

**CULTURĂ ȘI MEMORIE (II).
DESCHIDERE HEIDEGGERIANĂ A REFLECȚIEI
DESPRE CANONUL CULTURAL.
CONCLUZIILE DEMERSULUI FENOMENOLOGIC
ȘI HERMENEUTIC ASUPRA CANONULUI CULTURAL
CA MEMORIE**

LUIGI BAMBULEA

Universitatea Națională de Arte, București

Abstract: This study aims to develop specific premises for a theory belonging to the cultural canon. After an edifying Bergsonian approach and after a necessary turn in Augustine's theory on memory, published in the previous edition of this publication, we shall try to specify our reflection by the Heideggerian hermeneutics, regarding its main result being the decisive relation between the destiny and the temporal/historical *Dasein*'s constitution. Ultimately, we will offer a personal reflection on the cultural canon, based on the previous phenomenological and hermeneutical inquiries. The most important conclusions refer to the mediating role of the canon between the faculties of the Subject, the dynamics of the canon system, a possible pedagogy of the canon, and the structuring function of the canon as a compensation for the deconstructive function of the present. The Augustinian equivalence „*animus sive memoria*” could be considered the equational summary of the whole approach below.

Keywords: (collective) memor, (cultural) identity, community, *Dasein*, model, pedagogy, patrimony.

4. PERSPECTIVĂ HEIDEGGERIANĂ

Sub toate aspectele, Memoria (dimpună cu „obiectele” ei) apare ca o colecție de sinteze temporale, în care trecutul este eminent. El nu este însă activ decât ca element al reprezentării prezente a lumii. Mai mult, el nu este singura dimensiune decisivă în constituirea Memoriei sau a identității subiectului; din acest punct de vedere, afirmației bergsoniene „Noi nu percepem, practic, decât trecut” i se poate răspunde prin observația că „Noi nu suntem, practic, doar percepție”.

Analitica heideggeriană arată, de pildă, în ce fel, prin structura Grijii sau prin asumarea morții, *Dasein*-ului este orientat în(spre) viitor. Dar există, cu toate acestea, o accepție – fără nicio legătură cu istorismul (și cu predilecțiile lui de tip anticar[ian]ist) – în care trecutul are o semnificație decisivă în constituirea *Dasein*-ului. Deschiderea ontologică a fenomenologiei în filosofia heideggeriană completează – de fapt, mută la un nivel superior al investigației – ancheta bergsoniană asupra structurii temporalității. Prezenta disertație nu are în vedere această imensă temă și problemă a metafizicii europene, nici nu se poate pronunța asupra relației dintre conceptul heideggerian și precedentele sale majore (Aristotel, Augustin, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, eventual, polemic, Dilthey). Sunt totuși câteva nuanțe pe care simțim nevoia să le precizăm, pentru a face mai cuprinzătoare abordarea bergsoniană prin care am investigat geneza, structura și funcțiile Memoriei, respectiv ale canonului cultural.

a) Vocația semantică este apertura comunității destinale care este istoria.

După cum am avut deja ocazia să precizăm, Memoria transformă *spațiul* în *loc* și *timpul* în *istorie*; conștiința umană își creează în acest fel *lumea*. Esența faptului lumii, adică ceea ce Heidegger numește *structura mundaneității*, este *semnificativitatea*, relația cu *acel ceva* spre care este orientată înțelegerea¹. Reflecția noastră revine astfel la premisa ei, care este vocația semantică a ființei umane. În această vocație este înscris actul înțelegerii, ca mod particular de a răspunde, prin propria existență, lumii.

În analiza heideggeriană, *înțelegerea* este (alături de *situarea afectivă*, de *cădere* și de *discurs*) proprie *stării de deschidere* a *Dasein*-ului (stare care își găsește forma profund autentică în *hotărâre*) și, mai precis, este structura *locului-de-deschidere*. Dar deschiderea pe care o împlinește înțelegerea este un mod al *Dasein*-ului ca ființă în timp, ca ființă care se dă exclusiv în desfășurarea ecstazelor timpului (cu totul aproximativ exprimate prin timpurile gramaticale). Temporalitatea este fundamentul istoricității. Deci, prin tocmai temporalitatea lui, singura în care el se revelează ca un fiind, și prin situarea sa temporală particulară, ca înțelegere, *Dasein*-ul creează istorie. Or, „ceea ce «are o istorie» se află în contextul unei deveniri”. Ca o comunitate a conștiințelor, istoria este locul creșterii laolaltă a acestor conștiințe, comunitatea lor de destin, în măsura în care „destinul [este] istoricitatea autentică” (§ 74)².

b) Istoria ca potențialitate și ca exemplu

Intuitiv, istoria rezidă în apartenența la o lume care nu mai este. Fenomenologic însă, ea apare ca survenire a unei durate din viitor și „această survenire trece drept

¹ Martin Heidegger, *Temporalitate și cotidianitate, Temporalitate și istoricitate, Temporalitatea și intratemporalitatea ca origine a conceptului obișnuit de timp*, în *Ființă și Timp* [1927], traducere de G. Lițeanu, C. Cioabă, București, Editura Humanitas, 2003, § 67, p. 443.

