în eșantion aveau cont de Facebook și petreceau în medie o oră și jumătate acolo, fiind chiar mai preocupate de imaginea fizică decât cele care utilizau doar Internetul și mult mai preocupate decât persoanele care nu navigau pe Internet. Concluzia studiului a fost aceea că Internetul este un mediu extrem de relevant, un factor favorizant, pentru preocuparea adolescentelor pentru imaginea fizică.

Studiul poate fi un punct de pornire pentru o discuție despre pericolele Internetului asupra sănătății umane, asupra securității individuale, ce poate fi pusă în pericol de informația surogat, de informațiile false sau chiar periculoase pentru individ și societate (spre exemplu, pornografia și mai ales pornografia infantilă, sau acțiunile teroriste de recrutare și îndocrinare, ori informațiile despre construirea de bombe etc.). De asemenea, ar putea fi interesantă o discuție despre necesitatea cenzurării Internetului din aceste perspective corelate cu siguranța personală și socială, sau dimpotrivă despre importanța de a menține Internetul ca sursă necenzurată de informare și ca zonă a libertății de expresie. O temă conexasă problemei cenzurii Internetului, de interes pentru științele politice ar putea fi tensiunea dintre Internet, ca rețea deterritorializată și rețelele teritorializate de putere. Investigația noastră se limitează însă la tema reprezentărilor socio-simbolice și socio-politice în mediul virtual. În acest sens, relevantă este o interpretare a mediului virtual ca mediu favorabil capitalului social, mobilizării și acțiunii politice, globalizării și reprezentărilor mitice și raportării de acest tip la lume. Vom reveni la această temă de pe urmă discutând mediul virtual ca pe o manifestare a mitului Unității, fiind propice și unor manifestări diverse ale mitului vârstei de aur și ale mitului salvatorului.

Perspectiva teoriei managementului imaginii oferită de E. Goffman este fertilă pentru interpretarea mai complexă a reprezentărilor socio-simbolice, care depășesc zona imaginii fizice. Rețele sociale personalizate din mediul virtual, create prin intermediul conturilor pe rețelele de socializare *online* au rolul unor publicuri în fața cărora individul își dramatizează narațiunea propriei reprezentări, prin comentariile postate, prin filme și fotografii. Interacțiunea socială din mediul virtual se constituie astfel ca o extindere a interacțiunii sociale tradiționale. Omul contemporan își dezvoltă o dimensiune virtuală, deopotrivă ca actor (un tip de *homo theatricus*) și ca om al jocului (*homo ludens*); are nevoie de public și își permite să selecteze acest public favorizat și favorabil, dar și să-l țină aproape, frecventându-l după plac.

Individul își constituie astfel și un cadru personalizat al interacțiunilor socio-simbolice, conturând prin ceea ce adaugă în mediul virtual al rețelei sale un cadru controlat, care ține afară străinii, protejând o atmosferă de intimitate a performanțelor sale „dramaturgice“ pentru un public personal și personalizat. Evenimentele personale și realizările personale țin prim planul acestor interacțiuni socio-simbolice. Sfera a ceea ce este personal este extinsă într-un mod controlat, distincția dintre ceea ce este public și ceea ce este privat devenind mai permeabilă, de asemenea, într-un mod controlat, pentru a spori confirmarea socială și o anume validare a propriei persoane și existențe.

Existența în aceste contexte virtuale personalizate este o sursă de detalii și micro-narațiuni personale disponibile oricui dorește să le acceseze, să le preia și să le distribuie, din acel context. O astfel de existență este expusă publicului personalizat, dar și unui public mai larg, prin lanțurile de accesări și distribuiri din cont în cont, din context în context. Micro-narațiunile pot deveni proprietate comună. Sentimentul participantului în interacțiunile socio-simbolice virtuale este un sentiment de eliberare, libertate de expresie și putere. Individul își administrează în aceste contexte propria reprezentare socială, propria imagine, prin și dincolo de fotografiile adăugate în contul virtual personalizat.

Totodată, platforma de socializare îi oferă individului ocazia de a-și administra propria rețea de socializare, pe care o și conduce prin propriile narațiuni, ca un conducător. „Oamenii săi“ sunt mereu acolo. Contul de Facebook, Instagram etc. devine un

alt fel de „acasă“, una dintre „casele“ ființei și sinelui. Apartenența la grup semnifică o apartenență verificabilă instantaneu, dar și o apartenență corelată cu o „conducere“, cu potențial mobilizator pentru diverse cauze personale, umanitare, sociale și politice.

Calitățile și competențele personale joacă astfel un rol deosebit de important pe diverse planuri: pe planul individual al auto-definirii și al administrării propriei reprezentări socio-simbolice din contextul virtual; pe planul interacțiunii socio-simbolice din mediul virtual; în ceea ce privește administrarea propriei rețele sociale virtuale; în planul construirii acestor micro-narațiuni (din comentariile postate, dar și din fotografiile și videoclipurile postate), care sunt expresia raportării individuale la lume și viață.

Mediul virtual apare astfel ca o multitudine de scene, pe care se joacă un număr amețitor de piese de teatru, care traversează întrucâtva barierele sociale și redau fragmente din dramele personale, fără a se opri aici, conturând adesea aspecte ale „dramei“ sociale, civice și politice ale societăților contemporane. Micro-narațiunile surprind aspecte ale diferitelor opinii, conturând raportări la inechitatea socială, expresii ale consensului privind ceea ce este acceptabil în plan individual și în grup, uneori, iar alteori expresii ale indignării individuale, cu valențe relevante pentru micro-grup, grup și, în mod potențial, pentru întreaga societate.

Nevoia umană de relaționare și apartenență își găsește o soluționare imediată, instantanee. Sau, cel puțin aceasta este promisiunea. Spațiul virtual perpetuează și multiplică mecanismele și posibilitățile de incluziune din spațiul social, să spunem așa, tradițional.

Numai că, mecanismele de incluziune din sfera realității, se însoțesc de mecanisme de excludere și ierarhizare care se transferă în spațiul virtual și ajung să se manifeste și în acest spațiu *online* ca și în cel zis tradițional. În sferile lumii virtuale speranțele și aspirațiile se regăsesc exacerbate și dorințele de integrare în grupurile de aspirație, de asemenea. Indivizii nu apelează la Facebook, Twitter, Instagram etc. pentru a interacționa pur și simplu, ci pentru a-și mări numărul de accesări și mai ales numărul de prieteni „interesanți“: faimoși, curtați, influenți, bogați, deja validați prin multi-relaționarea și vizibilitatea rezultată, în lumea curentă și în cea virtuală deopotrivă. Ești prezent în mediul virtual, deci exiști.

Internetul oferă o socializare „autistă“ sau o socializare de tip nou? Ambele aspecte unt relevante. Comunicarea pe rețelele de socializare, poate fi și un tip de dialog al surzilor, un mod de a fi împreună prin conversații paralele, care au mai mult rolul de a confirma relația socio-simbolică decât de a constitui o interacțiune substanțială. În anumite situații, însă, este vorba despre interacțiuni substanțiale, animate de evenimente și de interese de diverse tipuri (umane, personale, sociale, economice, politice).

Rețelele de socializare *online* nu constituie atât un surrogat al socializării, cât o expansiune a socializării. Deși această expansiune poate fi forțată, de formă, prea puțin corespunzătoare realității sociale, socializarea din mediul virtual oferă o zonă a imaginării și re-imaginării de sine la modul ideal, dar după valorile și caracteristicile considerate ideale ale timpurilor noastre, așa cum sunt înțelese, asumate sau prelucrate într-o perspectivă personală. Dar re-imaginarea personală după cerințele vremurilor și contextelor curente se poate dovedi benefică.

Jurnaliști și analiști noi se afirmă *online*, iar site-urile de știri și blogurile lasă în urmă din ce în ce mai mult presa tradițională. Profilul mediatic al societății este mult schimbat. Companiile mediatice depind de Facebook, mai ales în America.⁹ Știrile „sar la noi“ din calculator; este suficient să avem calculatorul deschis. Orice nou mesaj de e-mail, messenger, Facebook messenger etc., orice nouă postare ne ajunge aproape instantaneu. Cei mai mulți oameni se informează de pe Facebook, sau de pe alte surse *online*. Coloșii profiturilor în mediul virtual sunt Facebook, Google, Microsoft, Yahoo și AOL, iar „Facebookul este Coca-Cola rețelilor sociale de comunicare“ și chiar mai mult decât atât, spunea cineva.¹⁰ Suntem în epoca extazului comunicării, anunțată de Jean Baudrillard.

⁹ Cf. „Facebook Is Eating the Internet“ disponibil la <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2015/04/facebook-is-eating-the-internet/391766/>, 26 iunie 2017.

¹⁰ *Ibidem*. Concluzia articolului este că există o dominație a Facebookului pe Internet care devine pentru mulți echivalentul Internetului și înlocuitor al portalului Google pentru navigare *online*, iar această dominație înregistrează o tendință de creștere. În acest nou context „mediatic“ modalitatea de consum a știrilor s-a schimbat de la citirea în întregime a ziarului preferat la accesarea

Rețelele de socializare sunt surse de capital social, pe care îl construiesc sau îl mimează, în cazul acelei expansiuni forțate a socializării pe care am menționat-o anterior. Dar chiar și în acest caz, al unei forțări a socializării cu cât mai multe persoane, cu care de fapt nu există cu adevărat o interacțiune socială bazată pe o relație socială preexistentă, sinceritatea interacțiunii, buna comunicare, sau anumite conjuncturi pot transforma o rețea formală de socializare în mediul virtual într-o rețea actuală. Într-o lucrare semnată de Pierre Bourdieu și L. P. D. Wacquant capitalul social este definit ca „suma resurselor actuale, concrete sau virtuale asociate unui individ sau grup în virtutea existenței unei rețele durabile, mai mult sau mai puțin instituționalizate de relații de cunoaștere și recunoaștere mutuală”¹¹. Se poate ca rețelele *online* să nu se constituie ca rețele durabile în decursul unor lungi perioade de timp, dar sunt perfect adaptate momentului și rezonază la problemele umanitare, culturale, civice și politice ale momentului. Lumea socială este înțeleasă de Pierre Bourdieu ca istorie trăită și putem spune noi, proiecții ale altor evenimente în istoria recentă, individuală și de grup, acumulată de memoria grupurilor și a societății. Rețelele sociale sunt depozitare ale istoriei recente. Agenții individuali nu sunt particule interschimbabile, în stări dinamice și de echilibru mecanic care se succed, ci sunt indivizi și părți ale unor grupuri, cărora le păstrează o adeziune specifică, o încredere specifică, derivate din această recentă istorie trăită, împărtășită și acumulată.

În fața capitalului social stă astăzi și în alt sens o provocare a virtualității, în afara sensului autenticității capitalului social și a rețelei de socializare. Această provocare se referă la sarcinile îndeplinite de la distanță prin intermediul Internetului, de altfel, fiecare companie căpătând în aceste vremuri un dublu virtual. Implicațiile comunicaționale sunt clare: o bună comunicare interumană și instituțională are șanse să se transfere în plan virtual.

unor portaluri de știri urmărind anumite teme și citind anumite articole. Datorită Internetului și rețelelor de socializare *online* se pot acum urmări preferințele din consumatorilor din toate domeniile în baze de date care permit personalizarea fără precedent a ofertelor.

¹¹ Pierre Bourdieu și L. P. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, p. 119.

Și invers, într-o bună măsură, o bună comunicare în plan virtual menține coeziunea de grup și suplinește anumite funcții ale capitalului social al organizației și ale culturii instituționale a acesteia.

