

CONTINENTELE
INSOMNIEI

DE ACELAȘI AUTOR

- Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, Univers, București, 1975
- Încercare în politropia omului și a culturii*, Cartea Românească, București, 1981
- Jurnalul de la Păltiniș*, Cartea Românească, București, 1983
- Epistolar* (editor), Cartea Românească, București, 1988
- Cearța cu filozofia*, Humanitas, București, 1992
- Apel către lichele*, Humanitas, București, 1992
- Despre limită*, Humanitas, București, 1994
- Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran*, Humanitas, București, 1995
- Declarație de iubire*, Humanitas, București, 2001
- Ușa interzisă*, Humanitas, București, 2002
- Chipuri ale răului în lumea de astăzi* (dialog cu Mario Vargas Llosa), Humanitas, București, 2006
- Despre minciună*, Humanitas, București, 2006
- Despre ură*, Humanitas, București, 2007
- Despre seducție*, Humanitas, București, 2007
- Scrisori către fiul meu*, Humanitas, București, 2008
- Întâlnire cu un necunoscut*, Humanitas, București, 2010
- Întâlnire în jurul unei palme Zen* (coautor Gabriel Cercel), Humanitas, București, 2011
- Estul naivităților noastre. 27 de interviuri (1990–2011)*, Humanitas, București, 2012
- Măștile lui M. I.* (dialog cu Mircea Ivănescu), Humanitas, București, 2012
- 18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger*, Humanitas, București, 2012
- Dragul meu turnător*, Humanitas, București, 2013
- Fie-vă milă de noi! și alte texte civile*, Humanitas, București, 2014
- O idee care ne sucește mințile* (coautori Andrei Pleșu, Horia-Roman Patapievici), Humanitas, București, 2014
- Dialoguri de duminică. O introducere în categoriile vieții* (dialoguri cu Andrei Pleșu), Humanitas, București, 2015
- Nebunia de a gândi cu mîntea ta*, Humanitas, București, 2016
- România. O iubire din care se poate muri*, Humanitas, București, 2017

Gabriel
Liiceanu
CONTINENTELE
INSOMNIEI

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

În loc de prefață
„Mărilor calde ale vieții“

Când aveam jumătatea vârstei de acum, am scris o carte care se numea *Cearța cu filozofia*. Mă revoltam împotriva filozofiei academice, a culturii de aparat, a sistemelor filozofice („autorii de sisteme, spunea Cioran; ăștia sunt monștri cu adevărat“) și vorbeam, practicând un romantism cultural juvenil, despre „o ceartă fără întoarcere“. Care, mă grăbeam să precizez, comporta un risc: „Din ea poate să se nască o gândire adevărată, dar tot atât de bine, după ea, poate să nu mai urmeze nimic“.

Cearța mea de-atunci era cearta cu *profesionalizarea* filozofiei. Desigur, îmi spuneam, filozofii puteau să-și facă un titlu de glorie din faptul că studiaseră *Criticile* kantiene, *Sistemul idealismului transcendent* sau *Fenomenologia spiritului*. Că învățaseră greaca, latina sau germana. Că se pricepeau să jongleze cu conceptele operaționale ale structuralismului sau ale semioticii. Ba chiar că de-prinseseră cândva simbolurile logicii matematice și dețineau elemente de calcul propozițional. Auziseră de legile lui De Morgan sau de axiomele lui Peano. Titlul de filozof nu și-l puteau revendica decât după ce intraseră de

bunăvoie în ghetoul filozofiei. Învățarea limbii păsărilor gânditoare, „păsăreasca“ lor, era prima etapă în studiul filozofiei. Filozofia începea, desigur, cu trecerea în revistă a marilor scrâșnete ale minții umane și cu *codurile* lor. Din acest punct de vedere, ca „profesionist“, filozoful nu se deosebea la început cu nimic de un inginer, un medic, un biolog, un matematician. Toți aveau un limbaj de breaslă și, vorbind, nu se puteau înțelege decât cu cei de-o seamă cu ei. Erau cu toții „specializați“ și era firesc să fie așa.