² *Ibidem*, p. 510.

istorie în sensul ei major” (§ 73). Pentru *Dasein*, ea înseamnă, printre altele, o „transmitere de posibilități moștenite” (§ 74), iar în ele rezidă posibilitatea existenței autentice. *Autenticitatea* trebuie definită însă, structural, ca mod particular al stării-de-deschidere, mod care implică *hotărârea*, deci decizia *Dasein*-ului de a reveni la sine (*reiterare*), pentru a exista „în chip explicit ca destin” (§ 73).

Această revenire la sine se prezintă nu sub aspectul unei „renașteri” (deci nu este implicat sensul curent al redefinirii de sine sau al schimbării pozitive – sau acest sens este depășit), ci ca răspuns dat *posibilității moștenite*, „ca răspuns inspirat din chiar această posibilitate” (§ 74)³. În această experiență, prin care *deschiderea Dasein*-ului ca *hotărâre* îl apropie de împlinirea destinului său, *întru* autenticitate, el își alege *eroul*, adică un model intens inspirator și care furnizează, ca pe o moștenire, *posibilitatea* de a fi autentic. În expresia noastră, această posibilitate îl restituie sie însuși pe cel care s-a deschis lumii prin fanta modelului său, prin fanta privirii exemplare pe fascicula căruia el a ales să devină.

c) „Starea-de-deschidere” ca discurs se concretizează, prin excelență, în(tr-un) canon.

i) Analiza lui Heidegger este revelatoare pentru reflecția privitoare la Memorie și la cristalizarea ei, cristalizare care este, pentru orice subiect colectiv, canonul. Dacă istoria este o comunitate destinală, iar *Dasein*-ul își dă un destin prin asumarea *posibilităților moștenite* transmise istoric (și prin alegerea unui model „eroic”), atunci trebuie căutat și indicat locul în care aceste *posibilități* se acumulează sau filierele pe care ele parvin *Dasein*-ului. Ținând cont că destinul este împlinirea unei stări de hotărâre, care, la rândul ei, este modul autentic al stării de deschidere a *Dasein*-ului, deschidere ce are drept proprietate înțelegerea, orientată continuu spre obținerea sensului, trebuie să deducem că locul *posibilităților moștenite*, posibilități de care depinde rezolvarea ecuației existențiale menționate, trebuie să fie ceva de ordinul unui patrimoniu (căci acesta implică moștenirea), a cărui trăsătură este consistența „semantică” și, totodată, forța de a acționa în durată actuală, adică de a determina *Dasein*-ul să revină la sine și să își asume destinul, deci să se salveze din facticitate, pentru a-și fi sieși *Sein*. Designul *Dasein*-ului se află în canon. Realizarea destinului înseamnă însă împlinirea stării de deschidere, care este chiar modul autentic de a fi al *Dasein*-ului; or, starea de deschidere este articulată și inteligibilă ca discurs.

ii) Aceste elemente construiesc definiția Memoriei și evocă sistemul canonului, ca discurs în care și prin care se mediază *posibilitățile moștenite*⁴, *posibilități* care

³ Toate referințele heideggeriene din aceste ultime două aliniate, în ordine, *ibidem*, pp. 501, 508, 501, 511.

⁴ *Posibilitățile moștenite* se transmit, prin canon, pe filiere dintre cele mai concrete: „...dacă istoria și tradiția au încă un caracter viu pentru noi, aceasta se datorează exercițiului heterologic al narațiunii și al traducerii”, Christian Ferencz-Flatz, Paul Marinescu (coord.), *Timp, memorie și tradiție. Studii de fenomenologia istoriei*, București, Zeta Books, 2011, p. 219.

exprimă ceea ce în aliniatele comentariului bergsonian am indicat prin *formele* și *schemele* Memoriei (concretizate și mediate de semne, simboluri, texte, potrivit lui Ricœur) și care sunt esențiale în constituirea semnificației (ca intuiție asupra unui sens) la intersecția trecutului cu *venitorul*.

5. CONCLUZIILE DEMERSULUI. PENTRU O NOUĂ AXIOLOGIE A CULTURII

a) Implicații axiologice ale reflecției de față

Apelul la anchetele bergsoniene și heideggeriene nu prespun, metodologic, împrumutarea, fără filtru epistemologic de conversie, a unui jargon și a câtorva distincții fenomenologice. Un gest legitim este însă cel al creării unui câmp de reflecție în care cultura să poată fi concepută în articulațiile ei fundamentale, dincolo de rețeaua superficială care angajează actorii conjuncturali și unele procese din câmpul sociocultural sau intelectual. Rămân, în urma reflecțiilor de mai sus, care au însoțit fidel filosofia începutului de secol XX (cu un detur în gândirea Antichității târzii), unele observații necesare, inscriptibile, și ele, într-o abordare de tip fenomenologic. Pe lângă utilitatea pe care o prezintă pentru o înțelegere mai profundă a Memoriei și a canonului, o astfel de abordare poate face posibilă o reevaluare a valorilor – potrivit convingerii lui Rudolf Boehm –, reevaluare solicitată deja de Nietzsche și nu mai puțin necesară astăzi decât în epoca lui⁵.

