

RADU VANCU

ELEGIE PENTRU UMAN

**O CRITICĂ A MODERNITĂȚII POETICE
DE LA POUND LA CĂRTĂRESCU**

 HUMANITAS
BUCUREȘTI

Cuprins

<i>Ce e „Elegia pentru uman“</i>	9
--	---

PARTEA ÎNTÂI Muzeul Anti-umanului

I. Ipoteza-om. De la inventare la eliminare.	17
1. <i>Invenția numită om</i>	17
2. <i>Criza omului</i>	19
3. <i>Modernitatea dublă</i>	23
4. <i>Ipoteza-om</i>	27
5. <i>„Omul nu rezistă la bine“</i>	31
6. <i>Negația negației umanului</i>	36
7. <i>„O lirică mai umană, mai personală“</i>	38
8. <i>Un Zeițgeist profund umanizat</i>	42
9. <i>„Cunoașterea umană în totalitatea ei“</i>	48
10. <i>Omul filo-uman</i>	51
II. <i>Argumentul nullibist aplicat umanului</i>	56
12. <i>Tipologia filo-umanilor</i>	61
II. Anti-umanii. Un sinopsis	69
1. <i>Revoluția ca logo al modernității</i>	69
2. <i>Utopismul paradiziac al modernității</i>	73
3. <i>„Misiunea noastră, ca umaniști, este să transformăm din nou cifrele în oameni“</i>	79
4. <i>Modernitatea ca Muzeu al Anti-umanului</i>	87
5. <i>Arta modernă și anularea „standardului uman“</i>	96
6. <i>Pasiunea anti-umanului la artiștii moderni (I)</i>	102
7. <i>Pasiunea anti-umanului la artiștii moderni (II)</i>	114

8. <i>Arta modernă e o „formă vidă de conținut uman“</i>	124
9. <i>Sensul elegiei pentru uman</i>	130

PARTEA A DOUA
Filo-umanii. O tipologie

Filo-umanii. Cele patru tipuri.	139
I. Confesivi.	143
<i>„Muzica e esența spaimei.“</i>	
<i>John Berryman și Mircea Ivănescu</i>	143
<i>Despre sărăcia și curajul poeziei.</i>	
<i>Alexandru Mușina și Andrei Bodiș</i>	166
II. Sacrali	177
<i>„Modul sacrificial“ al existenței. Mircea Ivănescu</i>	177
<i>Contramodernul Eliade. Wiederverzauberung der Welt</i>	197
<i>Imposibila singurătate. Sorin Titel</i>	225
III. Corporali	233
<i>Emil Brumarș. Cântecul Experienței și ale Inocenței</i>	233
<i>Dylan Thomas. Corporalul trădat de propriul corp</i>	242
IV. Maximaliști	253
<i>Ezra Pound. Paradiso terestre</i>	253
<i>„Forma unui Eu“. Mircea Cărtărescu</i>	273
<i>Mircea Cărtărescu. Nostalgiia umanului</i>	294
<i>Încheiere</i>	317
Bibliografie	319

Nietzsche a emis undeva părerea că în lumea viitorului forțele religioase ar putea fi încă destul de tari pentru a constitui o religie atee à la Buddha care să treacă peste deosebirile de confesiune, iar știința n-ar avea nimic împotriva unui nou ideal. „Dar ea nu va fi o obștească dragoste de oameni“, adaugă el cu prudență. – Și dacă totuși ar fi tocmai asta? Un umanism cu o temelie și o coloratură religioasă, care ar include în cinstirea misterului omenesc toată conștiința noastră a demonicului și a abisalului? Un respect care ar străbate prin toate înstăpânindu-se peste toate, angajant pentru fiecare, respectul față de misterul care se numește om? Față de noblețea și dificultatea de a fi om? Dacă această simțire ar face una cu noi, devenind o atmosferă vitală căreia nimeni să nu i se poată sustrage, atunci ar putea decurge din ea și practic multe consecințe bune. Poetul și artistul, prin acțiunea lor de sus care se extinde imperceptibil în largime, pot face câte ceva spre a crea această atmosferă.