Internetul și rețelele de socializare online devin instrument actual de mobilizare și propagandă.¹² Conturile de Facebook, de Twitter, de e-mail sunt pline de opinii politice în perioadele de campanie.¹³ Și în România, am asistat la utilizarea cu succes a rețelelor de socializare ca mijloace de angajament civic și politic în timpul celei mai recente campanii prezidențiale care s-a și soldat cu victoria candidatului susținut mai activ și mai popular pe Facebook – Klaus Iohannis. Diaspora, care a susținut de asemenea acest candidat nu a fost străină de influența rețelelor de socializare online.¹⁴ Tot Facebookul l-a determinat pe președintele Iohannis să-și nuanțeze poziția, ba chiar să se replieze după ce inițial criticase ANAF-ul pentru acțiunea de evacuare a televiziunii Antena 3 și a altor instituții din grupul Intact. Președintele afirma: „În legătură cu îngrijorarea care a apărut în spațiul public în urma afirmației referitoare la o posibilă evacuare a unei televiziuni, este necesar să fac câteva precizări. Nu există niciun fel de intenție din partea mea, nu a existat și nu are de ce să existe, să apăr pe cineva în fața legii. Este evident, și am spus acest lucru de nenumărate ori, că o decizie judecătorească trebuie aplicată. Eu sunt convins că România este un stat de drept, va rămâne un stat de drept și voi lupta pentru ca România să rămână un stat de drept. Nu există niciun fel de discuție aici. În același fel însă sunt ferm convins că dreptul la liberă exprimare, dreptul la informare și libertatea presei sunt dintre cele mai valoroase bunuri câștigate la Revoluția din decembrie 1989. Și cred că oricând apare posibilitatea ca acestea să fie suprimate, nu neapărat dintr-o intenție, dintr-o abordare stângace câteodată, acest lucru trebuie atenționat. Eu nu sunt apropiat de această televiziune, de acest trust de presă. Poate unii sau alții își amintesc că, dimpotrivă, în campania din noiembrie – decembrie 2014, în campania media care s-a purtat, accentele au fost tocmai de altă natură. Am înțeles foarte clar me-

¹² „Pew: Social media as a political tool on the rise“, <https://www.cnet.com/news/pew-social-media-as-a-political-tool-on-the-rise/>, accesat la 30 mai 2017.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Vezi și <http://www.bbc.com/news/world-europe-30076716>

sajul pe care l-am primit în aceste zile via Facebook”.¹⁵ Aceasta a constituit o situație care a dovedit forța civică și politică, puterea de influență politică a rețelelor de socializare, chiar și asupra președintelui țării, dar și pericolul reprezentat de această forță, dat fiind că în acest exemplu opinia publică online se constituia în parte în mod necritic și lipsit de nuanțe de partea unei acțiuni de forță, fără nicio considerație pentru principiile democratice vizând libertatea de exprimare și legalitatea evacuării (deoarece documentele arătau că ANAF a decis evacuarea arbitrar, fără preaviz rezonabil, după ce permisesse funcționarea televiziunilor în acele clădiri o vreme, mai mult de un an, după cum arată presa, în pofida deciziei Curții).¹⁶ Chiar și tehnocratul Dacian Cioloș, care susținuse acțiunea ANAF, preciza totuși că în relația cu orice contribuabil instituția ANAF are datoria să nu acționeze intimidant sau represiv.¹⁷

Un studiu american recent, efectuat între 16 iulie și 7 august 2016, arăta că 60% dintre utilizatorii de Internet (Facebook și Twitter) utilizează în scopuri politice acest mijloc de comunicare, iar utilizatorii cu legături ideologice și politice mai puternice de partid încearcă să-și propage opiniile politice *online*, să câștige „like-uri“, să conștientizeze opinia publică în legătură cu pozițiile pe care le adoptă într-o problemă politică sau alta.¹⁸ Desigur, utilizatorii mai tineri sunt mai interesați și mai deschiși la astfel de influențe *online* și la propagarea propriilor opinii politice *online*. Astfel, mediul electronic virtual, în general, și rețelele de socializare, în special, se constituie ca o prezență în viața publică, ca o extindere a spațiului public și ca un tip special de agora.

¹⁵ Cf. <http://www.evz.ro/presedintele-iohannis-este-in-continuare-aspru-criticat-si-pierde-likeuri-pe-facebook-romanii-isi-exprimat-deschis-punctul-de-vedere-toate-parerile-converg-in-aceasi-directie-respectarea-legii.html>, accesat la 10 aprilie 2016. Vezi și <http://www.romania-insider.com/this-years-first-big-political-scandal-in-romania-president-iohannis-loses-thousands-of-facebook-fans-after-controversial-statement/>, accesat la 10 aprilie 2016.

¹⁶ Cf. <http://www.romania-insider.com/this-years-first-big-political-scandal-in-romania-president-iohannis-loses-thousands-of-facebook-fans-after-controversial-statement/>, accesat la 10 aprilie 2016.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

Alte studii semnaleză emergența unei culturi globale a Internetului.¹⁹ Altfel spus, globalizarea se manifestă și în mediul virtual, cu observația că reprezentările naționale în mediul virtual nu urmează cu fidelitate reprezentările și tipurile de relaționări din mediul *offline*. Studiile evidențiază ca valori centrale ale Internetului: libertatea de expresie, protejarea datelor private, încrederea și securitatea datelor, valori considerate de utilizatori neconflictuale și influente dincolo de specificul național, utilizatorii tinzând să împărtășească valorile menționate, dar și anumite opinii și viziuni corelate cu aceste valori, ceea ce conferă un anumit grad de omogenitate „populației *online*“.²⁰ Conform investigațiilor recente, populațiile mai nou intrate în mediul virtual din Asia și America Latină devin națiuni dominante prin numărul mare de utilizatori, aceste populații fiind și mai liberale în atitudini, comportamente, prin comparație cu populațiile care au adoptat Internetul mai demult și care tind să fie mai conservatoare utilizând aplicații și conținuturi *online* mai „tradiționale“.²¹ Tendința remarcată este aceea că națiunile în curs de dezvoltare contribuie la schimbarea profilului Internetului și ajung „să adopte un rol călăuzitor“ caracteristic pentru utilizarea și administrarea acestei „rețele globale de rețele“.²²

Caracteristica dominantă a acestei agore specifice (Internetul), din perspectiva formelor simbolice, este funcționarea acesteia ca mitosferă. Acest spațiu este populat de noii eroi, cei care se exprimă, de la cetățenii obișnuiți, la jurnaliști, bloggeri, politicieni și președinți de stat. Aceștia pun în mișcare mitul Salvatorului, în calitatea lor de prezențe virtuale salutare (din spațiul virtual, *online*) care reinstaurează ordinea într-o anumită situație complexă și confuză, prin narațiuni, reprezentări, idei și simboluri ce întăresc coeziunea unor rețele de socializare *online*, prin împărtășirea

¹⁹ Soumitra Dutta and William H. Dutton and Ginette Law, *The New Internet World: A Global Perspective on Freedom of Expression, Privacy, Trust and Security Online* (August 24, 2011). INSEAD Working Paper No. 2011/89/TOM. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1916005> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1916005> accesat la 12 iunie 2017.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

unor valori socio-politice reprezentative (între valorile cele mai importante care se evidențiază în astfel de narațiuni, sau de luări de poziție, se remarcă libertatea de expresie, ordinea, legalitatea și atitudinea anti-corupție).²³ Putem chiar identifica o narațiune dominantă care țese împreună aceste valori *online*, întărind coeziunea socială a utilizatorilor de Internet și care se constituie ca o expresie a mitului Unității, această narațiune fiind totodată expresia unei reinstaurări a mitului vârstei de aur.

Putem observa chiar o instituire a mitului vârstei de aur a luptei anti-corupție în mediul virtual. Mentalitatea colectivă se identifică în mediul virtual cu simbolul Themis/Justitia, precum și cu simbolurile principale componente ale simbolului dreptății: balanța, sabia și legătura peste ochii zeiței (simbolizând echitatea, precizia și valabilitatea universală a deciziilor).²⁴ În același timp, Themis apare ca Salvatoare a României contemporane.²⁵ În această perspectivă interpretativă putem evidenția faptul că opiniile postate *online*, comentariile și luările de poziție postate care au în centrul lor valoarea reprezentată de dreptate se încarcă de semnificație în relație cu un astfel de fundament simbolico-mitic împărtășit în mod larg dincolo de limitele unei rețele de socializare *online* sau ale alteia.

Mitul dreptății oarbe descrie nucleul unui *Zeitgeist* al universului socio-politic românesc contemporan, conferind sentimentul participării colective, virtuale, la realizarea dreptății.²⁶ Astfel, într-o pleiadă de eroi salvatori (cetățeni angajați, jurnaliști, politicieni, după cum am menționat anterior) se remarcă figura mi-

²³ Acest comentariu reprezintă o dezvoltare a definiției lui Lucian Boia pentru mit, văzut ca un construct imaginar care include o narațiune reprezentări și idei puse în slujba înțelegerii esenței fenomenelor cosmice și sociale prin intermediul valorilor ce asigură coeziunea comunității. Vezi Lucian Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, traducere de Tatiana Mochi, București, Editura Humanitas, 2006, p. 39.

²⁴ Vezi și Cristina Vănoagă „Virtual Specialised Myths and Illusions: The Field of Romanian Justice“, disponibil la <http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=4416>.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Aceasta este și ideea virtualităților construite și vehiculate în societate prezentă la Edgar Morin, *L'esprit du temps*, Paris, Grasset Fasquelle, 1962, p. 102, valorificat și de Cristina Vănoagă, *op. cit.*

tică a procurorului Cristian Panait, al cărui suicid, în 2002, s-a înconjurat în mitosfera *online* de aura unui sacrificiu pentru dreptate, depășind zona suspiciunii de corupție care l-ar fi împins la acest gest, astfel procurorul defunct devenind pe anumite bloguri simbol al luptei pentru dreptate.²⁷

Mitul eroului justițiar Panait este construit printr-o forță a anonimatului mitosferei *online*, prin postări anonime redactate la persona întâi ca și când însuși eroul s-ar exprima, de dincolo de moarte, susținute de comentarii care preiau necritic poziționări emoționale, amplificând aura mitică a personajului; de asemenea, blogurile magistraților care preiau blogul dedicat lui Cristian Panait în lista blogurilor recomandate amplifică fenomenul.²⁸

Putem observa că mediul *online* privilegiază un joc specific între anonimitate și personalizare cu rolul de a favoriza demersul mitologizant și de a întări coeziunea socială, în mediul *online* ca și în societate (în general, ca mediu *offline*), în jurul unor simboluri, mituri și principii cheie cum sunt și acestea, asociate dreptății. Semnificațiile simbolice și reprezentările mitice devin o „stenografie“ a adevărului valorice și principiale a utilizatorilor de Internet, întemeind ritualurile dinamice și substanța stabilă a rămânării împreună – a socialității.

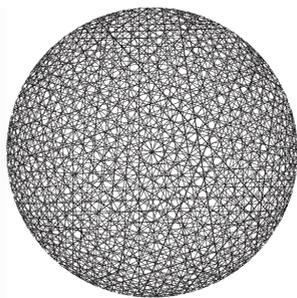
Tema Unității va găsi noi manifestări și noi desfășurări, întotdeauna, printre răspunsurile sau ca parte a răspunsurilor date unei crize a umanității. Internetul reface un anumit „organicism“, contrapondere a individualismului atomizant, insinuându-se în toate aspectele existenței umane, de la cotidianul personal, la cel politic. Noi tipuri de cupluri și noi tipuri de familie își fac loc în cultură prin cultura Internetului, de asemenea, sentimentul românesc, câștigă teren în psihologia socială, via euroscepticism și americanoscepticism, vehiculate odinioară în versiuni afirmative, ca soluții de întregire în mediul *online*, apar acum tot ca astfel de soluții testate de comunicarea *online*. Principiul național poartă în sine forța maiestuoasă a principiului unității. „Marea și nobila unitate a patriei“ (Michelet) își găsește noi valențe în epoca Internetului. După cum observa Raoul Girardet, [d]ezvoltarea mitologiei Unității pe tot parcursul secolului al XIX-lea nu constituie,

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

în realitate, decât un indiciu în plus, dar decisiv, al acestui fenomen esențial – încă destul de prost perceput – al istoriei precontemporane a mentalităților europene, indiciu al extinderii religiozității“. ²⁹ Socialitatea generată de principiul mitic al Unității are ceva din socialitatea comunității religioase. Există o universalitate a credinței omului că în Patria sa trăiește însuși Domnul (Michelet). ³⁰ Criza contemporană a organicismului aduce soluția unui alt „vertij al imaginarului“ ³¹, soluția Internetului, această apropiere electronică, această garanție împotriva complotului, o ajungere la unu prin multiplu, la Celălalt prin sine și prin toți ceilalți ca revigorare a principiului Unității specifică timpurilor secolului XXI și mileniului III.

În opinia noastră, sfera virtuală a Internetului, ca mitosferă, adună manifestări diverse ale reprezentărilor socio-politice cu fundament mitologic divers – manifestări ale mitului Salvatorului, ale mitului Vârstei de Aur și ale mitului Unității – între care manifestările mitului Unității sunt centrale. Mitul Unității prezintă o „forță“ specială de coeziune, motivație și seducție pentru ființele umane, care se concretizează în mod specific și în spațiul electronic, al Internetului și al rețelelor sociale *online*.



²⁹ Raoul Girardet, *Mituri și mitologii politice*, traducere de Daniel Dimitriu, prefată de Gabriela Adameșteanu, Iași, Institutul European, 1997, p. 138.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 139.

V. 2. Universul formelor simbolice și al reprezentărilor socio-politice, o cheie a universului uman

Eu nu sculpez păsări, ci zboruri.
Constantin Brâncuși

Forme simbolice, reprezentări sau imagini banale nu există: să meditam asupra imaginii pietrei ca povestire mai mult sau mai puțin științifică despre epoci trecute și evoluții geologice, despre concentrări de forțe magice ori terapeutice, ca prilej de meditație sau ca simbolizare a îndelungatei răbdări întru depășirea de sine. Sau firul de praf, pe care îl vedem ca materializare a ideilor noastre despre deșertăciune sau despre unirea noastră după moarte cu Marele Tot din care oricând divinitatea poate crea iarăși viață.

Parafrazând frumoasa idee a lui Lucian Blaga – „Într-un cuvânt răsună nu numai sensul său, răsună în el întregul univers, ca într-o scoică, marea“ – putem spune că într-o imagine răsună transcendentul și transcendentul, întregul univers al omului și al umanului.