Teribila singurătate a abstracției pure

Dar, spre deosebire de ceilalți, care nu-și puteau face meseria decât *rămânând* „specialiști“ și folosind până la sfârșit limba breslei lor, filozofii trebuiau să se trezească, la un moment dat, din beția abstracției pure și să reînvete să vorbească limba tuturor. Căci, spre deosebire de limbajul specializat al celorlalte profesii, cel al filozofilor, slujind doar pasiunea pentru gândire, se închidea asupra lui însuși fără să trimită la o „faptă“, fără să-i facă pe ceilalți să simtă asupra lor efectele acestei focalizări a gândirii. „Gândirea acționează în măsura în care gândeste“, a spus în secolul trecut un filozof german. Trăindu-și reclusiunea cu o voluptate egoistă, filozofii erau asemenea unor medici care ar fi discutat la nesfârșit tehnica operației, dar care nu ar fi ajuns niciodată să opereze.

Iată de ce problema celor care voiau să se dedice filozofiei altfel decât ca *profesori și profesioniști* era să scape în cele din urmă din ghetoul filozofiei. Altminteri, erau condamnați să îngâne la nesfârșit un gânditor sau altul. Aveau să încremenească într-o limbă care nu era a lor și care sfârșea prin a le distruge propria gândire. Aveau nu să gândească, ci să predea (sau să pastișeze) „coduri de gândire“. Aveau să se întâlnească între ei la „colocvii“, să publice în „reviste de specialitate“, să se citească și să se citeze între ei. Pe scurt, aveau să-și rateze misiunea *socială* de gânditori: una care presupunea *harul de a-i pune pe alții pe gânduri*. Urmau să-și petreacă viața în peisajul cenușiu al filozofiei academice, incapabili să rabată asupra vieții celorlalți ceea ce învățaseră ei la „școala gândirii“. Urmau să moară îmbârligând cuvinte.

Ca să existe și să aibă un rost, ar fi trebuit să-și găsească *modul propriu de operare*: în fond, la ce erau ei buni? Ce folos trăgeau semenii de pe urma lor? Ce știau *să facă* cu ce aflaseră frecventând marile școli ale rațiunii ordonatoare și metodele de avansare în gândire? Ce știau să facă după ce deprinseseră tehnica presupuzițiilor întemeietoare și a deducțiilor succesive care-i conduceau la „marele lanț al ființei“? După ce aflaseră tehnica de cristalizare a conceptului și inventaseră „sistemul“? Profesiuinea deprinsă la școala filozofiei reprezenta, neîndoielnic, un efort măreț al speciei umane, care transformase rațiunea în instanță și gândirea într-o „faptă“ eroică. Dar se putea opri totul aici? În mod inevitabil, apărea întrebarea: Cum să transformi în beneficiu *pentru toți* ceea

ce se petrecuse mai întâi în rezervația filozofiei, acolo unde se torsesse firul gândirii și unde avea loc „mersul rațiunii cu ea însăși“?

Rezulta că, pus sub presiunea acestei întrebări, filozoful trebuia să învețe, simultan cu *competența sensului* pe care o deprinsese prin „studii de specialitate“, *tehnica comunicării lui*: transmiterea celor mai înalte gânduri în forma cea mai simplă. Medierea dintre marile gândiri filozofice – a căror fertilitate fusese dobândită tocmai prin ermetizarea lor, prin desprinderea discursului lor de limbajul natural – și publicul larg devenea în final modul de operare al „filozofului angajat“. Problema aceasta apăruse, nu întâmplător, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când parcurgerea *Criticilor* kantiene ridicase probleme de lectură și înțelegere insurmontabile. (Imediat după apariția *Criticii rațiunii pure*, în 1781, unul dintre primii comentatori a mărturisit că înțelesese cartea abia după a cincea lectură!) Ea a fost semnalată de filozofii romantici, adepți ai legării filozofiei de viață, sub forma pledoariei pentru *popularitatea filozofiei*. În 1799, în *Scrisoare către Dorothea*, Friedrich Schlegel îi trece filozofului modern misiunea de a uni „cerul“ cu „pământul“, abstracția cu viața și de a anula astfel distanța pe care filozofia o crease între „gândirea artificială“ („metoda scolastică“, o numise Kant) și „gândirea naturală“. Importantă era, spune Schlegel, „răspândirea filozofiei printre oameni“, ceea ce-nsemna că *popularitatea (Popularität)* devenea „datoria primă și țelul suprem“ al filozofiei. Doar așa putea ea dobândi dimensiunea „socialității“

(*Geselligkeit*) și a naturalului în limbă, doar așa putea merge în direcția „umanității“ și deveni o „filozofie pentru om“.¹