b) Memorie și imaginație. Canonul ca un conciliator al facultăților subiectului

Polemica lui Bergson cu asociaționismul, care reduce întreaga viață psihologică la percepție și la imaginație, este profund edificatoare: toate argumentele bergsoniene, folosite într-o fenomenologie a culturii, probează că literatura (și, de fapt, arta, în întregime), este departe de a se limita la trăirea estetică (deci la receptare, desfătare, eventual edificare). Reflecția mai aprofundată asupra structurii și a funcționării sistemelor culturale (inclusiv ale celor artistice) surprinde relevanța capitală a Memoriei (în măsura în care nu percepem decât trecut și în care „*notre conscience du présent est déjà mémoire*”⁶). Aceasta trebuie așadar să devină un concept central al discursului umanoarelor (și totodată al unei reflecții despre fericita iminență a trecutului, despre salvatoarea condamnare la Memorie).

Sensul acestei schimbări de accent nu trebuie să aibă, precum în dezbateră canonică a ultimelor decenii – adevărată *querelle* a unor tabere mobilizate mai

⁵ Rudolf Boehm, „La phénoménologie de l’histoire”, în *Revue internationale de philosophie*, XIX, nr. 71–72 (1–2), 1965, pp. 57, 59.

⁶ Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corp à l’esprit* [1896], 28^e éd., Paris, Libr. F. Alcan, éd. num. P. Hidalgo, La Gaya Scienza, 2001, p. 183.

degrabă ideologic decât cultural⁷ –, un caracter polemic. Dimensiunea mnezică a culturii nu infirmă, de exemplu, resorturile imaginației. Dimpotrivă, inclusiv în pozițiile extreme din bătăliile canonice poate fi citită complementaritatea acestora: în atentatul avangardist împotriva tradiției (care exprimă întotdeauna, implicit, o religie a fanteziei), respectiv în credința clasiștilor în imuabilitatea formelor (care exprimă întotdeauna, implicit, o religie a intelectului), trebuie citite cele două mișcări fundamentale ale sistemului canonic, restructurarea și conservarea.

Acestea sunt, de fapt, expresii ale funcțiilor elementare ale oricărui organism ca sistem, funcții a căror intricare rezultă identitatea. În analogie cu estetica kantiană, se poate considera că, în canon, imaginația completează intelectul, cu care se acordă prin facultatea de judecare, adică prin rațiune, iar „lucrarea” lor se desfășoară cu concursul memoriei, care asigură unitatea cu – sau de – sine a subiectului. Rămâne de reflectat asupra acestei analogii – cu estetica lui Kant – și asupra posibilității ca rolul canonului în istoria comunităților să fie similar rolului experienței frumosului în concilierea facultăților subiectului, potrivit precizărilor din *Critica facultății de judecare* [1790].

c) Modul inteligibil (matematica), modul mecanic (fizica), modul organic (viața), modul dinamic (arta)

Memoria nu asigură doar unitatea cu sine a subiectului (*animus sive memoria*, potrivit principiului augustinian), ci și unitatea comunității cu lumea, prin faptul că, în acord cu observațiile lui Bergson (dar în expresia lui Schiller), aruncă poduri peste discontinuitățile dintre experiențele vechi și experiențele noi sau dintre experiență, în general, și gândire sau dintre lume și conștiință; în acest sens, Memoria este o *serie ideală* menită a susține, a complini discontinua *serie reală*. Istoric, raportarea nemijlocită la evenimente și la obiecte culturale este parțială, insuficientă; Memoria compensează deficitul de adecvare la real, nu doar, cum s-ar putea crede, prin benigna pedagogie a istoriei (care, în realitate, nu are decât o minimă eficiență), ci prin scheme moștenite, prin exemplarități dinamice și prin soluții, prezente, potențial, în chiar formele gândirii unei comunități (forme pe care ea însăși le-a structurat de-a lungul timpului). Supraviețuirea obiectelor Memoriei se explică prin necesitatea lor (în virtutea căreia sunt inconștient selectate) și prin relevanța lor (în virtutea căreia sunt conștient exploatate). Mai mult, Memoria rămâne necesara limită dintre realitatea ca atare și conștiință, deci dintre materie și subiect; în acest sens, ea este distincția umanului (și putem vorbi, de aceea, despre *apodicticitatea Memoriei*, exploatând – și resemnificând – sintagma husserliană *apodicticitatea amintirii*⁸).

⁷ Luigi Bambulea, „Symposion canonic. Dezbateră canonică occidentală și ofertele ei teoretice. Raport bibliografic”, în *Meridian critic*, vol. 37, nr. 2, 2021, pp. 251–258. Ne permitem această autocitare doar întrucât studiul menționat reprezintă cea mai recentă actualizare în limba română a bibliografiei internaționale a temei.

⁸ V. David Farrell Krell, „Phenomenology of Memory from Husserl to Merleau Ponty” [1979], în *Philosophy and Phenomenological Research*, XLII, nr. 4/1982, p. 500.

Eliminarea memoriei ar însemna trecerea bruscă de la percepție la materie, deci prăbușirea subiectului pe orizontul obiectului⁹, adică, implicit, incapacitatea de a construi câmpul fenomenal ca *lume*.