Thomas Mann,
scrisoare către Herbert Frank, 1947¹

1. În Thomas Mann, *Scrisori*, traducere, prefață și note de Mariana Șora, Univers, București, 1974, pp. 307–308.

Ce e „Elegia pentru uman“

Elegie pentru uman e un eseu despre anti-umanismul modernității.

De fapt, despre modul radical în care modernitatea a încercat să exileze omul din artă; și despre modul în care unii scriitori au încercat – și încearcă și acum – să reziste acestei pulsioni anti-umane.

Punctul ei *origo* a fost perplexitatea revoltată pe care am resimțit-o atunci când am început să compar premisele modernității cu ceea ce a adus punerea ei în act: originând într-o revoluție pornită în numele omului, modernitatea a ajuns în cele din urmă să funcționeze sistematic împotriva lui. Promițându-i libertate, egalitate și fraternitate, a adus cu sine vremurile cele mai puțin libere, cele mai puțin egalitare și cele mai puțin fraterne din întreaga istorie. Inventând conceptul de om, tot ea l-a pus în criză – pentru a ajunge să-l elimine brutal (și conceptul, și ființa concretă pe care acesta o denumea). Vorbind în termeni baconieni, modernitatea s-a prezentat ca o *Instauratio Magna* a unei utopii umaniste – și a ajuns să funcționeze ca o *Exterminatio Magna* a omului însuși.

Desigur, nu practic în eseu de față o demonizare holistică și abuzivă a modernității. Nu neglijez că, exact în același timp în care a funcționat atât de anti-uman, modernitatea a construit – acolo unde proiectul ei nu a eșuat în totalitarisme și în universuri de exterminare – societăți de o prosperitate cum

umanitatea nu a mai cunoscut vreodată. Nu neglijez inovațiile ei instituționale decisive, nici progresul tehnico-științific pe care modul ei de gândire l-a făcut posibil, nici enorma producție culturală pe care educația gratuită și egalitatea de șanse au adus-o cu ele. Există și o pulsione filo-umană a modernității, care a încercat să-și țină promisiunea făcută în zorii ei acestui tip de om pe care ea însăși l-a inventat.

E, însă, o evidență că cele două pulsuni – filo- și anti-umană – coexistă pe tot parcursul modernității. Cea dintâi inventează conceptul de om, cu toate drepturile inalienabile decurgând din el; cea de-a doua ține să-l distrugă sistematic, vede în om ceva ce trebuie necesarmente depășit pentru ca utopismul paradiziac al modernității să poată funcționa. Cea dintâi e un Dr. Jekyll al umanului; cea de-a doua, un Mr. Hyde al lui. Sunt însă un Jekyll și un Hyde speciali, care nu intră în acțiune succesiv – ci se manifestă simultan, de la începutul modernității până la sfârșitul ei.

Uluirea mea, perplexitatea mea revoltată privește tocmai faptul că acest Hyde anti-uman a fost posibil. Ce anume l-a generat? Cum de modernitatea nu doar că l-a tolerat – dar l-a încurajat cu entuziasm? De ce anti-umanismul totalitar, așa cum arată Hannah Arendt, poate să-și aibă germeii chiar în exemplarele cele mai reușite, cele mai cultivate, cele mai sofisticate ale intelectualității și chiar ale burgheziei lumii libere?¹

1. „A devenit repede limpede că oameni cu un nivel de cultură mai ridicat erau deosebit de atrași de mișcările de masă și că, în general, individualismul și diferențierea cele mai sofisticate nu împiedică, ci, dimpotrivă, încurajează uneori abandonarea de sine în cadrele masei, așa cum o favorizează mișcările de masă. Faptul acesta evident era atât de imprevizibil, încât a redat adesea celor responsabili caracterul morbid sau nihilismul intelighenției moderne – un masochism care ar fi tipic intelectualilor – sau măcar antagonismul dintre spirit și elanul vital, «ostilitatea spiritului față de viață». Însă acești intelectuali atât de

Cum de utopismul ei paradiziac eşuează atât de sistematic în infern, în universuri de exterminare (care, brune sau roşii deopotrivă, sunt infernurile cele mai atroce ale experienţei umane)?