„Este de-a dreptul emoționant să-l vezi pe autorul *Scrisorii*, în plină glorie a criticismului kantian, străduindu-se să convingă pe Dorothea că acest lucru este cu putință. Nu întâmplător, pledoaria pentru posibilitatea reformulării filozofilor existente într-un plan al expresiei care să le facă inteligibile pornește chiar de la Kant. «M-am întrebat adesea dacă n-ar fi cu putință ca scrierile celebrului Kant să fie făcute comprehensibile...» Și Schlegel nu se îndoiește că, «dacă operele sale ar putea fi nițel mai bine ordonate» – ceea ce ar comporta o revizuire a construcției perioadelor și o suprimare a repetițiilor inutile –, Kant ar putea fi priceput la fel de lesne ca Lessing și ar trece drept unul dintre *scriitorii* clasici ai națiunii germane.

[...] Filozoful este smuls acum din solitudinea monologului său și invitat să se amestece «cu societatea vastă a tuturor oamenilor cultivați». Ceea ce trebuie să-l caracterizeze este refuzul «de a se distinge printr-o absență de socialitate și de natural în limbă». Noțiunea de *symphilosophiein*, de «filozofare-laolaltă», pe care au lansat-o romanticii, nu exprimă doar ceremonia culturală a unui colectiv genial, ci, deopotrivă și poate mai ales, credința că problemele filozofiei sunt problemele tuturor și că filozofia trebuie să fie o «*filozofie pentru om*».²

1. Am prezentat pe larg conținutul *Scrisorii* lui Friedrich Schlegel în eseu „Filozofia și paradigma feminină a auditoriului“ din volumul *Cearța cu filozofia*, Humanitas, București, 1992, pp. 27–35.

2. *Cearța cu filozofia*, ed. cit., pp. 31 și 33.

Schlegel nu contestă că însăși dificultatea obiectului gândirii îl obligă uneori pe filozof să recurgă la o exprimare inaccesibilă, bazată pe „starea artificială“ a abstracției. „Este perfect natural, spune el, ca omul să se lase transportat, din când în când, în stări artificiale“. Iar acesta este prin excelență cazul filozofului. Însă când el, rutinat de propriul lui exercițiu, nu mai poate reveni la gândirea naturală, este firesc să o facă un altul în locul său (filozoful-mediator), tocmai pentru ca roadele gândirii lui să nu se piardă pentru ceilalți. „Lungul drum al filozofiei către popularitate a luat sfârșit“, pare să spună Schlegel. Cu șaisprezece ani mai înainte, în prefața la *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, Kant, deplângându-și lipsa de eleganță în expresie (elegantă pe care ar fi avut-o Hume sau Mendelssohn), se alina cu gândul că o filozofie, dacă privește cu adevărat cunoașterea umanității, va avea parte, cu vremea, și de popularitate.¹ Iar într-o scrisoare din 1783 tot el spune: „Puțini sunt atât de fericiți să poată gândi pentru sine și, în același timp, în locul altora și să poată găsi pentru toți modalitatea adecvată de expresie“².

Pledoaria lui Schlegel nu a avut nici un ecou. Oamenii care erau fascinați de „cultură“ au preferat să accepte balbutiajul filozofic fără să-l înțeleagă (cât de înălțător era să trăiești senzația că, ascultându-l, participi la un

1. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, în *Werkausgabe*, Bd. V, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, pp. 120–121.

2. *Apud* Mircea Flonta, *20 de întrebări și răspunsuri despre Immanuel Kant*, Humanitas, București, 2012, p. 50.

ritual mistico-cultural!) decât să pună în cauză, pe urmele unor Epictet, Marc Aureliu, Montaigne, Pascal sau Schopenhauer, felul în care alegeai să-ți trăiești viața. În ciuda *Scrisorii către Dorothea*, pe care astăzi n-o mai invocă nimeni, filozofia a ales să meargă pe cărările întortocheate ale hegelianismului, care, vreme de două secole, a creat complicitatea unei false înțelegeri dintre profesori și studenți și a permis „marilor gânditori ai lumii noastre“, gen Derrida, Deleuze sau Lacan, să speculeze atracția pe care o resimte vârsta tânără pentru tot ceea ce, nebulos fiind, e promițător de profunzime. Trimițând la un text al lui Derrida despre *différance* din volumul *Positions*, Roger Scruton a făcut analiza felului în care, în jargonul acestuia, se produce alunecarea ireversibilă a cuvântului de la sens la „incantație“:

„Incantațiile își pot face treaba doar când cuvintele și frazele cheie dobândesc o penumbră mistică. [...] Scopul nu este dobândirea unui sens, ci dobândirea asigurării că problema sensului e treptat uitată, iar cuvântul însuși, în toată nimicnicia sa fascinantă, ocupă prim-planul atenției noastre“¹.