Măreția, magia și divinitatea sunt prezente în faldurile de semnificație ale oricărei imagini. Prin sensibilitatea la semnificații devenim conștienți de împletirea dimensiunii magico-religioase a imaginii și a simbolurilor suprapusă peste dimensiunea filosofică a formelor simbolice, corespunzând filonului întemeietor și legitimator al ordinii socio-politice, pentru a se multiplica, exacerba și, adesea, camufla, în formele rudimentare și cotidiene pe care le asumă, spre exemplu, lupta electorală și comerțul.

Putem observa cu ușurință că pleiada de imagini, ale universului uman social, al cunoașterii, al artei etc., aparține politicului în cel mai profund sens, acela al instaurării ordinii, acela al creării unei arhitectonici sociale sau a unei stări de așteptare binevoitoare, al deschiderii de oportunități actorilor politici, care cresc astfel în prestigiu, se legitimează la nivelul imaginii și prin imagini, și speculează hegemonia culturală a unor concepte. Imaginația discursivă a politicianului care, ca un „demiurg terestru“, deschide porțile imperiului promisiunilor și ne dă senzația de apropiere de acea formă a mitului vârstei de aur susținută de caracteristicile momentului, tradusă aici și acum, speculează imaginile hegemonice *hic et nunc* și devine principalul instrument politic de influențare, persuasiune sau chiar manipulare, prin intermediul discursivității. Ca nimeni altul, politicianul valorifică dualitățile interpretative ale imaginilor în corelație cu interesele, văzând în aceeași stare de lucruri când rața, când iepurele (Wittgenstein), când „leopardul din spatele mărului“ (Nichita Stănescu), pe cât de abil, pe atât de convingător, fiindcă se așează pe arhitectura convingerilor noastre și pe atât de interesat, mimându-ne interesele. Preocuparea pentru imagine și autopromovare a politicianului se regăsește în strânsă relaționare cu acest aspect.

Specificul fundamental uman al universului spiritual constă tocmai în faptul că el ființează numai prin imagini și concepte, prin acești aburi ai laboratorului uman de semnificație, care fixează la un moment dat, pentru o vreme, o anumită stare a cunoașterii și a afectivității. Parafrazând un gând de-al lui Vintilă Horia imaginile sunt și nu sunt tehnici de cunoaștere: atunci când sunt, nu urmează căile din fizică și biologie, nici pe cele din filosofie și psihologie, funcționează, ne ajută să înțelegem, dar mai degrabă prin lentila emoției într-un mod specific pentru calea grea și dramatică a destinului uman.¹

Prin imagine se concretizează subiectivitatea și intersubiectivitatea, întărind conexiunile dintre oameni, dintre om și lume, dintre oameni și categorii filosofico-culturale, instituții, compor-

¹ Vezi și Angela Botez, *Concepte integrative. Conceptos integradores*, ediție bilingvă româno-spaniolă, București, Editura Prouniversitaria, 2015, pp. 13, 26.

tamente și practici culturale, sociale și politice. În această perspectivă înțelegem conceptualizările din filosofia politică actuală în care conceptele clasice – putere, autoritate, partide, republică, democrație, dreptate – adună noi și noi „imagini de familie“, sau noi și noi interpretări, care reformează sau revoluționează canoane și paradigme deja acceptate. Feminismul și postructuralismul, spre exemplu, contribuie cu viziuni care schimbă „fizionomia“ unor concepte, cum ar fi în special conceptele de putere, autoritate și dreptate.

Există o dimensiune explicativă și exemplară a imaginii, pe filiera conexiunii dintre aparență și esență, între formele cotidiene și formele ideale. Noi imagini rețin atenția publică pentru a capitaliza informații simpliste și incomplete, sprijinind sau subminând manipulări, poziții politice, interese și puncte de vedere: penalii, statul polițienesc, poliția politică... Noi imagini apar pentru a diminua entropia indusă chiar de realitate în viața de zi cu zi: *dark state*, *soft coup d'etat* etc.

Paradoxul generat de conexiunea și prăpastia dintre aparență și esență, generează și o dimensiune ironică a imaginii, într-un fel, o măsură a distanțării omului de absolutul metafizic și divin. Altfel spus, există o calitate ironică a imaginii, adaptată vremurilor postmoderne. Dar există totodată și o calitate versatilă, jucăușă, un corespondent pentru homo ludens. Homo videns este homo ludens.

Formele și reprezentările simbolice, imaginile sunt „capsule temporale“. În *Camera Lucida* (1980), Roland Barthes² apreciază că natura conștiinței umane și a imaginației face astfel încât să construim lumea dinăuntru nostru, prin intenționalitate, prin raportarea noastră la lume. Interpretând fotografia (un tip de reprezentare aparte) R. Barthes evidențiază un tip de raportare temporală, cu rol de a „diviza istoria lumii“ fixând repere temporale ale trecutului, amintirilor și emoțiilor asociate unui sine capturat fotografic, mereu întrucâtva mai puțin fidel decât acel portret interior al imaginii de sine (luminoasă și dispersată, spune Barthes). Fotografia capturează subiectele fotografice într-un mod divizat,

² Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, traducere de Richard Howard, New York, Hill and Wang, 2010.

astfel încât conținutul fotografic are două dimensiuni denotative, *studium* (denotând semnificațiile cultural-lingvistice și politice) și *punctum* (denotând semnificațiile emoționale corelate direct cu subiectul fotografiei, cu importanța personală „usturătoare“ a acestuia). Aspectul personal stimulează un anumit tip de reflecție, suficient de personală încât să influențeze raportarea la sine și lume. Interpretând astfel fotografia, Barthes afirmă că „marii fotografi portrețiști sunt mari mitologi“. Fotografia este ecou al unui timp apus, iremediabil pierdut, sau chiar o subliniere a absenței celor plecați, atestând ceea ce a fost, cu anumite conotații mai ample în istoria personală, de tip imemorial, exemplar, mitologic. „Forța de autentificare depășește forța de reprezentare“³ a fotografiei, acest tip de imagine fiind o formă simbolică a mortalității noastre.

În zona cealaltă, numită de Barthes *studium* în corelație cu fotografia, dar pe care o putem extinde în analiza altor imagini, care se constituie ca forme simbolice și reprezentări ale fenomenelor socio-politice, regăsim mai degrabă prezentul și viitorul, verva, atitudinea pozitivă, optimismul: iată traseul care orientează spre succes candidații și demersurile în zona social-politică.

Sfera publică și sfera politicii devin astăzi locuri ale semioticii și semiozei. Actorii publici sunt „născuți“ prin discursurile lor de semnificare și auto-semnificare, de situare în spectrul politic, de legitimare, de impunere etc., iar discursul public este domeniul firesc al testărilor de imagini, al jocurilor de imagini. Recurgând la o altă sintagmă wittgensteiniană celebră, discursul public și mai ales cel politic reprezintă forma de viață predominantă pentru imagine.

În unitatea gândire-limbaj un loc central le revine imaginilor. Dacă limba este organul formator al gândirii așa cum spunea Humboldt, atunci imaginile sunt catalizatorii acestui proces de formare, purtătoare ale unor elemente structurale incipiente, incomplete magico-axiologico-ontologice. Modul de împletire a dimensiunii axiologice cu cea ontologică în imagine este magic în sine. Tocmai pentru că sunt purtătoare ale unor fragmente incipient-structurale magice, axiologice și ontologice, imaginile – re-

³ *Ibidem.*

prezentări, semne, simboluri, mituri – sunt ideale pentru „amprentarea“ unei ordini sociale, unei viziuni, unei ierarhii, unui proiect. Imaginile sunt emblematice. De aceea forța politică a imaginilor, chiar și a acelor imagini care nu sunt în mod explicit imagini politice, a fost și rămâne crucială. Progresul uman, calea omului spre civilizație este propulsată de simboluri.

Imaginea este interlocutoarea subiectivității umane, răspunzând nevoii umane de semnificație, pe care o și stimulează. Ca loc de întâlnire al emoției cu gândirea, imaginea, de această dată mai mult decât o simplă reprezentare socio-politică, ci o marcă substanțială, clară, coerentă, a unei persoane sau proiect politic etc., este acasă în orice context politic, fiind o completare sau un substitut – desigur, temporar – al acțiunii politice, al proiectului politic, al realizărilor concrete. În lipsa elementelor caracteristice jocului politic rațional – acțiunea politică, proiectul politic, reglementările raționale, realizările concrete etc. – imaginea suplinese deficiențele create într-un singur plan, acela al nevoii de semnificație, al susținerii discursului public și al senzației că lucrurile pot fi cunoscute și ordinea se poate instaura.

Valoarea de universalitate și forța de solidarizare a imaginii este ceea ce generează și valoarea sa de utilizare. Odată cu ridicarea la universalitate care se realizează prin imagine țesătura ierarhică socială este întărită.

Fără îndoială, trăim într-o epocă a imaginii, a structurilor simbolice multiplicat, iar retorica imaginii se impune ca realitate de sine stătătoare, de la artă la politică⁴. Imaginea societății românești este aceea a unei societăți masculiniste, prinsă ca în capcană între prezent și viitor, fără tradiționalism propriu-zis, fără

⁴ Aceasta este o minunată interpretare a lui Cassirer realizată de profesorul Alexandru Boboc: „magia naturală a cuvântului este înlocuită cu un adevărat miraj: al semnului și simbolului, prin care limbajul apare nu numai ca purtător al unei semnificații spirituale, ci devine condiția, chiar structura de bază a universului uman. Căci «omul trăiește într-un univers simbolic, nu numai într-unul natural. Limbajul, mitul, arta și religia constituie părți ale acestui univers (simbolic – n. ns), firele multicolore care țes pânza simbolică, rețeaua compactă a experienței umane. Orice progres uman în gândire și în experiență rafinează și fortifică această rețea.»“ Vezi Alexandru Boboc, *Semiotică și comunicare. Conceptul modern de limbaj la întâlnirea dintre gramatică logică și filosofie*, Cluj-Napoca, Editura Tribuna, 2015, p. 11.

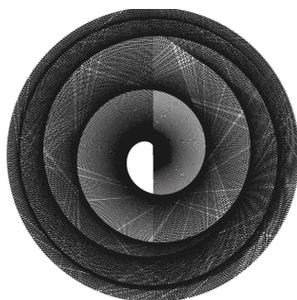
patriotism propriu-zis, fără proiect și încă fără vreo altă orientare novatoare – alta decât oscilarea tineretului între forme de tribalism și facebook-ism și a maturilor între agnosticism, ateism, credință și habotnicie – care nu concepe încă problema ridicată de deficiențele egalității de gen în România. Este o societate dornică să reimagineze lumea, fie și prin umor, parodie și ironie, spre exemplu, mult mai deschisă spre tineri și spre auto-determinare decât acum două decenii, și care manifestă un potențial semnificativ în direcția unor atitudini civice și ecologiste mai profunde, la nivelul populației de sub 30 de ani, benefice, în mod potențial, unui tip de republicanism al democrației românești. Societatea rămâne un loc al imaginației, al bogăției de forme de viață, un *emporium* de imagini, mituri și aspirații din cele mai diverse. Prin narațiuni și prin imagini creăm și recreăm forme de viață, ne creăm și ne recreăm pe noi înșine, în zona politicii, și nu numai, oriunde este loc pentru o artă a posibilului. În imagine regăsim întotdeauna interpătrunse emoții, valori și realități care propulsează proiecte și actori politici, programe sociale și diverse legitimități.

Imaginile fragmentate ale culturii umane contemporane evidențiază aici și acolo și moduri specifice (glocale) ale existenței umane teleologice, însoțită de o falsă materialitate a culturii și a politicii, de o hegemonie culturală aparte, paradoxală și limitat idealistă, specific umană ca expresie a ordinii emoțional-axiologice ce străbate ca o sabie providențială încinsă, fiecare dintre manifestările existenței socio-politice. Tocmai datorită acestui aspect central o analiză de imagine poate oferi o diagnoză a condiției noastre morale și politice.

Sperăm că periplul nostru a evidențiat faptul că orice imagine poartă încărcătură valorică, emoțională și de cunoaștere, devenind vehicul pentru explicare, justificare și mobilizare (sau demobilizare) pentru actori politici, evenimente politice, reacții politice, campanii socio-politice, proiecte și programe politice, care, într-o logică a emoției, conturează și redescriu, după orientare și interes, trecutul, prezentul și viitorul, precum și destinul unui grup, al unei comunități, al unei națiuni – comunitatea de destin. Dincolo de jocul dintre aparențe și esențe forța imaginii stă în aportul de semnificație consolidată în jurul unui ax motor,

înzestrat cu persistență de diamant – acel ax reprezentat de valorile umane, universul viu al conștiinței omului. În lupta pentru semnificație și afirmare a subiectivității, conștiința umană aprinde în constelații magnifice, imaginile socio-politice ale prezentului și aspirațiilor viitoare.

Turnul Babilonului s-a transferat în constelații cinematice de imagine al căror vârtej exprimă perfect setea de semnificație și de ordine, o sete universală a omului, care, căpătând trup nostalgic și veșminte romantice, emană fascinația imaginilor magnifice declinate în constelații nepieritoare, personale și socio-politice.