Memoria instituie însă distanța. Ea scoate subiectul (uman) din modul inteligibil (al structurilor matematice), din modul mecanic (al relațiilor fizice și chimice) sau din modul organic (al vieții), pentru a-l situa în modul dinamic (al *artei* de a acționa și de a pune în mișcare, pentru sine însuși, lumea; paradigma acestei arte este canonul cultural). În mod particular, Memoria adaugă niveluri de conștiință acestei distanțe (dintre materie și conștiință, pe care tentează să le apropie la infinit), calificând progresiv umanitatea în sensul unei relații dialectice cu materia.

d) Dinamica sistemului canonic

Observația celebră a lui Eliot privitoare la *ordinea simultană* care este tradiția, observație care a făcut carieră sub numele lui Bloom, prin teoria din *Anxietatea influenței*, exprimă o lege comună în fenomenologia Memoriei: o „amintire” nouă (adică o operă recent asimilată Memoriei culturale) schimbă (deși imperceptibil) setul mnezic, iar o nouă amintire majoră schimbă în mod sensibil întregul set (adică semnificația fiecărui element din constelația căreia i se integrează opera recent asimilată). Această dinamică este, de fapt, o (re)vivificare continuă a Memoriei. În mod constant, sunt asumate puncte de vedere diferite, prin intermediul conștiințelor receptoare și al agenților canonului (care sunt vocile autoritare).

Desigur că, într-o comunitate canonică – evidentă în unitatea (oricât de relativă) a unei culturi sau a unui grup –, percepțiile oricărei schimbări sunt resimțite gradual, în funcție de intensitatea cu care un membru al comunității „performează” canonul, actualizează conținuturile lui. (Spun *membru al comunității* și evit intenționat noțiunea de *consumator cultural*, fiindcă ea este adecvată unui nivel de suprafață – acela al industriei culturale și al pieței bunurilor simbolice –, care nu găzduiește procesele și fenomenele la care fac aici referire.) Membrul intens conectat, de exemplu, la canonul literar – profesorul, scriitorul, criticul – are, de aceea, cele mai intense relații cu o secvență de Memorie specifică, el devenind influent în evoluția canonului sub ipostaza *vocii autoritare*.

Relațiile lui cu operele antologate și cu autorii anteriori sunt departe de a fi univoce; dialectica acestor raporturi a fost sugerată (metaforic) de Harold Bloom: „pentru a apropria peisajul precursorului, efebul trebuie să-l înstrăineze și mai mult de sine însuși. Pentru a obține un sine și mai lăuntric decât al precursorului, efebul devine în mod necesar mai solipsist. Pentru a scăpa de privirea imaginată a precursorului, efebul caută să-i restrângă orizontul, ceea ce lărgeste pervers

⁹ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 78.

privirea...”¹⁰. Pe de altă parte, într-un sens diferit de cel al *eroului* ales de *Dasein* în *starea de hotărâre*, figura veche este aceea care își alege efebul.

e) Canon și semnificare

Caracterul activ al Memoriei – evident în efervescența constelațiilor mnezice – este așadar responsabil pentru dinamica sistemului canonic (așa încât bursa valorilor culturale tranzacționate prin discursul puterii exprimă doar nivelul mișcării browniene din câmpul cultural, deci de la suprafața canonului). Variația canonului este totuși mai degrabă hermeneutică decât „ontologică”; interminabila reconstrucție a „amintirilor” culturale privește semnificația operelor, mai degrabă decât prezența lor. Canonul nu este *ospitalier*, cum îl consideră Virgil Nemoianu și Robert Royal (*The Hospitable Canon* [1991]), ci *exigent*, deci consistența lui nu se realizează extensiv, ci intensiv. Intensiunea este obținută printr-o continuă metabolizare hermeneutică a operelor.

În altă ordine de idei, acest travaliu interpretativ dovedește că amintirea intuițiilor este mai importantă decât intuițiile însele, fiindcă, în sine, ea este nu doar un act gnoseologic, ci și un act creator. Moștenirea secolelor este deci îmbogățită prin interpretarea fără limite, în care rezidă, de altfel, profunzimea și densitatea acestui patrimoniu, interpretare care generează însă, prin creativitate, continue sfere sau niveluri ale Memoriei. Nu în ultimul rând, trebuie discernute efectele însușirii hermeneutice a operelor asupra acestora (de ex.: *fuzionarea orizonturilor* în actul lecturii); perceperea unui obiect al Memoriei deschide diferite niveluri ale canonului, prin multitudinea asocierilor și a conexiunilor stabilite analitic, hermeneutic și afectiv, obiectul fiind astfel metodic îndepărtat: dar nu alienat, ci situat în perspectivă. El devine nod într-o rețea densă și semnificantă, pe care o revelează și care îl explică, ambele augmentându-și, mutual, intensiunea.