Am căutat răspunsuri la artişti. Am constatat că o parte însemnată dintre ei au simţit, încă de la bun început, acest anti-umanism al modernităţii. Unii, mai puţini, l-au abhorat; alţii l-au îmbrăţişat frenetic. Mult mai mulţi decât m-aş fi aşteptat. Arta lor a devenit anti-umană; au căutat să alunge ceea ce Schönberg a numit „căldura animală“ a omului, chipul lui concret, din muzică, din pictură, din literatură. Scriitorii au fost cei mai îndârjiţi, poate: au căutat să elimine poetul din centrul poemului (să aducă, *id est*, „dispariţia lui elocuto-rie“), să ucidă acel *Monsieur* care vorbeşte în literatură, să distrugă „animalul uman“, să-i facă ţândări „eul personal“, să scape de plaga numită om. Am documentat în prima jumătate a cărţii de faţă, cu o tristeţe pe care mi-am reprimat-o cât am putut, aceste pulsuni anti-umane la scriitori cât mai diverşi,

mult blamaţi şi calomniaţi nu erau decât exemplele cele mai ilustrative şi purtătorii de cuvânt cei mai fluenţi ai unui fenomen mult mai general“ (Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, trad. Ion Dur şi Mircea Ivănescu, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 417–418). Acest „fenomen mult mai general“ care făcea posibilă convertirea filo-totalitară şi anti-umană a omului modern era modernitatea însăşi; iar ceea ce e cu adevărat terifiant e că ea (această convertire anti-umană) se putea petrece *chiar şi acolo unde modernitatea era un proiect de succes*. Atunci când Hannah Arendt a enunţat întâia oară ideea, în prima ediţie a *Originilor totalitarismului*, din 1951, ea a trecut mai degrabă neobservată; a stârnit în schimb o furtună polemică în 1963, când a fost reluată în *Eichmann în Jerusalem* – unde observaţia că intelectualul burghez poate fi agent al anti-umanismului anti-burghez a părut mult mai radicală. Niciodată până la Arendt anti-umanismul modernităţii nu mai fusese descris cu atâta exactitate şi acuitate; a fost un portret impecabil şi necruţător al acestui anti-umanism, de care modernitatea nu avea cum să fie prea flatată.

din curente cât mai eterogene, din culturi cât mai varii; sunt scriitori dintre cei mai mari, pe unii dintre ei i-am admirat cândva. Azi, pasiunea lor anti-umană îmi este, încă, inexplicabilă.

Ba uneori se întâmplă ceva și mai straniu: scriitori care încercau să salveze, în literatura lor, imaginea omului ajung contribuitori ai acestui infern anti-uman. Se putea întâmpla să fie chiar devoți ai Paradisului, precum Ezra Pound, de pildă – care voia, într-o modernitate infernală, să restaureze Paradisul: „I have tried to write paradise“ [„Am încercat să scriu paradisul“], scrie Pound în *Notes for Canto CXX*; iar în *Canto CXVII*: „I tried to make a *paradiso terrestre*“ [„Am încercat să fac un *paradiso terrestre*“]. Și, în pofida vocației lui paradiziace, a ajuns în miezul infernului modern. Cum și admite, de altfel, atunci când un reporter îl întreabă, în anii lui finali: „Where are you living now?“ [„Unde trăiești acum?“] Iar Pound răspunde: „In hell“ [„În iad“].¹

Iar întrebarea este dacă nu cumva tocmai utopismul lui paradiziac l-a dus în infern; și dacă nu cumva *hybris*-ul lui Pound stă metonimic pentru *hybris*-ul modernității înseși. Poate că a încerca să construiești un *paradiso terrestre* pentru uman e totuna cu a încerca să transcenzi umanul; iar a transcede umanul înseamnă a-l elimina, a-l evacua, a-l trimite în infern. A trece dincolo de uman înseamnă a intra în infern. Nu metaforic, ci la propriu. E posibil ca aceasta să fie lecția centrală a modernității. (În ipoteza că o sumă de infernuri poate conține vreo lecție.)