*Magnificent Images in Social
and Political Constellations
Symbolic Forms and Representations
of Social and Political Phenomena*

„I am a stain of blood which speaks“
Nichita Stănescu
Romanian poet (1933-1983)

This tremendous force of the image of the stain of blood which speaks surprises the particular greatness of image, in general, and of the mechanisms setting in motion the influence of images on mankind. The same stain of blood could trigger the meditation on revolutions and revolutionaries, on civil war or any other kind of war, on the rebellious or creative man – anyway, it sets for sure a landmark, a referential for greatness, dripping meaning. This aspect is rather relative; not any referential represented by image is similarly or equally great in comparison to others, although they are all oriented toward some type of superlative quality, identifiable in a symbolic form. The essay on man of Ernst Cassirer has the background of a philosophy of symbolic forms, profoundly present within the structure of resistance of mankind, of the humane and of human culture. The symbolic forms are at least the spiritual double if not the true environment for human life, the nourishment, the water and the air for man. In this respect, the interpretative perspective sustained by E. Cassirer converges with the perspective of Mircea Eliade from his entire work and especially from *Images et symboles* (1952).

Human culture and, even more, human existence and the reality of the humane cannot stray far and they cannot totally emancipate

themselves from the great images of humanity (which are varied enough, if not divergent, but they are all acme images, expressing a high mark, in the sense interpreted by Camil Petrescu, images of tragedy, again, of greatness, of peace or of war, of victory or of revelation, of ascension, of union or separation, such as, for illustration, the Chinese Wall, Trajan's Column, or any other column, the Eiffel Tower, the Statue of Liberty, the Grand Canyon, the moai or the Easter Island heads, the flight, the smile, the handshake, the hug, the varied abstract representations of the sun, as are these from the Romanian popular garments or from the wooden peasant houses' gates etc.).

Contemporary societies gather around images as primitive societies do around fire. There are certain categories of powerful images triggering agreement, while describing social and political aspects of human reality – the institution of hierarchy, the structuring and the functioning of human society etc. –, and then others, describing the attitudes, the values and the hopes of man. Among the first set of three categories and the last set of three categories there is a permanent mutual influence taking place and, even more, we could notice that image, any image, maintains traces of all these aspects. Images generate solidarity, unity and continuity when they describe the hopes and values of the people. At the same time images generate as well scission, divergence and separatism, when they describe the convulsions of human community caught among multiple uncertainties, the difficulties of the constitution of the extended human community (R. Rorty¹) and the distortions of the distant ideal of the eternal peace (I. Kant²), or between the symbolic images of the Western peace and prosperity and the images of the migrant ripples, the new disinherited of the fate and the new oppressed, and the images of the terrorist anti-hero.

Man, as symbolic animal, as described by Ernst Cassirer is a consumer and a producer of meaning, inclusively through the production and consumption of images. Man is a representational bio-reality, creating and consuming representations. From the cave walls pictures, to the ceremonial images generated by the rituals, by the historical chronicles to the musical or personal video productions posted on Facebook, to television and film, image accompanied humanity as a factor of order,

¹ Richard Rorty, *Adevăr și progres*, translation by Mihaela Cabulea, Bucharest, Univers Publishing House, 2003.

² Immanuel Kant, "Toward Perpetual Peace" in *Practical Philosophy*, translated by Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

of motivation, but especially as a factor inducing meaning and order through meaning, within human societies. Let us recall the image of Saint Constantine the Great, Equal-to-the-Apostles, that of the luminous cross beyond the sun, a daydream vision inscribed *in hoc signo vinces*, repeated in the night dream of Emperor Constantine with the recommendation of Jesus Christ to use it on the flags of the soldiers as a protective sign in fight. Especially this image-vision determined Emperor Constantine to take the Christian side and to act on behalf of Christianity, creating history, creating the Byzantine Empire and a specific contribution to the history, the culture and the constitution of our world.³

The entire activity of the society is developed under signs and the “flags“ of images able to condense the hopes for triumph of the leaders and of the people. The grand narratives disappeared, as announced by J. Fr. Lyotard⁴, although, the little grand narrative still perpetuated are the images which took their place and continue to support and impose, accordingly to the case, power positions in society and culture.

A man could die, the nations could attain culmination, or destruction, but an image, the image is going to continue to survive. This paraphrasing of the words of the American president John F. Kennedy only prepare the terrain for our approach oriented to investigate the inexpressible, profoundly meditative, creative, representational and imaginative characteristics of man and human societies. We can imagine the scenes similar to so many movies where we encounter the absolute tragic scene: after the disappearance of human race, statues, various objects of art and architecture, technology and scientific achievements remain dripping meaning in void, for no one to grasp. The heroes and the heroisms of history, the historical enemies the national and international stereotypies are but products of human representative and (or) imaginary capacities of man, painted in the memory of humanity, through words, light, in science, history, or arts. The very establishment of relations passes through images and is founded on images.

³ See, for example Ioan Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, vol. 1, Bucharest, EIBMBOR, 1975. The event is captured by Eusebius of Caesarea in *Vita Constantini* and Lactantius, in *De mortibus persecutorum* 48, 5.

⁴ J. Fr. Lyotard, *The Postmodern Condition*, translation by Geoff Bennington and Brian Massumi, Foreword by Fredric Jameson, Manchester, Manchester University Press, 1984.

Metaphorically, but also in many real contexts, too, under the image's flag victory dwells. For as long as an image is alive, functional, and vibrating, it constitutes a type of foundation, validation and justification instance, explanatory instance and currency for social and political relations, for hierarchies, for attitudes etc.

Let us approach the definition of "imagology". Imagology could be defined as a critical, contextualized and consequential analysis of the characteristics attributed to institutions, ethnicities, groups, nationalities, everyday people or political, social, cultural personalities etc.⁵ The foundation of this mechanism of characteristics' attribution is symbolic: not in the sense that it is derisory, but in the sense that it orders and associates to each signifier a cluster of signified attributes with a specific contextualized hierarchy, according to a certain social capitalization, composing hierarchies of symbolic values, completing the puzzle-like image of the local, regional, national, or international order. The functioning of this symbolic mechanism is indebted to the profound foundation of human culture and human society on a symbolic, archetype and mythological type of understanding for the current reality; an approach which seems involuntary and immediate. The image has a "gift" to offer a substitute (or an expressive support) for explanation along with the feeling of instantaneous understanding of a situation.

Defining imagology is sustainable precisely because it represents the effort of critical investigation of the symbolic mechanism of attribution for the explicative characteristics of the daily phenomena, of the mythological landmarks on which the interpretative-explicative cultural matrixes are built, establishing what is and what is not representative for the "normality" of a culture and society, as well establishing the whole register of possible threats addressable to a specific society. Media is the discourse of society in dialogue with itself (G. Gerbner) a discourse possible especially due to these symbolic and mythological landmarks, generating social and political representations in a merry-go-round⁶ of images, offering a certain type of cyclical stability for the cultural concepts, elements and complex explicative-interpretative matrixes of reference of cultures. All these

⁵ <http://imagologica.eu/pdf/historymethod.pdf> 17 March 2013.

⁶ This is as well a reference to Eliade's idea of circularity in mythology and to a cyclicity of the mythological time.

images indulge a story-like, a narrative quality. For instance, the image of man in modern and contemporary society still narrates a type of heroic story of the savior, wanderer or prodigious son, even though they are hidden, convoluted or diluted in top records' stories, in sports performances' stories, or, in the derisory areas of daily existence in womanizing, drinking or eating stories of success. Similarly, the politician (man or women) conveys the image of the mythical reinstating instance of society, a different kind of savior – law maker, or law enforcer, or law commenter and decision maker; an image which narrates about the one who talks for us, a well of micro or grand narrations, the one deciding the beneficial actions, changes and directions in which society should go, the enemies and the friends of community, the one who strengthens in various ways, but mainly through words, speech, discourse, the community of destiny of a certain society. Similarly, the images of woman and family include narrations and mythical references behind daily phrases in use.

The keywords associated to imagology, “image“ and “imagery“, led to confusions. Philosophy is not as much interested with images *stricto sensu*, as in topology or military and technical approaches in the army treaties, or as in medical sciences where an image is a proper representation of an organ. In philosophy images are involved in specific investigations of the truth, of the interrelation between appearance and essence. For the neo-Kantian Ernst Cassirer man relates to the world and understands the world through the symbolic forms. His philosophy of symbolic forms is developed in a dialogue with philosophy of life as presented in the ideas of Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Max Scheler, Georg Simmel and Martin Heidegger, but subjected to Hegelian historical dialectics.⁷ As a part of daily exploits of the human life the symbolic forms fulfil the expressive function (*Ausdrucksfunktion*), a function of representation loaded with meanings originating in the mythical consciousness and from the emotional universe present in human life, without any particular interest in dissociating the appearance from whatever is permanent, essential, universal or real in full and deep philosophical sense, although mythical thought is based, at least to a certain extent, on a Kantian categorical foundation proper for the rational identification of

⁷ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, traducere de Ralph Manheim, introducere de Charles W. Hendel, New Haven, Yale University Press, 1955.

the universal and principled aspects of reality. The second function of the symbolic forms is *Darstellungsfunktion* or the representational function with the main role of capitalizing whatever is related to the expression, while accomplishing through processes of thought and communication the perceptions associated to the object in case, to the objects in focus, or to the objects signified, along with the tension between the object and the substance of the object, its manifestations, the position of the speaker and a pragmatic foundation for the relation to the world. This function is in concordance with Sapir-Whorf hypothesis.

The correlation between thought, representation and relation, to the world and to the other (human) beings brings the specific depth to the manner in which the language used influences our manner of seeing (that is, conceptualizing) the world. The conceptualization of language outside the interaction among people, and the interaction between people and the world is leaving aside important symbolic forms, in their role, and in their purpose, concentrating merely on language as a partner of the speculative intellect, of thought, at an abstract superior level of rationing (this is going to be the speculation, or thought creation, accomplished by the third function) and on the third function of the symbolic forms. This third function of the symbolic forms is stating the identity of thought at the superior level, which is associated to the systematic and rather individual and dialectic investigation of truth and reality – *Bedeutungsfunktion*, the function assigning signification.⁸ Within this neo-Kantian approach, as a result, human thought discerns, analyzing the forms, the systems of formal relations and the universal law.

Thus, symbolic forms are in a specific manner, forms of subjectivity, and this theoretical perspective justifies the discussion of the common aspects of the subjective forms at Cassirer and Wittgenstein. In our view, we can state that symbolic forms are with necessity part of specific “forms of life“ (Wittgenstein) – such as, for instance, the creative behavior, the liberal behavior, the tolerant behavior, the warrior behavior etc. – involving contexts relevant for the accuracy of meaning and specific cultural linguistic and social

⁸ *Ibidem*. See also Michael Friedman, „Ernst Cassirer“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/cassirer/>, accesat la 8 decembrie 2016.

games, with a specific relation and a specific influence on the scientific approach. Knowledge, as a result of human typical experience and perception, as a certain characteristic human manner and necessity of expression, which amounts to higher levels of order, becomes a double of the human experience with order and symbolization.

A complex of perception, either of scientific type, or of cultural type, identifies order at the core of experience, through symbolic processes that are uniting within meanings both physical and spiritual dimensions. The symbolic form is accordingly to the case a product or an instrument in human knowledge production and belongs to a specific cultural sphere. All the three functions are as well functions of the consciousness, as they are modalities of relation between subject and object.⁹

For imagology, imagery is a sum of representations and these gather a sum of relevant characteristics serving an idea, a person or an organization. In politics images create an environment of familiarity with the political actors, events and phenomena, via television and virtual information platforms. Against the excesses, we have the approach sustained also by Titu Maiorescu in Romanian culture, that animated by the spirit of logic and by the importance of the emphasis on the value of the Romanian specificity. For a modern logician as Titu Maiorescu the categories of thought are to be clear, distinct and disjunctive and to sustain clear images provided we can discern the significant differences – either a, or b, p different from q – because only this way we can convey clearer points of view, a logical thought, a rich and justified content, which is also Romanian. On the other hand, the Romanian literary critic Eugen Lovinescu was animated by a cultural spirit of the debate of ideas, rather “democratic“ in its specific (Nicolae Manolescu), at the same time, admirative of the West and entertaining a vision of synchronization with the Western level of development placing the accent on the institutional forms which were expected to bring about the same civilizational and democratic content as in the West.¹⁰ *The distinction between form and content* may seem

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Eugen Lovinescu, *T. Maiorescu*, editor Maria Simionescu, Foreword by Alexandru George, Bucharest, Minerva Publishing House, 1972. Titu Maiorescu, *Opere I*, editor Georgeta Rădulescu-Dulgheru and Domnica Filimon, Introductory Study by Eugen Todoran, Bucharest, Minerva Publishing House, 1978. Ștefan Zeletin, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric* (1925); *Neoliberalismul. Studii asupra*

rather forced, but it entertained an important debate around the visions regarding the modernization of Romania: the vision of Eugen Lovinescu known as synchronism was a plea for the correspondence of national level of development with the contemporary Western nations, while Titu Maiorescu criticized this path toward modernization as a dangerous one, because it ignored the autochthonous social, political and economic contents; the only guarantee of natural development in constituting institutional forms both functional and durable, since these are adequate to local circumstances and characteristics.

Image is reproduction and representation. As a consequence, image is tributary to the proficiency and talent for representation and reproduction, indebted to the stereotypes of the context of knowledge and perception, circumstance and social group of the one involved with this activity, but not as much directly to knowledge of the realities represented. According to Walter Lipmann¹¹, the stereotypes are the stenography of social representations due to the “pictures in our head“, in our view, based on the typologies induced by archetypes and mythology in the symbolic and cultural relation of the human being to the world.