f) Canonul ca sinteză a valorii cu Memoria

Totodată, *upgrade*-ul semantic este, într-o anumită măsură, o chestiune de optică: se schimbă *punctul de vedere*. Memoria reține, după cum o demonstrează canonul însuși, doar acele „lucruri” ale trecutului vizibile din multiple unghiuri (în momente istorice diferite). Cele care (tocmai) s-au suprapus pe sfera prezentului nu sunt vizibile din viitor; operele recente sunt plane cu contemporanitatea, deci nu pot fi încă asimilate mnezic; motivul are legătură cu criteriile de canonicitate, care variază, exceptând nucleul axiologic al canonului, acumulat de-a lungul unei tradiții milenare, criterii pe care Harold Bloom le-a rezumat, cât privește canonul literar, fără a le epuiza sau a le sistematiza, în urmă cu trei decenii: „originalitatea, straniețea, demnitatea estetică, conștiința introspectivă, acuitatea cognitivă, forța lingvistică, exuberanța dicțiunii, stăpânirea limbajului figurativ și puterea de

¹⁰ Harold Bloom, *Canonul occidental. Cărțile și Școala Epocilor* [1994], traducere de D. Ungureanu, pref. M. Martin, București, Editura Art, 2007, p. 151. Pentru ideea citată în enunțul următor, privitoare la „efeb”, v. *ibidem*, p. 203.

invenție”; toate acestea asigură „persuasiunea canonică”¹¹. (Lista bloomiană este inevitabil parțială; canonizarea este un proces mai complicat decât pare a și-l imagina Bloom, iar criteriile, mai problematice.)

Prin criteriile de canonicitate, care sunt, în esență, indice de relevanță, trecutul – adică, înțelegem acum, trecutul investit axiologic, sinteza dintre *valoare* și *Memorie* – se impune conștiinței prezente în mod irepresibil sau este chiar conștiința unei prezențe impunătoare. Mai mult, pe limita exigenței canonice, criteriul maximei relevanțe a unei opere este aptitudinea ei de a desfășura ordinea înfășurată a conștiinței care a produs-o, în ceea ce are ea universal, adică deplin relevant: „Canonul, departe de a fi slujitorul clasei sociale dominante, este mesagerul morții. Pentru a-l «deschide», trebuie să-l convingi pe cititor că s-a mai făcut lumină într-o zonă a tărâmului de dincolo.”¹² Din acest punct de vedere, canonul reprezintă inter-mediul „tărâmurilor”, arta este „puntea peste abis” (Fr. Schiller); canonul este *măsurarea* umanului, pe care Heidegger o consideră, în comentariul dedicat lui Hölderlin, ca fapt definitoriu al locuirii poetice pe pământ („Măsurarea e poeticul locuirii.”).

g) Instituție canonică și comunitate canonică

Funcționarea tipului specific de Memorie care este canonul este determinată de tipul specific de „lucruri” sau de „obiecte” care o constituie, precum și de tipul specific de raporturi dintre ele. Acestea sunt, cât privește cultura (deși Memoria nu conține doar „obiecte” riguros culturale), eminentemente simbolice. Concatenarea lor într-un sistem nu poate fi decât teoretic discernută. Canonul presupune, de fapt, multiple medii și blocuri intelectuale, imaginare sau mentalitare, care se intersectează organizat și haotic, sistematic și impredictibil; din intersectările lor în timp și în spațiu se cristalizează o sferă de reprezentări comune, dotate cu agentivitate și cu autoritate. Din acest punct de vedere, raportat la multiplele *instituții* culturale (artele, filosofia, teologia, știința) și la cultura însăși, considerată, abstract, ca instituție, canonul se prezintă ca o hiperinstituție, ale cărei funcții se exercită mediat, prin instituțiile componente. Participarea la o aceeași *instituție canonică*, deci la un același corpus autoritar și activ (deci constitutiv și regulativ) de opere ce manifestă o Memorie, instituie *comunitatea canonică*. Aceasta ar putea fi definită drept corp al purtătorilor aceleiași memorii culturale, corp al purtătorilor unui set relativ comun și omogen de elemente mnezice (*i.e.* scheme mentale, teme, probleme, stiluri, reprezentări, „expresii”, opere).

Omogenitatea acestei comunități este superioară omogenității altor comunități (nu în ciuda, ci tocmai în virtutea depășirii categoriilor fluctuante: limbă, etnie, tradiție „parohială”, opțiuni individuale sau de grup *etc.*). Această omogenitate este asigurată, pe de o parte, de faptul că memoria acestei comunități este constant

¹¹ *Ibidem*, p. 267.

¹² *Ibidem*, p. 59.

reconstruită (în funcție de necesități survenite în desfășurarea istorică), fără ca această dinamică să presupună substituții majore, adică eliminarea unor elemente structurale ale canonului. Pe de altă parte, această omogenitate se datorează fidelității membrilor comunității, care manifestă față de tradiția canonică o anumită atenție dezinteresată (de ordin pedagogic, etic, științific, intelectual, spiritual).