1. Glenn Hughes, „Ezra Pound and the Balance of Consciousness“, în *Transcendence and History: The Search for Ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*, University of Missouri Press, Columbia, Missouri, 2003, p. 150. Tot aici, Hughes comentează sarcastic versul lui Pound din *Canto XVII*: „*Paradiso* there is indeed, but *terrestre* it is not“ [„*Paradiso* chiar e, dar nu *terrestre*“] – sarcasm care ar putea fi un epitaf perfect și pentru utopismul paradiziac al modernității.

Prima parte a cărții documentează această pulsione anti-umană a modernității. Îi examinează simptomatologia istorică, îi caută sursele teoretice, apoi observă corelativele obiective în care se traduce această pulsione în textele teoretice sau artistice ale scriitorilor moderni iconici.

A doua parte ilustrează, prin câteva exemple, cele patru categorii de scriitori care s-au opus acestei evacuări a umanului: confesivii, sacralii, corporalii, maximaliștii. Conștient sau instinctiv, fiecare dintre scriitorii redevabili acestor categorii au lucrat pentru restaurarea umanului, inclusiv în sensul specializat al științelor restaurării și conservării. Pentru recuperarea și salvarea unei imagini a omului, în miezul unui timp anti-umanist și anti-uman. Cu toate că se prea poate să pară altfel, nu e câtuși de puțin un scop modest.

„Elegia pentru uman“ e tocmai această încercare de salvare a imaginii omului; e o elegie pentru ce ar fi putut să fie omul, pentru ce a fost nevoit să fie – și pentru ce ar mai putea el fi. E, așadar, o elegie deopotrivă retrospectivă și prospectivă; o meditație melancolică privind atât evacuarea omului în modernitate, cât și posibilitatea restaurării umanului după ce modernitatea s-a încheiat. Și când devine o obligație etică ceea ce spune undeva Jürgen Habermas: „s-ar conveni să învățăm din aberațiile care au însoțit proiectul modernității“¹.

Iar noi, elegiacii umanului, ultimii lui devoți, sperăm (cu disperare – dar tot speranță se cheamă) că aberațiile modernității nu au eliminat definitiv obiectul melancoliei noastre – *id est*, omul.

1. Jürgen Habermas, „Modernity – An Incomplete Project“, în Maurizio Passerin d'Entrèves, Seyla Ben-Habib (eds), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on the Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1997, p. 51.

PARTEA ÎNTÂI
Muzeul Anti-umanului

I. Ipoteza-om. De la inventare la eliminare

§ 1. *Invenția numită om*

Omul e o invenție recentă. Cel puțin dacă ar fi să-l credem pe Michel Foucault – care-i stabilește data de naștere cândva pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Coincident, așadar, cu nașterea modernității. Și ar fi murit, spune Foucault în același loc, peste două secole, deodată cu finele modernității, adică pe la mijlocul secolului XX – când istoria intră în era postumană.¹

Indiferent cât credit suntem dispuși să-i acordăm lui Foucault, indiferent dacă ne raportăm favorabil sau critic la ceea ce americanii au numit *the French theory*, putem totuși conveni că istoria omului coincide, așadar, cu istoria modernității. Sau, reformulând, am putea zice liniștiți că omul e invenția principală a modernității. Modernitatea stă sau cade odată cu această invenție esențială a ei. Câtă vreme conceptul a ținut, studiile despre om (ceea ce se cheamă azi *human studies* sau

1. V. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 397–398. Merită remarcat că, inițial, „moartea omului“ e pentru Foucault doar o conjectură, o ipoteză de lucru – așa cum reiese din pasajul în care spune că omul e o „invenție căreia arheologia gândirii noastre îi demonstrează cu ușurință data recentă. Și, *poate*, sfârșitul apropiat [s.m., R.V.]“. Ulterior, ea e tratată nu ca ipoteză, ci ca axiomă – ca un adevăr, adică, într-atât de evident, încât demonstrarea lui nu e câtuși de puțin necesară.