The meditation around image tends to consolidate as subject of study around the investigation of the public images in society, politics, public relations and publicity. Erkki Karvonen¹² composes the term “imagology“ from *imago* and *logos* to emphasize the investigative approach of image. Another perspective, the analysis of images within a philosophy of media emphasizes the mythological dimension of the constitution, functioning and exchange of public images in society. E. Karvonen underlines the importance of the role of metaphorical foundation fulfilled by images, metaphors which are also silent premises in the understanding and interpretation of the great images of humanity.

Philosophy determines the necessity to discern between two grand categories of images: ideal and symbolic forms (archetypes, myths, mental representations) and images dwelling in the daily existence

istoriei și politicii burgheziei române (1927), edition by Cristian Preda, bio-bibliographical notes by C. D. Zeletin, Introductory Study by Cristian Preda, Bucharest, Nemira Publishing House, 1997.

¹¹ Walter Lippmann, *Public Opinion*, Harcourt, Brace, 1922.

¹² See Imagologia. Imagon teorioiden esittelyä, analyysia, kritiikkiä (Imagology. Some Theories of the Public Image Presented, Analysed and Criticized), <http://www.worldcat.org/title/imagologia-imagon-teorioiden-esittelya-analyysia-kritiikkiä/oclc/58262326>.

(political creations, more or less symbolic and more or less ephemeral as are the political logos, the varied electoral types of “creations“, or the stereotypes etc.). Following in a strict manner the social and political relevance, we can identify ample series of relevant types of images: redundant, entropic, international, national, patriotic, xenophobe, myths, resounding representations (such as odes, marches, electoral songs, hymns), local images, global images, emblems and logos of the parties or of the NGOs, institutional images (of the political parties, of different social or political movements, of the parliament, army, of the Romanian Orthodox Church etc.), images of the commemorative manifestations, images of the vindicating or silent, or apathetic masses, royal images, presidential images, popular images, democratic or undemocratic images, static visual images (such as the electoral posters, for instance), video images (electoral videos, interviews, press conferences etc.), traditional or conservative images, left wing or right wing images, progress oriented, feminist, ecologist, communitarian images, images of the minorities, images of the oppressed, images of marginality, modern images, postmodern images, mythical images, images of the vagrant, images of the foreigner or emblematical images (images of the president, patriarch, leader, unionist, popular tribune protecting the plebeian citizens, reformist, revolutionary, radical, terrorist, shaman etc.) and so on and so forth.

Within all the contexts, philosophy offers an important analytical key to the understanding of the image as ideal form and, more precisely, as twinning of knowledge and good, an interrelation, which cannot be but accompanied by a comparable aesthetic performance, and due to all these dimensions, we could interpret image, in general or in daily encounters, in the perspective of distancing from or closeness to the ideal form, a benchmark form that maintains a complete substantial content in terms of ideas, values, completeness. The human being feels the determination to associate her existence to an objective dimension, that of the ideal forms, or of the perfect landmarks, establishing this way for human existence as well-meaning and order. Political philosophy offers us concepts, mental images with role of reference, all twinning of knowledge and good, evolving in the direction of contextualization, completion or correction of beliefs, intuitions, truths, certainties, opinions, or common impressions (to the extent they qualify in front of the requirements generated by the above-mentioned twinning of knowledge and good).

The magic and somewhat religious dimension of the images and symbols is overlapping the philosophic dimension of the symbolic forms, and these correspond to the founding and legitimating “thread” of social and political order and are to multiply, exacerbate and, at times, dilute, in more rudimentary formulae assumed by the electoral games and the trade. The images promote and sell products of all imaginable categories, from the strictly material ones and up to the intellectual, political or artistic ones. The consumption of image is competing with the alimentary one. Image became our daily bread and water. Even within the Islamic cultures, which are traditionally keeping their distance from the graphical representations, the consumption of image takes place, in specific forms induced through the newer technologies, architecture, art and words.

Promoted by media, through the institutional cultures, through literature and film, the images sneak into people’s minds, make room within the diverse correlations of ideas and play a rather conservative role, maintaining most of the status quo situations. A fact that does not mean that the images do not happen to appear as well in unexpected contexts and roles, accompanying change or triggering it, sanctioning certain realities correlated with the inequities and inequality in society, or, with certain traditions, sustaining other states of affairs than the current ones, more progressive, or reforming, or novel (maintaining though always certain aspects unchanged). The image of the woman in the kitchen may have evolved into being surrounded by more efficient technology and by a sort of image of the specialized woman which are newer elements, and the new image is accompanied by that of the entire family in the kitchen, by the image of the efficient or inefficient father involved with such activities, which are partially images induced by the desiderate of gender equality, while the conservative elements of bourgeois happiness, of woman’s elegance in the kitchen and even that of beauty in the kitchen etc. are maintained.

A necessary direction of investigation is the sublime of political power and the kaleidoscope of images of the divine, virtuous, legitimate and righteous ruler. In the image of the ruler we identify the heroic aspiration of self-actualization of the human being and the participation of this being to a sacred reality, be it only the sacredness of duty to one’s people. We stubbornly insist to hold up the mirror of princes although, in democracy, for different reasons than during the

Middle Ages, and although the time of this current and the time of princes themselves faded away in a significant measure. We are still staring at the majestic face of power even though nowadays we relate to a secular power, perceived either as closer or as farther from the divine one, nevertheless, approximating it hopelessly. Secular and “terrestrial” power speculate less the analogy and comparison with divinity or the legitimacy through divine, but bear an echo of this tradition, a certain “trace“, as far as the norms, the mores, the beliefs and the laws permit at the time, up to the total separation from transcendence and the foundation of legitimacy in sovereignty, people’s will, the good/interest of the people and constitution. One could follow the traces left by the snapshots of the ideal ruler in political thought and compose an immortal landmark. Here it is not the place to do that, although we could bring to the fore, briefly, four illustrations. Neagoe Basarab presents the image of the Christian Voyvod; God’s anointed, a Byzantine, baroque and authoritarian ruler as he is to be the guarantor of the providential statesman and the guarantor of the righteous judgement.¹³ The responsibility of religious type and the theatrical quality of the government are still hard-core Byzantine elements, while the elements of absolutist technique of kingship are elements of modernity bringing this image of the ruler closer to the image of the Machiavellian prince.¹⁴ Antim Ivireanul portrays the full-fledged Christian and Orthodox ruler, guarantor of salvation, justice and prosperity for his subjects, an image which mixes as well modern elements of kingship within a majority of Byzantine elements of political thought.¹⁵ We should mention here a more modern snapshot of ruler presented by Tudor Vianu in his work

¹³ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, translation, Introductory Study by Gh. Mihăilă, Preface, comments and notes by Dan Zamfirescu, Bucharest, Roza Vânturilor, Publishing House 2010. See also Lorena Păvălan, *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, Bucharest, ISPRI Publishing House, 2001, pp. 20-32.

¹⁴ Niccolò Machiavelli, *Principele*, translation by Nina Façon, Bucharest, Editura Științifică, 1969. See Ion Goian, „The Machiavellian Revolution“, available at <http://journal.ispri.ro/wp-content/uploads/2016/03/8-Ion-Goian-75-86.pdf>, accessed at 29th March 2016, Pol. Sc. Int. Rel., XIII, 1, Bucharest, ISPRI Publishing House, 2016, pp. 75-86.

¹⁵ Antim Ivireanul, *Sfătuirii creștine-politice*, editor Dorin Octavian Picioruș, translation from Greek by Constantin Erbiceanu, Bucharest, Editura Teologică pentru azi Publishing House, 2010.

entitled *Philosophy of culture*, where the ruler appears as intellectual ideal type (influenced by his admiration for Constantin Rădulescu-Motru, an intellectual formed in the Titu Maiorescu's tradition, marked by the inheritance of the 19th century modernity): "a cultural ruler" seen as an expression of "the man of culture who does not cultivate only one specific scientific discipline, but meditates about the global destiny of our culture and feels responsible for the entire orientation of the civilization of the country"¹⁶. Somewhat similar is the "noocrat" or an individual which is most suitable to rule, part of a "noocracy", a political ruling faction, to be formed by individuals with similar exceptional qualities, not only due to knowledge, culture and ethical character, but also due to remarkable creative thought capacities.¹⁷

An image is a report on the state of the object. How do we see democracy? Which is its image? It is the worse political regime, only that it is the only acceptable one, for it includes a minimal principles' matrix, it is flexible, accepts reforms and improvements at different levels, and, mostly, another regime that is better, more legitimate, less criticisable, humanity did not invent yet.¹⁸ Political philosophy, starting with the writings of Plato¹⁹ and Aristotle²⁰ enshrines democracy in the

¹⁶ T. Vianu, *Filosofia culturii*, Bucharest, Editura Publicom, 1944, p. 288.

¹⁷ Our interpretation emphasizes the ethical dimensions of the „doctrine of substance“ proposed by the Romanian philosopher Camil Petrescu (1894-1957) in 1940 within a scientific and philosophical original conception, a „reconstitution through knowledge“: a philosophical creation, opposed to mystifications in social and political life, opposed also to the crises of modernity and history and oriented toward the adequacy to the „concrete“, in order to achieve a state order and a sovereignty based on the selection, support and creation of substantial values (overlapping maximum points attained by conscience, knowledge, morals, sensitivity and aesthetics). The interpretation relates this image to the discussion role of philosophy in at Ernst Cassirer in *The Myth of State*, to the Rortian ironist and to the image of modern infusion of automatism in human life and Herbert Marcuse's one-dimensional man. Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, II, edition by Florica Ichim and Vasile Dem. Zamfirescu, Bucharest, Fundația Culturală Camil Petrescu, 2010.

¹⁸ The vast literature dedicated to the subject of democracy could easily lead us to writing a separate volume. In here we intend to create an image answering to the state of political philosophy perspectives on democracy, formed out of other grand political philosophy images, pointing out to the kaleidoscopic character of democracy, from the perspective of theory and current experience.

¹⁹ Platon, *Republica*, Bucharest, Antet Publishing House, 2005 (written around 380 B.C.E.).

²⁰ Aristotel, *Politica*, Bucharest, Univers Enciclopedic Gold, 2015 (written in 350 B.C.E.).

image of a political regime rather refused or not recommended. At Hobbes²¹ we have the image of democracy as sovereignty of the people, but the people is represented in the image of the “sleeping sovereign“ (Richard Tuck²²), in whose name Leviathan rules. From John Locke²³ we have the liberal image, the most generous among the images of democracy, through the idea of human rights, equality in entitlements, legality, tolerance and the idea of the possibility to change an unfair government or governor. Tocqueville²⁴ proposes the image of tyrannical majorities as a main danger for democracy. Jean Baudrillard²⁵ emphasizes the image of the silent majorities, a point terminus for the social, a black area of absorption for any cause and any social and political aspiration, offering in fact a pretty precise image for the increasing *apathy* in the Western democracies (European and American), dangerous for civic democracy twice: once, for the democratic moderate spirit in the status quo by inaction and twice, for the democratic developments when it gives way to activism without the democratic knowledge of the regime, its procedures, its laws and its principles. Both these directions easily give way to extreme right wing movements and to fundamentalism.

The cinematic and cinematographic character of democracy is interesting for this investigation, too. Paul Virillio connects the concept of politics to the concept of speed emphasizing the threats brought about by this contemporary connections and the deformations accompanying it: such as the deformation of democracy in a simulacrum of acceleration in which only the deformed shapes of

²¹ Th. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, ed. Michael Oakeshott, introduction by Richard S. Peters, New York, Simon and Schuster, 2008 (1651).

²² Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

²³ John Locke, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, translated by Silviu Culea, Bucharest, Nemira Publishing House, 1999 (1689).

²⁴ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, edited by Eduardo Nolla and translated from the French by James T. Schleifer, Indianapolis, Liberty Fund, 2010 (1835).

²⁵ Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or The End of the Social*, Introduction by Sylvère Lotringer, Hedi El Kholti and Chris Kraus, translated by John Johnston, Paul Patton and Stuart Kendall, New York, Semiotext(e)/Foreign Agents, 2007 (1978).