h) Schiță de pedagogie canonică. „Wille zur Kultur” ca ieșire din „barbarie”

i) Omogenitatea comunității canonice poate fi afectată sau compromisă de sincope în continuitatea generațiilor de membri ai comunității; revoluțiile culturale (a căror paradigmă rămâne aceea maoistă) sunt capabile de a debransa comunitatea de la propria tradiție. Discontinuitățile de receptare nu sunt însă doar efecte ale unor evenimente istorice punctuale și traumatice; ele pot fi și expresia unei intermitențe – sau, chiar, a unei inconsecvențe – a dorinței de a percepe „obiecte” culturale, deci a unei obnubilări a *dorinței de cultură* (*Wille zur Kultur*, disociată prin concept – deși, frecvent, asociată prin afect – nietscheenei *Wille zur Macht*). De tip (neo)umanist, această *dorință de cultură* fondează, de altfel, conceptul modern de *tradiție culturală* și, implicit, sentimentul modern al culturii. Întrucât „percepția noastră este pur și simplu scindată de multiplicitatea nevoilor noastre”¹³ – iar în hipermodernitatea digitală, această afirmație bergsoniană este cu mult mai actuală decât în propria contemporanitate a filosofului –, atenția culturală se diluează; de aceea, apare ca necesară o educație a simțului cultural. Nu este vorba de utopia pedagogică a unui militantism (neo)iluminist, ci de o maturizare a conștiinței culturale, încă nepregătită, în mod evident, cu excepții ne semnificative statistic, de a recepta constant și intensiv ceea ce a creat umanitatea în cultură în ultimele câteva milenii.

ii) „Avem cu toții nevoie, încă, de o educație în vederea gândirii”¹⁴; or, în măsura în care gândirea este indisolubilă rostirii, înseamnă că sarcina culturală majoră o reprezintă ieșirea din *barbarie*, adică din *bolboroseală*, din *dislexia* culturală (care, în această analiză, nu are, desigur, un sens lingvistic, ci unul intelectual); această elevație se realizează prin însușirea ideolectului canonic. Afirmația heideggeriană citată este probată în primul rând de eșecul cultural al învățământului (secundar și superior) de masă (dar și, într-un sens chiar mai grav, de destinul autodestructiv al gândirii occidentale înseși din ultimul secol).

iii) Nu în ultimul rând, distincția operată de Bergson între *percepție* și *afect* este utilă în această schiță de pedagogie canonică, fiindcă ea subliniază rolul fondator al percepției pentru orice afectare¹⁵; nu poate exista o identificare cu o comunitate canonică în absența afectării culturale de către conținuturile Memoriei pe care acest canon le concretizează, afectare făcută posibilă de receptarea culturală.

¹³ Henri Bergson, *op. cit.*, pp. 52–53.

¹⁴ Martin Heidegger, *Despre miza gândirii*, traducere de C. Cioabă, G. Cercel, G. Lepădatu, București, Editura Humanitas, 2007, p. 134.

¹⁵ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 61.

De aceea, una dintre cauzele de structurării unei comunități este dispersia Memoriei (sale), sub efectul unei educații precare și al coborârii din Bibliotecă. Când Textele culturii nu mai au cititori, Cartea se închide.

i) Afectarea impersonală față de canon ca pietate și ca gândire a patrimoniului

i) Mai precis, „actul concret prin care noi repunem trecutul în prezent” este *recunoașterea*; or, cât privește relația cu tradiția, actul anagnoretic este improbabil atât în absența prealabilei cunoașteri, cât și în absența unui constant exercițiu anamnestic. *A recunoaște* înseamnă, aici, *a cunoaște*, *a admite* și *a fi recunoscător*. Mai mult, *a recunoaște* înseamnă a accepta ca al său, respectiv a se accepta ca al lui: adică a-și asimila ca proprietate moștenirea și a se confirma ca posesiune a acestei moșteniri; o astfel de identificare are manifestări în afectivitatea membrului comunității canonice. *Afectarea* care provine din identificare se împlinește, cultural, într-o *pietate* impersonală față de patrimoniu, impersonală în măsura în care ea nu este afect, ci gândire. O reflecție clasică asupra genezei pietății este, în acest sens, clarificatoare. Hegel a evocat, într-o dezbateră despre sentimentul religios, relația dintre *denken* („a gândi”) și *Andacht* („pietate”) („*der Andacht ... von denken*”), accentuând că pietatea nu este, prin originea ei (și contrar evlaviei protestante, rezumată și definită ca trăire pur subiectivă de către Schleiermacher), o trăire emoțională (v. I.B.c.3.3.c.¹⁶). Dimpotrivă, într-un mod particular, rațiunea participă la sentimentul cutremurării și al pietății, prin aceea că prin și întru ea spiritul contemplantă totalitatea Spiritului. Astfel, acest mod particular îl reprezintă conceptul concret al *totalității*, pe care gândirea o contemplantă în transcendența Spiritului, Spirit care poartă cu sine memoria întregii lui deveniri. Această „istorie” recapitulativă (*Er-innerung*) a devenirii sale – cu care se încheie simfonia deductivă din *Fenomenologia Spiritului* – oferă forma sentimentului plenitudinii, tiparul în care acest sentiment se va cristaliza și configura; iar ea îl afectează pe contemplator, provocând pietatea și evlavia. (Din acest punct de vedere, canonul credinței îl reprezintă, în ultimă instanță – și pentru creștin –, Spiritul în istoria devenirii sale înspre și dincolo de Golgota, deci Hristos.)