Cuvintele lui Scruton sunt confirmate întru totul de o scenă pe care o relatează Matei Călinescu în *Un altfel de jurnal* și care-l are ca erou tocmai pe Derrida:

„La diferite niveluri, cultura și cultul celebrității în America pot lua forme dintre cele mai ciudate, ducând uneori până

1. Roger Scruton, *Cultura modernă pe înțelesul oamenilor inteligenți*, trad. din lb. engleză de Dragoș Dodu, Humanitas, București, 2011, p. 180.

la asceză sau chiar autotortură. N-am să uit niciodată amfiteatrul de la Universitatea din Seattle, cu mai multe sute de locuri, plin ochi, în care urma să vorbească Jacques Derrida, invitat la o conferință internațională despre Paul Celan. Derrida, calm, se urcă pe podium și se așază la masa din mijloc, cu un teanc de foi în față, își potrivește microfonul, își pune ochelarii și începe să citească – în limba franceză (nu cred că mai mult de 4-5% din auditoriu înțelegea această limbă). Citește de fapt întregul manuscris al cărții *Schibboleth pour Paul Celan* (care urma să apară în 1986), cu o voce egală, monotonă, fără să sară un rând – o oră, două ore, două ore și jumătate... În auditoriu, nici o mișcare, toți par a asculta cu atenție respectuoasă. Simplul fapt de a fi fost acolo când vorbea marele Derrida era magic important, iar orele de plictiseală, un preț de nimic. Un soi de masochism mental, în numele celebrității¹.

Ocultarea sensului e aici dublă și, de fapt, *totală*: auditoriul nu înțelege limba în care conferențiarul vorbește (franceza). Dar el n-ar înțelege oricum ce spune conferențiarul, chiar dacă ar înțelege limba în care vorbește. În felul acesta, prin conjugarea simultană a două limbi necunoscute, se obține o dublă garnitură a ocultării sensului în urma căreia cuvântul este cu adevărat redus la „nimicnicia sa fascinantă“. Faptul că Derrida citește într-o limbă necunoscută (franceza) devine simbolic: ceea ce spune el în acea limbă necunoscută este un semn pentru o altă limbă necunoscută. Fără să știe, vorbind în franceză într-un amfiteatru de studenți americani, Derrida

1. Matei Călinescu, *Un altfel de jurnal. Ieșirea din timp*, Humanitas, București, 2016, p. 46.

oferă un *happening* simbolic pentru condiția filozofiei ca purtătoare a unui jargon de închidere totală a sensului.

Ceea ce nu-mi dădea pace în „cearta mea cu filozofia“ era că limbajul speculativ pe care aceasta și-l crease cu o nedisimulată trufie, mizând pe dobândirea unei respectabilități fără egal – căci ce poate fi mai respectabil decât ceea ce se înțelege greu sau nu se înțelege deloc? –, îl izola pe filozof de lume. Așa cum socoteam că pe Dumnezeu nu-l poți sluji *slujindu-l pur și simplu*, devenind adică un profesionist al rugăciunii și închizându-te într-un dialog perpetuu și exclusiv cu El (în loc de a-l sluji rămânând în mijlocul oamenilor), la fel, credeam că filozoful trebuie să-i facă pe ceilalți *să înțeleagă* lumea „coborând“ în mijlocul ei. Avea îndreptățirea s-o facă, pentru că, interpretând-o și exprimând-o în chip controlat și riguros, dobândise *competența sensului*.

Dar la ce bun această competență, dacă înțelegerea pe care i-o furniza nu putea fi împărtășită și altora? Dacă voia să iasă în lume, filozoful nu putea să le vorbească oamenilor despre „nodurile“ existenței, despre „locurile“ în care ea „se dădea pe față“ – despre suferință, iubire, invidie, trufie, fericire, moarte, toleranță, ticăloșie, ură etc. –, rămânând la limbajul deprins și practicat în amfiteatrele facultăților de filozofie. Lucrul cel mai greu pentru el era să se întoarcă acum spre ceilalți în politețea unui discurs inteligibil. Dacă filozoful dobândise competența sensului, nu era el oare obligat să-i facă pe oameni să descopere în secvențele existenței *le sérieux*