²⁶ Paul Virillio, *Speed and Politics*, Introduction by Benjamin H. Bratton, translation by Mark Polizzotti, Semiotext(e), Foreign Agents, 2006.

democracy are preserved and none of its contents.²⁶ Viorella Manolache²⁷ heralds 3D politics as the medium and the message of contemporary political stands, realities and transformations in an interpretation similar to that employed in Godard's film (*Goodbye to Language*) capturing the loose, ever distant and ever more deformed relation of image signifiers to the signifieds in a 3D perspective-like deformation of political meaning along the axes described by representation and representing, mediation and intermediation, geopoetics and geopolitics. In our view film itself becomes an instrument for the investigation of reality, as we can notice in *House of Cards*, where political game seems to gain its own life, as it shuffles and discards players competing for the title of mastermind and building one brittle conjecture and one brittle vision after another. At the same time, reality itself acquires virtual qualities, as we found in the vision from *Matrix*, as commented by S. Žizek: we find fantasies behind realities and truth and truth behind the fantasy. Fantasy is right there, at the origin of all human imagery within a core human need to counter any lack any inconsistency and any obstacle, but this lack at the core of power and meaning, with priority.²⁸

However, nowadays democracies are still animated by a diversity of more or less knowledgeable civic demonstrations sustaining causes with a longer aim into the future: ecology, the forest (less important on Romanian civic and decisional agenda), the Amazonian forest, the future sustainability of life on Earth, global warming and *deep ecology*, desertification, social and economic sustainability, poverty and hunger, the crisis of urban conglomerates, the impact of the disappearance of the bees, the impact of the organisms genetically modified on the human race, the demographic threat, the aging of the European population, the old and the new migrations aggravating the European conservatism and right wing sympathies, the problem of abortion and its difficult relation to the demographic threat, to ethics, to religion and to gay marriages and adoption problem, the abandoned children, the

²⁷ Viorella Manolache, „Verdictul imaginii: politica 3D“, *Saeculum*, vol. 40, no. 1-2, 2015, pp. 39-49.

²⁸ S. Žizek, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 2000. See also Slavoj Žizek on “The Matrix: The Truth of Exaggerations” at <http://www.lacan.com/matrix.html>, accessed April 2, 2017 and Henrieta Anişoara Şerban, “S. Žizek, *The Sublime Object of Ideology*“, in *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, Bucharest, ISPRI Publishing House, pp. 15-35.

problem of child state care, *lifelong learning*, the quality of life, the quality of the life of the elderly etc. And what is more promising in the political game than the future? Tempting is also that mythical past of the golden age, although we cannot quite compare the force of the mythical perfection of a distant past and the luring attractiveness of the bright future, of the menaced future of future as such.

Democracy embroiled a mix of liberalism and republicanism, being for the most part a beneficial space and a relatively stable guarantor for the accomplishment of a panoply of citizens' rights and entitlements – from their identification and immortalization in documents, to their constitutional legitimacy and their real forms of manifestation and then to the effort to retrieve or mend them after each infringement (all these situated within the public sphere, which is pre-eminently a sphere of the visible and motion, under highly diverse representations, manifestations and forms, from narratives, actions, speeches, celebrations, other rituals, and “films“ –, democracy meaning as well citizens' duties and the actions taken for assuming responsibility, presupposing the adoption of the “civil religion“ represented by the Constitution and a civic ethos of virtues and political participation, including the vigilance against corruption and abuse. Also, the accent placed in contemporary democracies on the proliferation of the ethical codes, on the celebration of alterity and on inclusion of difference, on the one hand, and on transparency and communication, on the other, is bringing them in the middle of the situation described by the image of the ecstasy of communication addressed by Baudrillard, where the ecstasy of communication has rather the role of a stumping mechanism and some of the strategies of transparency (of the type of the Big Brother of Moms' Swap, trading one mom for another, television shows) describing contemporary democracy as a generalized conglomerate of (virtual and television) shows, through the image of a *show of freaks* that becomes, gradually, more and more accurate.

Totalitarianisms degrade as well the symbol and sign, rendered technical in the sense of extreme simplification and impoverishment of content in order to force the symbol and the sign (and any image, for that matter) to be vectors of indoctrination (and then the resultant of indoctrination), to be subject to the absolute control, the control of a caricature-dichotomous world, built by indoctrination and through the wooden language. Democracy is expected to display and induce the

right balance between rationality and expression, between rationality and emotion, in the context of encouraging free expression, especially the one which is not elitist, the expression of the freedom of creation (although the creator may, however, be at occasions somewhat elitist). The image of democracy is a “multiplex“ one, composed of images of freedom, equality and community, images of a community of popular sovereignty, but also of images describing a community of inclusion and an abstract vision of a land of rights and freedoms and institutions that ensure these, with necessity.

Images do not perpetuate only the unity and solidarity. There are representations inequality either successful or accepted as fashionable, or, in contrast, are respected as tradition etc. the foundation realities also perpetuated by unequal picture games. Such representations are a foundation that will be used and as a promotional vehicle for some ideas about self, reality, political society or culture, which are (along with many other types of images) those images of the mind, the structures about which Lippmann was talking, that is, the images that indicate a pre-ordered scheme of “digestion“ of information: about the *status quo* and personal role in relation to it. Image and, more precisely, the mode of reception and selection of images, the manner of relation to images and individualized menu of the images are a reflection of the understanding of things, personally and socially. In other words, liberal images are opposed to the conservative images and often overlap over a category of emancipatory images, sometimes contrary to the various categories of consumer society images, the so-called images of “success“.

In the philosophical perspective of Lucian Blaga the national images are the expression of a specific spirituality, of a specific cultural style and matrix founded on the abyssal categories. The rich mythological endowment present at Mircea Eliade and Vasile Voiculescu gains metaphysical force. In Lucian Blaga’s imagistic terminology we are “shooting fired arrows“ into the “metaphysical darkness“ to discover the transcendent which gets down on the ewe lamb’s space: “The attentive and persistent examination of our popular culture brought us in front of the comforting conclusion of a Romanian stylistic matrix. The glimpses of the latent meanings enable us to affirm that we enjoy a great cultural potential. All that we can know, without the fear of being contradicted, is that we are the bearers of exceptional possibilities. All that we can believe, without committing an attack against lucidity,

is that we were meant to enlighten with our flower of tomorrow a corner of land. All that we can hope, without giving ourselves up to illusions is the pride of spiritual, historical initiatives, out of which, every now and then, a sparkle would bounce around to other nations“.²⁹

Image is central for any political action, for all the political platforms, or campaign, or program, or project of political marketing. This goes to explain the necessary and not random correlation between art and politics from the past cultures of the ancient and up to modernity and postmodernity. The images fascinate and circulate well, they are undertaken and reproduced, if not amplified, by mechanisms which are similar to the mechanisms employed by rumors. Media, culture, socialization, power and social inequalities, are the auspicious areas where society tests and confronts the abstract images of performance, disability, race, age, ethnicity, social class, gender and sexual orientation. Political parties, the NGOs, social movements, the diverse groups or even the individuals, conscious of their life trajectory, elaborate strategies and answers to problems within which the image is the trustworthy “weapon“ of the cultural and social desirable change (however, it can be also a resource of the *status quo*). For images can be ideal and efficient supporters of interests. The essence of image creation stays in the capacity to use and transform banal or disadvantageous situations in effigies or hymns for the interest represented and described as positive, as beneficial, or as vector of progress and redemption, through the images.

There is a thirst for image. The interest for image is immediate, part of the modest and “natural“ daily life: almost everyone takes and shares photographs and these are partially substituted to wordy impressions, as are the “tribes“ of emoticons nowadays and, second, publicity image becomes a part of relaxed daily conversations, a “neutral“ and less problematic subject. There is image in any minute or grand expression of the self, in any grand political vision, in any mobilizing cause. There is image in the effort to convey meaning and in the effort to conceal it, too. Image and imagining ease the unbearable fantasy quality of life and politics gets its leading chapter in this film.

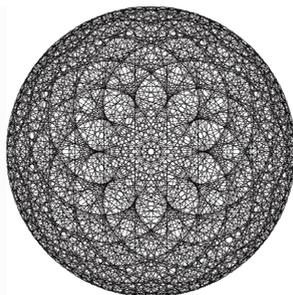
There is a deep mythological, archetypal and metaphorical appreciation of world and society based on the mythological, archetypal and

²⁹ Lucian Blaga, *Trilogia culturii (The Trilogy of Culture)*, in *Opere (Works)*, vol. 9, Bucharest, Minerva Publishing House, 1985, p. 331, our translation.

metaphorical social foundation of image and, especially, based on the social ordering, solidarity, mobilizing and meaning institution functions of the image. Nevertheless, our world is one of (postmodern) disorder, disunity and uncertainty³⁰. There is also an avalanche of images and interests, too many images and too many flags, as we can notice all around us, for instance in the virtual spaces, or in political fights and international relations, in a myriad of centrifugal contexts where “three pence images“ build the amazingly intricate architectures of the present times and they are sustaining, at the same time, the great images of the human kind.

In the struggle for meaning and affirmation of subjectivity, human consciousness ignites, in magnificent constellations, the social and political images of the present and those inspiring the future aspirations.

The Tower of Babylon insinuates into the cinematic constellations of image, whose whirl expresses authentically the thirst for meaning and order, an universal drive of the human being, which, acquiring nostalgic body and romantic vestments, emanate the fascination of the magnificent images declined in immortal constellations, both personal and socio-political.



³⁰ See also Henrieta Anișoara Șerban, “Editorial“, in *Romanian Review of Political Sciences and International Relations*, no. 1, Bucharest, ISPRI, 2017. A version of this abstract was published in *Romanian Review of Political Sciences and International Relations*, no. 2, Bucharest, ISPRI, 2017.

Bibliografie

- Antim Ivireanul, *Sfătuiri creștine-politice*, editor Dorin Octavian Picioruș, traducere din greacă de Constantin Erbiceanu, București, Editura Teologie pentru azi, 2010.
- Appiah, Kwame Anthony, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, Seria *Issues of Our Time*, New York, W. W. Norton & Company, 2007.
- Arendt, Hannah, *Originile totalitarismului*, București, Editura Humanitas, 1994.
- Aristotel, *Politica*, București, Univers Enciclopedic Gold, 2015.
- Austin, J. L., *Cum să faci lucruri cu vorbe*, traducere de Sorana Comeanu, prefață de Vlad Alexandrescu, București, Editura Paralela 45, 2003.
- Bachrach, P. și Morton S. Baratz, *Two Faces of Power* „The American Political Science Review“, Vol. 56, No. 4 dec., 1962, pp. 947-952.
- Barash, Jeffrey Andrew, „Political Mythologies of the Twentieth Century in the Perspective of Hermann Heller, Ernst Cassirer, and Karl Löwith“, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [online], 6, 2000 postat la 07 iulie 2008, consultat la 13 ianuarie 2016. URL: <http://bcrfj.revues.org/2882>.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957.
- Barthes, Roland, *Mitologii*, traducere, prefață și note de Maria Carpov, Iași, Institutul European, 1997.
- Baudrillard, Jean, *In the Shadow of the Silent Majorities or The End of the Social*, traducere de Sylvère Lotringer, Hedi El Kholi și Chris Kraus, traducere de John Johnston, Paul Patton și Stuart Kendall, New York, Semiotext(e)/Foreign Agents, 2007 (1978).
- Baudrillard, Jean, *Simulacre și simulare*, traducere de Sebastian Big, Colecția Panopticon, Cluj, Editura IDEA Design &Print, 2008.
- Blaga, Lucian, *Trilogia Culturii*, București, Ed. Minerva, 1985, p. 331.
- Blaga, Lucian, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.
- Blaga, Lucian, *Trilogia Culturii*, București, Ed. Minerva, 1985.
- Boboc, Alexandru, *Filosofie și Cultură. Reevaluare și reconstrucție modernă în filosofie – de la Nietzsche la Heidegger*, București, Editura Academiei Române, 2013.

- Boia, Lucian, *Pentru o istorie a imaginarului*, traducere de Tatiana Mochi, București, Editura Humanitas, 2006.
- Borges, Jorge Louis *Eseuri*, Iași, Polirom, 2015.
- Botez, Angela, *Concepte integrative. Conceptos integradores*, ediție bilingvă româno-spaniolă, București, Editura Prouniversitaria, 2015.
- Botez, Angela, *Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne*, București, Editura Semne, 2000.
- Botez, Angela, Șerban, Henrieta Anișoara, Vasilescu, Oana, Drăghici, Marius Augustin și Gabriel Nagâț, *Thomas Kuhn despre paradigmă și revoluție în dezvoltarea științei*, București, Editura Prouniversitaria, 2014.
- Bourdieu Pierre și L. P. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre, *Limba și putere simbolică*, traducere din limba franceză în limba română de Bogdan Ghiu, studiu introductiv de John B. Thompson, traducere din limba engleză de Laura Albulescu, București, Editura Art, 2012, p.176.
- Braud, Philippe, *Grădina deliciilor democrației*, traducere de Adriana Mitu și Mihai Mitu, București, Editura Globus, 1996.
- Bruckner, Pascal, *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, traducere de Maria Ivănescu, București, Editura Antet, 1996.
- Bullock, Alan, *Hitler: A Study in Tyranny*, New York, Harper & Row, 1962.
- Cassirer, E., *Eseu despre om*, trad. de Constantin Cosman, București, Ed. Humanitas, 1994.
- Cassirer, E., *The Myth of the State*, New Haven and London, Yale University Press, 1974.
- Cassirer, Ernst, *Eseu despre om*, traducere de Constantin Cosman, București, Ed. Humanitas, 1994.
- Cassirer, Ernst, *Mitul statului*, traducere din limba engleză de Mihaela Sadovschi, cuvânt înainte la ediția română de Ovidiu Trăsnea, Iași, Institutul European, 2001.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Cassirer, Ernst, *The Myth of the State*, New Haven and London, Yale University Press, 1974.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Symbolic Forms*, traducere în engleză de Ralph Manheim, notă introductivă de Charles W. Hendel, New Haven and London, Yale University Press, 1985.
- Chevalier, Jean și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, traducere de Daniel Nicolescu, Doina Uricariu, Olga Zaicik, Laurențiu Zoicaș, Irina Bojin, Victor-Dinu Vlădulescu, Ileana Cantuniari, Liana Repeteanu, Agnes Davidovici, Sanda Oprescu, București, Editura Artemis, 1994, vol. I, pp. 41, 48.