¹⁶ „...eu sunt determinat în relație cu obiectul ca unul care gândesc, și anume, nu numai în filosofie, ci și în religia afirmativă; în *cucernicia* (*der Andacht*) care provine din *gândire* și din *ceea ce e gândit* (*von denken und Gedachtem*) Dumnezeu este [există] pentru mine.” (s.n.), „Dar convingerea că spiritul are numai o relație negativă cu Dumnezeu ruinează, nimicește sentimentul, evlavia, atitudinea religioasă, fiindcă gândirea este izvorul (*denn Denken ist die Quelle*), terenul în care este universalul în general, în care este Dumnezeu, universalul este în gândire și pentru gândire. Spiritul în libertatea sa posedă conținutul adevărului divin și-l furnizează sentimentului; conținutul său este conținutul sentimentului în ce privește orice cucernicie adevărată, orice pietate (*sein Inhalt ist der Gehalt der Empfindung in Rücksicht auf alle wahre Andacht und Frömmigkeit*)”, G.F.W. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, traducere de D. D. Roșca [1969], București, Editura Humanitas, 1995, pp. 98, 102.

ii) Analogic (deși nu într-un orizont ontometafizic cu totul diferit, căci cultura reprezintă unul dintre mediile în care, hegelian, Spiritul se realizează în istorie), în atitudinea în fața moștenirii mediate de canon (prin opere), identificăm o *pietate* intelectuală, a cărei origine este sentimentul plenitudinii pe care îl oferă totalitatea creației culturale și conștiința istoriei dificile a obținerii acestei plenitudini. Împlinirea acestei gândiri pioase (*denken – Andacht*) este, potrivit meditației heideggeriene despre Hölderlin, care se revendică din aceea hegeliană, *mulțumirea (danken)*. Astfel, în suma travaliului cultural (în speță, poezia), se dă sarcina unei *comemorări* – deci a unei anamneze pioase – a trecutului (trecut considerat sub aspectul său intensiv și benevolent față de prezent, adică sub aspectul moștenirii). Or, în chiar orizontul acestor situații ale afecțiunii culturale obiective (*denken-danken-andenken/a gândi-a mulțumi-a comemora*), este posibilă dezvăluirea adevărului, căci devoțiunea comemorativă aduce gândirea în modul pietății față de misterul ființei¹⁷. (Augustin confirmă implicația gnoseologică și pedagogică a anamnezei, căci relaționează pe *commemorare*/„a-și reaminti” cu *docere*/„a învăța” și cu *admoneri*/„a avertiza”, „a determina”, „a îmboldi”, în încercarea de a-l orienta pe discipolul Adeodatus la a cunoaște plecând spre *omul lăuntric*¹⁸.) În acest sens particular (și în perspectiva hermeneuticii heideggeriene), canonul conservă cele două sarcini majore ale culturii, „păstorirea adevărului ființei” (filosofia) și „păstrarea-adeverirea” adevărului (arta)¹⁹, drept condiții ale unei *Ereignis* (eveniment de descoperire a *propriului*) pe care, prin chiar originea ei (în cultul religios), cultura încearcă să o provoace. De altfel, prin istoricitatea sa inerentă (rezidentă în faptul că el parvine din trecut), canonul poate descoperi ceva de ordinul aspectelor esențiale ale umanității, de ordinul idealității, căci istoria (ca trecut) înseamnă abolirea, prin trecerea timpului, a realității în materialitatea ei, deci esențializarea ei în propria ei idealitate, or, în tocmai această *reducție fenomenologică*, pe care istoria (deci sinteza dintre timp, act și conștiință) o operează „natural” (oferind astfel model operației filosofice omonime), rezidă posibilitatea unei dezvăluiri, a unei *fenomenologii*, a unei înțelegeri, a unei intuiții a adevărului, a unei situații în *luminis* (și chiar posibilitatea conștiinței istorice sau a unei conștiințe istorice *tari*).

j) Distrucția culturală și distrucția mnezică sunt același fenomen. De la distracție la distrucție

În sens opus, fenomenul de structurării unei comunități canonice (deci fenomenul unui crah identitar) debutează cu un dezechilibru intelectual. Acesta este provocat,

¹⁷ Martin Heidegger, *What is called „Thinking”* [1954], trans. by Fred D. Wieck, J. G. Gray, Harper & Row, New York – Evanston – London, 1968, p. 244.

¹⁸ V. explicația lui Eugen Munteanu la afirmația augustiniană (de esență neoplatoniciană) „Eu socot că există un mod de a instrui pe cineva prin reamintire, mod de o mare importanță...”, în Sf. Augustin, *De Magistro* [389–390], ediție bilingvă, traducere, introducere, note, comentarii, tabel cronologic, bibliografie de E. Munteanu, Iași, Editura Institutul European, 1995, pp. 57, 158 (n. 5).

¹⁹ Sintagmele provin din două eseuri heideggeriene bibliografice: *Identitate și diferență* [1929] și *Originea operei de artă* [1950].

în ansamblul unei culturi, mai întâi de dispersia atenției culturale (distracția este distrucție), iar mai apoi de scurtcircuitarea rolului Memoriei în actul percepției și al gândirii. Or, pentru Bergson, întreaga psihologie și totodată fenomenologia memoriei întemeiază „o anumită concepție a echilibrului intelectual”²⁰.