human sciences – al căror monument suprem sunt cele treisprezece volume masive din *Les sciences humaines et la pensée occidentale* publicate de Georges Gusdorf între 1966 și 1988) au prosperat, drepturile omului au devenit dintr-o declarație o știință *en toute règle*, progresul a fost axiomatic în toate domeniile cunoașterii tehnice și științifice, ba chiar în asemenea măsură încât a emanat în mod natural o mistică a progresului, centrală în doctrina modernității; istoria însăși s-a transformat din „registrul crimelor, nebuniilor și nenorocirilor omenirii“, cum o numea cândva Gibbon, într-o *belle époque* în care până și puținele războaie par mai degrabă o butaforie. Spus *tout court*, câtă vreme conceptul modern de om ține, „științele sunt înfloritoare, spiritele se mișcă, este o plăcere să trăiești“, ca să adaptez vremurilor moderne vorba umanistului medieval Ulrich von Hutten.

Desigur, noi, cei intrați în scenă când conceptul de om apucase deja să se destrame, nu putem să privim lumina acelor vremuri cornucopice ale modernității decât cu ochii îngustați de o tandră ironie – cam în felul în care o face, de pildă, în memoriile lui intempestive același Georges Gusdorf care, în deceniile anterioare, construisese cea mai amplă panoramă dia-cronică a științelor umane. Iată pasajul în care Gusdorf rezumă *saeculum*-ul acelei prime modernități, coagulată în jurul unui concept de om care încă *ținea* (era „o umanitate ajunsă la vârsta adultă“, cum spune el chiar aici); orice cititor atent simte pânzele freactice ale unei ironii binevoitoare și duioase irigând subsolul textului:

Până la războiul dintre 1939 și 1945, opinia curentă pe piața comună a filozofiei universitare se declara în favoarea unui raționalism bine temperat, a cărui euforie se reclama de la progresul cunoașterii științifice și al eficacității tehnice. Știința și înțelepciunea, adevărul și valoarea făceau în chip necesar cauză comună; o umanitate ajunsă la vârsta adultă și bucurându-se de o inteligență iluminată trebuia să reușească să rezolve problemele internaționale, precum și conflic-

tele sociale, urmând căile și mijloacele unui arbitraj respectuos al drepturilor și îndatoririlor fiecăruia.¹

Când însă Gusdorf ajunge, în capitolul intitulat „Situation spirituelle de notre temps“, să vorbească despre *saeculum*-ul celeilalte modernități, cea a finalului de secol (și de mileniu), în care conceptul de om nu mai era analogonul rezumativ al unei „umanități ajunse la vârsta adultă“, ci fusese slăbit de enormele răutăți ale unei istorii mai imaginative în catastrofe decât oricând până atunci – ei bine, atunci orice urmă de ironie, fie ea oricât de tandră, oricât de duioasă, dispare; iar Gusdorf constată, cu o răceală abnormă care camuflează destul de inabil o disperare pe măsură, eșecul edificării unei „umanități a omului“, ba chiar o „dezumanizare a omului“, corespunzătoare „denaturării naturii“:

Nietzsche avea dreptate. Civilizația modernă pune în operă un nihilism al valorilor; în loc să contribuie la edificarea umanității omului, ea îi pune forțele productive în serviciul unui regres general. [...] Denaturarea naturii vine la pachet cu dezumanizarea omului.²

Într-un anume sens, memoriile lui Gusdorf nu sunt altceva decât o elegie pentru om. În câteva sensuri care urmează să se precizeze, nici această carte nu e altceva.

§ 2. Criza omului

Așadar, atunci când conceptul de om a intrat în criză, modernitatea a intrat și ea în vrie. În *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century: 1914–1991*, Eric Hobsbawm constată că

1. Georges Gusdorf, *Le crépuscule des illusions: Mémoires intempestifs*, Éditions de la Table Ronde, Paris, 2002, pp. 16–17.

2. *Ibid.*, pp. 72–73.