- Chomsky, Noam, *State eșuate. Un abuz al puterii și un atac asupra democrației*, trad. de Henrieta Anișoara șerban, Ed. Antet XX Press, 2007.
- Dahl, Robert, *Who Governs: Democracy and Power in an American City*, New Haven, CT, Yale University Press, 1961.
- Davidson, Donald, "A Nice Derangement of Epitaphs", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore, Oxford, Blackwell, 1986, p. 446 (*Apud*, Rorty, 2000).
- Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon, 1957, pp. 212-213.
- Dijk, Teun A. Van, *News Analysis Case Studies of International and National News in the Press*, Hillsdale, New Jersey Hove and London Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1988.
- Dungaciu, Dan, *Europa după 25 de ani*, București, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, 2014.
- Durand, Gilbert, *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*, București, Ed. Nemira, 1999.
- Easton, David, "Harold Lasswell: Policy Scientist for a Democratic Society", *Journal of Politics*, nr. 12, 1950, pp. 450-477.
- Easton, David, *The Political System*, New York, Alfred A. Knopf, 1953.
- Edelman, Murray, *Political Language: Words that Succeed and Policies that Fail*, San Diego, Academic Press, 1977.
- Edelman, Murray, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964.
- Eliade, M., *Sacrul și profanul*, București, Ed. Humanitas, 1995.
- Eliade, Mircea, *Imagini și simboluri*, traducere de Alexandra Beldescu, București, Editura Humanitas, 1994.
- Eliade, Mircea, *Mituri, vise și mistere*, traducere de Maria Ivănescu și Cezar Ivănescu, Editura Univers enciclopedic, București, 1998.
- Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, traducere de Brîndușa Prelipceanu, București, Ed. Humanitas, 1995.
- Epstein, Barbara, *Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*, University of California Press, 1991.
- Evseev, I., *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Timișoara, Editura Amarcord, 1994.
- Evseev, Ivan *Dicționar de simboluri și arhetipuri culturale*, Cuvânt înainte, Timișoara, Editura Amarcord, 1994.
- Fiedler, Leslie, *Freaks: Myths and Images of the Secret Self*, New York, Anchor Books, 1978.
- Fiske, John, *Power Plays, Power Works*, New York, Verso, 1993.
- Gadamer, H.-G., *Philosophical Hermeneutics*, traducere și ediție de David E. Linge, Berkeley, University of California Press, 1977.

- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Fontana Press, 1993.
- Girardet, Raoul, *Mituri și mitologii politice*, traducere de Daniel Dimitriu, prefață de Gabriela Adameșteanu, Iași, Editura Institutul European, 1997.
- Girardet, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, 1986. Goffman, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre, 1956.
- GÜNEY, Yasemin D. „Type and typology in architectural discourse“ disponibil la <http://fbe.balikesir.edu.tr/dergi/20071/BAUFBE2007-1-1.pdf>, accesat la 11 august 2016.
- Harvey, David, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, traducere de Cristina Gyurcsik, Irina Matei, Timișoara, Editura Amarcord, 2002.
- Hayman, John G., „Notions of national characters in the eighteenth century“, *Huntington library quarterly*, vol. 35, 1971, pp. 1-17. Hayman, John G., „Notions of national characters in the eighteenth century“, *Huntington library quarterly*, vol. 35, 1971, pp. 1-17.
- Hegel, G. W. Fr., *Prelegeri de estetică*, București, Editura Academiei, 1966.
- Heidegger, Martin, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, traducere de W. Lovitt, New York, Harper and Row, 1977, p.129-130.
- Hobbes, Th., *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, ed. Michael Oakeshott, traducere de Richard S. Peters, New York, Simon and Schuster, 2008 (1651).
- Höijer, B., „Social Representation Theory“, *Nordicom Review*, vol. 32, pp.3-16.
- Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, studiu introductiv Gh. Mihăilă, Prefață, comentarii și note de Dan Zamfirescu, București, Editura Roza Vânturilor, 2010.
- Jameson, Fr., *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1990.
- Joannès, Alain, *Comunicarea prin imagini*, Iași, Polirom, 2009.
- Jora, L., *New Practices and Trends in Cultural Diplomacy*, „Pol. Sc. Int. Rel.“, vol. X, no. 1, 2010.
- Jovchelovitch, S., *Knowledge in Context: Representations, Community and Culture*, Londra, Routledge, 2007.
- Jung, C. G., *Psihanaliza fenomenelor religioase* (ediție critică), selecție de texte, traducere și note de Jean Chiriac, București, Editura AROPA, 1998.
- Jung, Carl Gustav, *Puterea sufletului, Antologie*, A treia parte, *Psihologie individuală și socială*, texte alese și traduse din limba germană de dr. Suzana Holan, București, Editura Anima, 1994.
- Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie*, ed. a III-a, București, Editura Albatros, 1995.

- Kershaw, Ian, *The „Hitler Myth“: Image and Reality in the Third Reich*, Oxford University Press, 1987.
- Kruft, H. A., *History of Architectural Theory: From Vitruvius to the Present*, New York, Princeton Architectural Press, 1994, p. 38.
- Kymlicka, W., “Citizenship in an Era of Globalization: A Commentary on Held”, în *Democracy’s Edges*, editori I. Shapiro și C. Hacker-Cordon, Londra, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 112-127.
- Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, Londra, Verso, 1990.
- Lasswell, Harold D. și D. Lerner, *The Comparative Study of Elites*, Stanford, Stanford University Press, 1952, pp. 502-505 .
- Lasswell, Harold D. și J. Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*, New Haven, Yale University Press, 1950.
- Lasswell, Harold D., Leites N. and associates, *Language of Politics: Studies in Quantitative Semantics*, Massachusetts, MIT Press, 1968.
- Lasswell, Harold D., *Politics. Who Gets What, When, How*, New York, Peter Smith, 1950.
- Levinson, Stephen C., *Pragmatics*, Cambridge Textbooks in Linguistics, Cambridge University Press, 1983.
- Locke, John, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, traducere de Silviu Culea, București, Editura Nemira, 1999 (1689).
- Lukes, Steven, *Power: A Radical View*, a doua ediție, Londra, Macmillan, 2005.
- Machiavelli, Niccolò, *Principele*, traducere de Nina Façon, București, Editura Științifică, 1969.
- Machiavelli, Niccolò, *Principele*, translation by Nina Façon, București, Editura Științifică, 1969.
- Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harcourt, Brace, and Company, 1952, p. 84.
- Manolache, Viorella, „Verdictul imaginii: politica 3D“, *Saeculum*, vol. 40, no. 1-2, 2015, pp. 39-49.
- Mckay, Iain, ed., „Appendix – The Symbols of Anarchy“, *An Anarchist FAQ*, Stirling, AK Press, 2008.
- Melissen, Jan (ed.), *The New Public Diplomacy. Soft Power in International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- Mitrea, Anișoara, *Verbozitate și comunicare politică. H. D. Lasswell în Volum omagial Stelian Neagoe*, Editura Institutului de Teorie Socială al Academiei Romane, 2004, pp. 95-115.
- Morin, Edgar, *L’esprit du temps*, Paris, Grasset Fasquelle, 1962.
- Morus, Thomas, *Utopia. Cartea de aur a lui Thomas Morus, pe cât de utilă pe atât de plăcută, despre cea mai bună întocmire a statului și despre noua insulă Utopia*, traducere în limba română din latină de Elefterie și Ștefan Bezdechi, București, Editura Științifică, 1958.

- Moscovici, Serge, „Fenomenul reprezentărilor sociale“, în *Psihologia câmpului social. Reprezentările sociale*, Adrian Neculau (coord.), traducerea Ioana Mărășescu și Radu Neculau, Iași, Polirom, 1997, pp. 15-75.
- Moscovici, Serge, Foreword în C. Herzlich (ed.), *Health and Illness: A social psychological analysis*, New York, Academic Press, 1973, p. x.
- Moscovici, Serge, *Psihologia socială sau mașina de fabricat zei*, traducere în limba română de Oana Popârda. Selecția textelor și postfață de Adrian Neculau, Iași, Editura Polirom, 1997.
- Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox*, Londra, Verso, 2000.
- Myers, H. A., *Medieval Kingship*, Chicago, Nelson Hall, 1982.
- Neuman, Michael, „The Image of the Institution. A Cognitive Theory of Institutional Change“, *Journal of the American Planning Association*, vol. 78, no.2, 2012, p. 139-156 DOI: 10.1080/01944363.2011.619464
- Nye, Joseph, *The Paradox of America Power. Why the World's Only Superpower Go It Alone*, Oxford University Press, 2002.
- Oakeshott, Michael, *Raționalismul în politică*, București, Editura All, 1995.
- Pârvu, I., *Filosofia comunicării*, Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy“ – SNSPA, București, 2000.
- Păvălan, Lorena *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2001, pp. 20-32.
- Păvălan, Lorena, *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2001, pp. 20-32.
- Petrescu, Camil, *Doctrina substanței*, vol. I, II, ediție de Florica Ichim și Vasile Dem. Zamfirescu, București, Fundația Culturală Camil Petrescu, 2010.
- Platon, *Republica*, București, Editura Antet, 2005.
- Popa, Cristian-Ion, recenzie la Alexandru Boboc, *Filosofie și Cultură. Reevaluare și reconstrucție modernă în filosofie – de la Nietzsche la Heidegger*, București, Editura Academiei Române, în „Revista de Științe Politice și Relații Internaționale”, vol. XII, 1, București, 2015, pp. 61-69.
- Rămureanu, Ioan, *Istoria bisericească universală*, vol.1, București, 1975.
- Rorty, Richard, *Adevăr și progres*, traducere de Mihaela Căbulea, București, Editura Univers, 2003.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Ruyer, R., *Les Nuisances idéologiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- Santayana, George, *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, New York, Scribners, 1922.
- Sartori, G., *Ingenieria constituțională comparată*, cuvânt înainte de Gh. L. Stoica, ediție îngrijită de Gh.L. Stoica și Gabriela Tănăsescu, București, Editura «Mediterranean 2000», 2002.
- Sartori, Giovanni, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, prefață de Dan Pavel, Iași, Polirom, 1999.

- Sauvy, A., *Mythologies de notre temps*, Paris, Payot, 1965.
- Shirer, William L., *The Rise and Fall of the Third Reich*, New York, Simon & Schuster, 1960.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Smalley, B. (ed.), *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
- Snyder, Louis L., *Hitler and Nazism*, Bantam Books, 1967.
- Spengler, O., *The Decline of the West. Form and Actuality*, translation by Charles Francis Atkinson, New York, Alfred A. Knopf Inc., 1927.
- Spengler, Oswald, *The Decline of the West*, Alfred A. Knopf, 1918.
- Surdu, Alexandru, *Izvoare de filosofie românească*, ediția a II-a, București, Editura Renaissance, 2011
- Surdu, Alexandru, *Comentarii la rostirea filosofică însoțite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Brașov, Ed. Kron-Art, 2009.
- Șerban, Henrieta Anișoara, „S. Zizek, *The Sublime Object of Ideology*“, in *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, pp. 15-35.
- Șerban, Henrieta Anișoara, *Europa Titanic: Uniunea Europeană printre semnale de alarmă*, în Dan Dungaciu, Ruxandra Iordache (coordonatori), *Furtună perfectă în Europa*, București, Editura ISPRI, 2016, pp. 317-353.
- Tănăsescu, Gabriela, comunicare la Conferința „Spațiul public european“, organizată de Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu“ al Academiei Române și Facultatea de Științe Politice a Universității Creștine „Dimitrie Cantemir“, București, 29 mai 2017.
- Tasca, Angelo, *La naissance du fascisme*, Paris, Gallimard, 1967.
- Terkla, Dawn Geronimo, Pagano, Marian F., „Understanding Institutional Image“, *Research in Higher Education*, February 1993, Volume 34, Issue 1, pp. 11-22.
- Tierney, B., Linehan, P. (editori), *Power and Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, editată de Eduardo Nolla și tradusă din franceză de James T. Schleifer, Indianapolis, Liberty Fund, 2010.
- Tuck, Richard, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.
- Vasile, M. D., „Thomas Morus, Utopia“, *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2001, pp. 15-20.
- Vianu, T., *Filosofia culturii*, București, Editura Publicom, 1944.
- Virilio, Paul, *Speed and Politics*, introducere de Benjamin H. Bratton, traducere de Mark Polizzotti, Semiotext(e), Foreign Agents, 2006.

- Vlăduțescu, Gh., „Georgios Gemistos Plethon, *Tratatul despre legi*“, *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice*, București, Ed. ISPRI, 2001, pp. 11-14.
- Walzer, Michael, *Revoluția sfinților*, trad. de Ciprian Țiulea, Cluj-Napoca, Ed. Tact, 2013.
- Whorf, B. L., „Language, Thought and Reality. Selected Writings“, Ed. J.B. Carroll, MIT, New York, J. Wilky/London, Chapman & Hall, 1956.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Imageriile politicului*, traducere de Ionel Bușe și Laurențiu Ciontescu-Samfireag, ediție îngrijită de Ionel Bușe, București, Editura Paideia, 2005.
- Zizek, S., *The Sublime Object of Ideology*, Londra, Verso, 2000.