Una dintre consecințe – și un simptom invariabil prezent – este, în acest tablou clinic, apoplexia pietății și refuzul comemorării, implicit opoziția la Memorie și refuzul de a-i conserva recurențele. „Nimic întâmplător, așadar – după cum observă, în cadrul disciplinar al semioticii culturii, Iuri Lotman –, în faptul că orice distrugere a culturii are loc sub forma unei distrugerii a memoriei, sub forma ștergerii de texte sau a uitării de conexiuni.”²¹

k) Recurența mnezică nu este automatism

Recurențele Memoriei nu trebuie confundate, deși au o schemă similară, cu obișnuința sau cu automatismele dobândite (prin educație sau prin autodidaxie). Inerția acestora din urmă nu are nicio legătură cu morfologia Memoriei, volatilă, deși nu incoerentă. Recurențele Memoriei trebuie concepute ca tipare adaptabile ale gândirii și ale acțiunii, a căror condiție de posibilitate o reprezintă, fenomenologic, temporalitatea conștiinței.

De exemplu, pentru omul european medieval, o recurență moștenită o reprezintă viziunea simbolică asupra universului; pentru omul euroatlantic modern, o recurență moștenită o reprezintă gândirea binară; aceste constante nu sunt, firește, uniform distribuite în indivizi, dar ele sunt definitorii pentru paradigma din care ei fac parte. Există, într-adevăr, un canon „tehnic”, adică o sumă de procedee și de gesturi (cum sunt, de exemplu, poeticile diferitelor arte sau valorile sociale de suprafață), transmise și revalorificate în succesiunea generațiilor, sub aspectul unor automatisme; dar acest canon poate fi asociat *memoriei motorii* identificate de Bergson, o memorie de ordin procedural, care trebuie distinsă de *memoria imagistică*, angajată în percepție (deci având rol gnoseologic); pe aceasta din urmă o asociem constelației ample de reprezentări și de scheme, structurante pentru o comunitate culturală.

l) Dezordinea prezentului împotriva ordinii trecutului. Destinul castalian al canonului

Toate observațiile anterioare implică în mod necesar sensul istoric al noțiunii *canonului*. Istoricitatea sa este nu doar o categorie epistemologică, ci în primul rând o *condiție*. Aceasta impune acceptarea faptului evolutiv, al dezvoltării, prin acumulări și restructurări succesive, deci prin multiple rețele și noduri identitare, a valorilor unui sistem (în speță, cultural), a unor constante ale lui. Desigur însă că, fără a fi absolutizate, ele nu pot fi totuși unilateral manipulate.

²⁰ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 208.

²¹ Iuri M. Lotman, *Studii de tipologie a culturii*, traducere de R. Nicolau, pref. de M. Pop, București, Editura Univers, 1974, p. 21.

Din acest punct de vedere, furia de structurării canonice (debutantă – cel puțin programatic – odată cu avangarda și acutizată, recent, în mișcări radical anti-occidentale) manifestă o ingenuă rebeliune împotriva ordinii trecutului. Principiul revoluționar remanent în acest idealism fundamentalist trădează mesianismul politic propriu socialismului radical, deci o poziționare eminentă ideologică în raport cu patrimoniul. Manipularea listelor curriculare este, la rândul ei, semnul aceleiași ingenuități, fiindcă – excluzând distopica radiere a operelor trecutului imaginată de Orwell sau de Bradbury, în *1984* și în *Fahrenheit 451* –, *ordinea simultană* evocată de Eliot în *Tradiție și talent personal* (sau, oricum, trecutul factual) nu se supune orientărilor intenționale pragmatice, deci modificării operate în imediat. (În plus, refuzul se va întoarce, potrivit dinamicii inconștientului relevată de psihanaliză, cu o forță exponențială crescută.)

O modificare hermeneutică a trecutului (prin prealabila restructurare canonică) este însă posibilă, iar ea pare a face agenda unor direcții teoretice și militante postmoderne, care au obținut, în ultimele patru decenii, *leadership*-ul celei mai importante interfețe a canonului cultural, care este (încă) Universitatea. Cât timp aceasta își va trăda sarcina (iar radiografia lui Allan Bloom, din *Criza spiritului american*, a surprins abia debutul procesului de descompunere), Memoria va rămâne prizonieră în tocmai locul menit a o elibera, care este Biblioteca. Logodna morganatică dintre Universitate și ordinea economică reprezintă premisa unei viitoare (și iminente) *castalizări* a canonului cultural. Din viitorul mai mult sau mai puțin îndepărtat se va putea constata: „Pe scurt, se aflau foarte aproape de acea îngrozitoare devalorizare a cuvintelor, care a chemat la viață, mai întâi în cercuri secrete și foarte restrânse, reacția eroică și ascetică ce-a devenit repede vizibilă și puternică, constituind originea unei noi autoeducații și demnități a spiritului”²².

²² Hermann Hesse, *Jocul cu mărgele de sticlă* [1943], traducere, prefață, note de Ion Roman, București, Editura RAO, 2013, p. 34.