de la vie, dar fără să utilizeze „concepte operaționale“, fără să-și șocheze publicul cu termeni ca „entelehie“, „teleologie“, „transcendental“, „intenționalitate“, „constituție de ființă“, „referențial“ și alții asemenea? Era treaba filozofului, dacă simțea că are ceva de spus, să-și reformuleze limbajul și să adopte genul de discurs prin care își putea reîntâlni semenii. Căpătasem oroare de *fastul conceptului*, de aroganța lui, de pretențiile lui de a explica totul, care sfârșeau cel mai adesea cu performanța de a măcina vidul. Lăsându-se confiscat de concept, filozoful, afirmam, „devenea preotul care stă de vorbă cu Dumnezeu într-un limbaj pe care comunitatea credincioșilor nu-l poate înțelege. Tratatul de filozofie este o slujbă rostită în limba latină, este dansul solitar în fața altarului“.

De acest „dans solitar“ voiam să mă despart. Sigur, după despărțire, putea „să nu mai urmeze nimic“. Aceasta era „provocarea și pariul periculos“. Dar dacă te certai cu filozofia însemna oare că te certai cu gândirea însăși? Sau doar cu o variantă istorică a ei care, confiscând-o, îi uscase rădăcinile? Și apoi apărea întrebarea: cum te puteai elibera de *această* variantă, de jargonul oficial pe care filozofia și-l crease odată cu idealismul german și pe care, îngânat de la o generație la alta, ajunsese, ea însăși, să nu-l mai înțeleagă? Cum puteai regăsi – după ce zecile de mii de pagini de abstracții le secaseră – „mărilor calde ale vieții“? Nu spusese un gânditor danez că filozofia era „doica secată de lapte a omenirii“?

Cuprins

<i>În loc de prefață. „Mărilor calde ale vieții“</i>	5
Teribila singurătate a abstracției pure	6
Intră în scenă literatura	17
AU OARE OAMENII NEVOIE DE LIBERTATE?	29
Moise. Între oala egipteană cu carne și duhul libertății în pustiu	35
Isus. Pâinea supra-substanțială. Pasul de la „mană“ la „pâinea vieții“	51
Chinuitoarea povară a libertății (<i>Marele Inchizitor</i>)	66
Punerea celorlalți în condiția libertății. De la „cei puțini“ la „cei mulți“ și la „toți“	71
Educarea în spațiul libertății	77
Concluzie. Elogiul elitei.	80
CIORAN ȘI CONTINENTELE INSOMNIEI	83
Insomnia cioraniană	90
Insomnie, singurătate și dialogul cu Dumnezeu.	96
Iov: dialogul vetero-testamentar cu Dumnezeu	101
Un Iov modern: cum se poate sta de vorbă cu Dumnezeu necrezând în El?	104

Cioran ca „gânditor religios“	107
„Demiurgul cel rău“? Sau „ratatul de sus“?	110
De la cearta cu apostolul Pavel la cearta cu credincioșii	118
Digresiune. Un schimb de scrisori cu Ioan Alexandru	121
DE CE NE PLECTISIM?	131
Romanul plictiselii. Emma Bovary și eșecul evadării . . .	133
Ce ne facem cu duminica? De la timpul consacrat al repausului la timpul consacrat al plictiselii	162
<i>Ziua întoarcerii la sine</i>	162
<i>Noica: „Ne plictisim pentru că ne distrăm“</i>	166
Costică Parigoridi sau plictiseala balcanică	170
<i>Mai întâi ceva despre plictisul heideggerian</i>	173
<i>Cârciuma ca refugiu în fața plictiselii</i>	185
DE LA PROSTIA INDIVIDUALĂ LA PROSTIA CA STARE A LUMII	207
Bouvard și Pécuchet. Prostia individuală	209
Musul sau prostia ca stare a lumii. Toți suntem proști	219
DESPRE FRUMUSEȚEA ASCUNSĂ	247
Poezia care nu minte	250
Secretivitatea în literatură	257
Primul cod traumatic: „voluntarul suicid“	259
Al doilea cod traumatic: ceșetoria divină	267

CE NE FACEM CU CALUL NEGRU?	277
Pierderea aripilor	280
Îndrăgostirea. Suntem re-propulsați către locul din care am căzut	284
Despre extaz și contratimp	289
Monogamia, calul negru și marea ipocrizie	296
Ce se va întâmpla cu calul negru?	306
 RAFAIL SAU DESPRE NEÎNTÂLNIRE	 309
Primul și ultimul cuvânt	311
Chipul tatălui	322
Cele două căi	334