Site-uri

- „10 lucruri de știut despre mișcarea legionară“, http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/10-lucruri-tiut-mi-care-a-legionar, accesat la 16 august 2016.
- „Facebook Is Eating the Internet“ disponibil la <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2015/04/facebook-is-eating-the-internet/391766/>, 26 iunie 2017.
- „Glossary. Faith and Reason“, disponibil la <http://www.pbs.org/faithandreason/theogloss/imago-body.html>, accesat la 22 august 2016.
- „Pew: Social media as a political tool on the rise“, <https://www.cnet.com/news/pew-social-media-as-a-political-tool-on-the-rise/>, accesat la 30 mai 2017.
- Baciu, Claudiu, „The Meaning of Political Myth in Ernst Cassirer“, *Cogito*, nr. 2, http://cogito.ucdc.ro/nr_2/6%20-%20Claudiu%20Baciu%20-%20THE%20MEANING%20OF%20POLITICAL%20MYTH%20IN%20ERNST%20CASSIRER.pdf accesat la 10 decembrie 2015.
- Barash, Jeffrey Andrew, „Political Mythologies of the Twentieth Century in the Perspective of Hermann Heller, Ernst Cassirer, and Karl Löwith“, *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* [online], 6, 2000 postat la 07 iulie 2008, consultat la 13 ianuarie 2016. URL: <http://bcfrj.revues.org/2882>
- Chroust, Anton-Hermann, *Aristotle's Criticism of Plato's „Philosopher King*“, text disponibil la <http://www.rhm.uni-koeln.de/111/Chroust.pdf>, accesat la 17 iulie 2015, 11 ianuarie 2016.
- Dutta, Soumitra and Dutton, William H. and Law, Ginette, *The New Internet World: A Global Perspective on Freedom of Expression, Privacy, Trust and Security Online* (August 24, 2011). INSEAD Working Paper No. 2011/89/TOM. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1916005> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1916005> accesat la 12 iunie 2017.
- Friedman, Michael, „Ernst Cassirer“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://>

- plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/cassirer/, accesat la 8 decembrie 2016.
- Goian, Ion, „The Machiavellian Revolution“, available at <http://journal.ispri.ro/wp-content/uploads/2016/03/8-Ion-Goian-75-86.pdf>, accesat 29 martie 2016, Pol. Sc. Int. Rel., XIII, 1, București, Ed. ISPRI, 2016, pp. 75-86.
- <http://filmulescu.com/dictatorul-the-great-dictator-1940-online-subtitrat/>
http://offscreen.com/view/reading_charlie_chaplin.
- <http://imagologica.eu/pdf/historymethod.pdf>, accesat 17 martie 2013.
- <http://time.com/3490218/a-brutal-pageantry-the-third-reichs-myth-making-machinery-in-color/>
- <http://www.bbc.com/news/world-europe-30076716>
- <http://www.evz.ro/presedintele-iohannis-este-in-continuare-aspru-criticat-si-pierde-likeuri-pe-facebook-romanii-isi-exprimat-deschis-punctul-de-vedere-toate-parerile-converg-in-aceeasi-directie-respectarea-legii.html>, accesat la 10 aprilie 2016.
- <http://www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/lasswell-harold.pdf>, accesat la 8 decembrie 2014.
- <http://www.romania-insider.com/this-years-first-big-political-scandal-in-romania-president-iohannis-loses-thousands-of-facebook-fans-after-controversial-statement/>, accesat la 10 aprilie 2016.
- <http://www.romania-insider.com/this-years-first-big-political-scandal-in-romania-president-iohannis-loses-thousands-of-facebook-fans-after-controversial-statement/>, accesat la 10 aprilie 2016.
- <https://www.historia.ro/sectiune/portret/articol/muammar-al-gaddafi-un-lider-extrem-de-controversat>
- <https://www.slideshare.net/zfrunzescu/dictionar-de-simboluri-si-arhetipuri-culturale-ivan-evseev>.
- IMAGOLOGIA. Imagon teorioiden esittelyä, analyysia, kritiikkiä (Imagology: Some Theories of the Public Image Presented, Analysed and Criticized)*, <http://www.worldcat.org/title/imagologia-imagon-teorioiden-esittelya-analyysia-kritiikkiia/oclc/58262326>, accesat 20 martie 2016.
- Kurbalija, Jovan, „When Blue Is Green“ <http://www.diplomacy.edu/blog/colours-politics-when-blue-green-0> postat la 4 aprilie 2013.
- Leerssen, Joep, *Imagology: History and method*, disponibil la <http://www.imagologica.eu/pdf/historymethod.pdf>, accesat februarie 2012 – aprilie 2014.
- Lippmann, W. *Public Opinion*, capitolul I, partea I, text disponibil la <http://wps.pearsoncustom.com/wps/media/objects/2429/2487430/pdfs/lippmann.pdf>, accesat la 15 august 2014, 28 aprilie 2015.
- Lynch, Kevin, *The Image of the City*, Cambridge, Massachusettes, MIT Press, 1960, http://interactive.usc.edu/wp-content/uploads/2013/10/Image_of_the_City.pdf, accesat la 9 martie 2015.

- Slavoj Žižek on “The Matrix: The Truth of Exaggerations“ at <http://www.lacan.com/matrix.html>, accessed April 2, 2017.
- Tiggemann, Marika și Amy Slater, „NetGirls: The Internet, Facebook, and body image concern in adolescent girls“ *International Journal of Eating Disorders*, vol. 46, nr. 6, September 2013 DOI: 10.1002/eat.22141
- Vănoagă, Cristina, „Virtual Specialised Myths and Illusions: The Field of Romanian Justice“, disponibil la <http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/?p=4416>
- Weller, Bjorn, „Mirror for Princes“, disponibil la <https://www.britannica.com/topic/mirror-for-princes>, accesat la 12 septembrie 2015.
- www.encyclopedia.1914-1918-online.net
- Zinoviev, Alexander, interviu, disponibil la <http://revistacultura.ro/nou/2010/11/interviu-cu-alexandr-zinoviev/>, accesat la 8 februarie 2012.

INDEX

A

Antim 33, 132, 190, 369
Appiah, K. A. 304, 325
Arendt, H. 50, 145, 147
Aristotel 23, 47, 78, 80-86,
103, 120, 122-124, 126-128,
135, 153, 164, 259, 312, 370
Austin, J. L. 47

B

Bachrach, P. 223
Barthes, R. 22, 27, 71, 354, 355
Baudrillard, J. 11-14, 19, 23, 24,
260, 261, 301, 333, 344, 371,
373
Blaga, L. 34, 35, 64, 158, 172,
189, 193-221, 352, 374, 375
Boboc, Al. 10, 63, 356
Boia, L. 349
Borges, J. L. 12, 14, 43
Botez, A. 29, 31, 53, 58, 221,
353
Bourdieu, P. 163-166, 306, 307,
345
Braud, Ph. 156, 157, 164
Bruckner, P. 21

C

Cassirer, E. 9-18, 34, 56-58,
63-68, 70, 88-93, 114, 140,
141, 165, 166, 356, 359, 360,
364, 370
Chevalier, J. 57-59
Chomsky, N. 45, 227, 333
Civism 24, 167, 168, 260, 261,
29
Cosmopolitanism 87, 139, 146,
173, 278, 285, 287, 304,
325

D

Dahl, R. 165, 223, 287
Davidson, D. 30
Democrație, democratic 259-303
Dewey, J. 29
Dijk, T. van 230, 231
Discurs 19, 27, 35, 37-41, 48,
50, 71, 80, 97, 100, 102, 104,
142, 143, 149, 152-155, 161,
166, 169, 174, 175, 180, 217,
225, 233, 270, 272, 274, 275,
279, 280, 282, 287

Dungaciu, D. 228, 229
 Durand, G. 20, 38, 305

E

Easton, D. 163
 Edelman, M. 163, 164
 Eliade, M. 9, 16, 20, 34, 59-61,
 68-72, 101, 182, 189, 191,
 196, 305, 359, 362, 374
 Evseev, I. 51, 57, 175, 176, 179,
 181, 182, 185

F

Fiedler, L. 296-298
 Fiske, J. 164
 Forme simbolice 9-12, 15-19,
 35, 38, 40, 41, 43, 88, 107

G

Gadamer, H.-G. 29
 Geertz, C. 28
 Girardet, R. 61, 70, 71, 305, 306,
 350, 351

H

Harvey, D. 36
 Hegel, G. W. Fr. 23, 26, 27, 67,
 87, 89, 111, 113, 116, 206,
 262, 263
 Heidegger, M. 28, 31, 63, 88,
 91, 141, 234, 363
 Hobbes, Th. 23, 66, 86, 103,
 104, 134, 259, 371

I

Imaginea socio-politică 16, 74
 Imagini politice 74

J

Jameson, Fr. 36
 Jung, C. G. 51, 52, 57, 59, 60,
 185

K

Kant, I. 11, 13, 17, 30, 67, 87,
 107, 115, 134, 276, 331, 360

L

Laclau, E. 92-107, 109, 115,
 180, 261, 262, 265, 288
 Lasswell, H. D. 71, 72, 157-165,
 223, 247
 Liberalism 56, 173, 217, 240,
 260, 261, 271, 276, 279, 281,
 284, 287, 373
 Locke, J. 23, 87, 134, 260, 371
 Lovinescu, E. 87, 365, 366
 Lovinescu, V. 34, 189, 197

M

Machiavelli, N. 33, 66, 86, 118,
 124, 132, 134, 153, 164, 369
 Maiorescu, T. 33, 313, 365,
 366, 370
 Mannheim, K. 29, 72
 Mit 22, 59, 60, 64, 65, 67, 70-
 72, 101

- Moscovici, S. 44, 45, 49, 62, 63
 Mouffe, Chantal 106, 107, 115, 148, 149, 261-290, 326-328, 331
- N**
- Nye, J. 223- 225
- O**
- Oakeshott, M. 23, 153-157
- P**
- Pârvu, I. 21, 382
 Petrescu, C. 16, 34, 92, 135, 136, 137, 140, 141, 360, 370, 382
 Platon 11, 18, 23, 47, 59, 65, 75, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 103, 104, 116, 122, 123, 125, 131, 149, 153, 154, 259, 306, 309, 329, 370, 382
 Putere politică 71, 78, 118, 121, 122, 123, 127-131, 143, 151, 152, 160, 161, 162, 163, 165, 170, 173, 174, 224, 249, 269, 270, 282, 310, 311
- R**
- Rawls, J. 134, 273, 276, 277, 278, 282
 Rădulescu-Motru, C. 33, 134, 370
 Rorty, R. 17, 28, 29, 30, 139, 140, 156, 280, 282, 285, 287, 304, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332
- Rousseau, J.-J. 87, 134, 153, 253, 254, 255, 256, 285
- Reprezentare 9, 10, 11, 12, 15-19, 23, 25-28, 30-32, 35, 38, 43-47, 49, 51, 53-55, 62-65, 72-75, 88, 96, 98, 99, 101, 102, 111, 136, 146, 152, 176, 247, 248, 264, 274, 291, 292, 297, 298, 301-309, 311, 313-319, 321-323, 325, 327, 329, 331-333, 335-343, 347-357, 361, 363, 365, 367, 382,
- Republicanism 78, 259, 261, 357, 373
- S**
- Santayana, G. 336, 382,
 Sartori, G. 19, 72, 164, 165, 382
 Sauvy, A. 71, 383
 Skinner, Q. 127, 131, 383
 Spengler, O. 28, 91, 141, 167, 168, 169, 174, 195, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 217, 222, 383
 Stat 91, 92, 101-104, 108, 111, 113, 117, 121, 129, 130, 131, 134, 140, 141, 145, 150, 151, 152, 156, 158, 159, 162, 167, 173, 174, 179, 180, 184, 220-222, 225-228, 232, 234-241, 243, 253, 254, 255, 256, 260, 262, 264, 270, 272, 273, 279, 280, 292, 300, 316, 319, 321, 324, 346, 348, 354, 378, 379, 381
 Surdu, Al. 190, 286, 383

T

Tocqueville, A. de 23, 147,
260, 371, 383
Tuck, R. 23, 260, 371, 383

V

Vianu, T. 33, 34, 134, 369, 370,
383
Virilio, P. 24, 234, 371, 383
Virtual 20, 21, 24, 26, 37, 42,
110, 185, 293, 308, 334,
335, 338, 340, 341-349,
351, 365, 372, 373, 376, 386

W

Walzer, M. 126, 134, 280, 282,
384
Whorf, B. L. 28, 88, 364, 384
Wunenburger, J.-J. 122, 128,
133, 150, 151, 152, 384

Z

Zizek, S. 24, 107-117, 261-266,
285, 372, 383, 384, 385

Apărut: 2017

Procesare calculator:
CRISTIAN EMILIAN POPA

Imprimarea executată prin Decizia nr. 17/2017,
de către Serviciul Tipografic al Institutului
de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu“
București – 6, B-dul Iuliu Maniu, nr. 1-3
Telefon: 021 316 96 61
