

TORONTO PUBLIC LIBRARY



37131 045 117 694

FV Fairview

LIICEANU ■

IE DE IUBIRE



■ GABRIEL LIICEANU ■

DECLARAȚIE DE IUBIRE

Paginile acestei cărți s-au născut dintr-o idee simplă: fiecare om își alcătuiește de-a lungul vieții un *edificiu afectiv*. Măsura în care el *este* e dată de consistența acestui edificiu, de mîna aceea de oameni – ei nu pot fi mulți – pe care i-a preluat în el și pe care i-a iubit fără rest, fără umbră, și împotriva cărora spiritul critic, chiar dacă a fost prezent, a rămas neputincios. Acești oameni puțini care ne fac pe fiecare în parte să nu regretăm că sîntem reprezentă, chit că o știm sau nu, stratul de protecție care ne ajută să trecem prin viață. Fiecare om face față la ce i se întîmplă pentru că este protejat în felul acesta. Fără acest zid de ființe iubite care ne înconjoară (indiferent că ele sînt sau nu sînt în viață), noi nu am fi buni de nimic. Ne-am destrăma precum într-o atmosferă în care frecarea este prea mare. Sau ne-am pierde, ne-am rătăci pur și simplu în viață. Dacă ura celorlalți – covîrșitoare uneori –, invidia lor, mîrșăvia lor sînt neputincioase este pentru că există cîțiva oameni pe care îi iubim pînă la capăt.

Despre acești oameni este vorba în această carte. Ei poartă numele de Monica și Virgil Ierunca, Noica, Sebastian sau Cioran, Henri Wald, Andrei Pleșu sau Horia Bernea. Alteori sînt anonimi, sînt oameni aruncați în gropile comune ale istoriei și pe care numai iubirea, ca revers al urii care i-a împins acolo, îi poate readuce în amintirea noastră.

Gabriel Liiceanu

ISBN 973-50-0201-9



5 948353 000603

GABRIEL LIICEANU — Născut în 23 mai 1942, la Râmnicu-Vâlcea. Studii universitare la București, Facultatea de Filozofie (1960-1965) și Facultatea de Limbi Clasice (1968-1973). Doctorat în filozofie la Universitatea București (1976). Cercetător la Institutul de Filozofie (1965-1975) și Institutul de Istorie a Artei (1975-1989). Bursier al Fundației Humboldt (1982-1984). Director al Editurii Humanitas din 1990. Profesor la Facultatea de Filozofie a Universității București din 1992.

SCRIERI — *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii* (Univers, 1975; Humanitas, 1994); *încercare în politropia omului și a culturii* (Cartea Românească, 1981); *furnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă* (Cartea Românească, 1983; Humanitas, 1991 și 1996); *Le Journal de Păltiniș*, La Decouverte, Paris, 1998; *Păltiniș Diary*, CEU Press, Budapesta și New York, 2000; *Epistolar* (coautor și editor: Cartea Românească, 1987; Humanitas, 1996); *Apel către lichele* (Humanitas, 1992 și 1996); *Cearța cu filozofia* (Humanitas, 1992); *Despre limită* (Humanitas, 1994 și 1997); *De la limite*, Ed. Michalon, Paris, 1997); *Itinerariile unei vieți: E.M. Cioran* urmat de *Apocalipsa după Cioran. Trei zile de convorbiri — 1990* (Humanitas, 1995 și 2001); *Itineraires d'une vie: E.M. Cioran* suivi de *Les continents de Vinsomnie* (Ed. Michalon, Paris, 1995); *Apocalypsen enligt Cioran*, Dualis Forlags, Ludvika, Suedia, 1997.

TRADUCERI din Platon, comentatori aristotelici și filozofi germani (Heidegger, Schelling).

FILME — *Exercițiul de admirație* (în colaborare cu Constantin Chelba, 1991); interviu cu Eugene Ionesco, 1992; *Apocalipsa după Cioran* (în colaborare cu Sorin Ilieșiu, 1995).

GABRIEL LIICEANU

DECLARAȚIE DE IUBIRE



COPERTA

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
LIICEANU, GABRIEL

Declarație de iubire / Gabriel Liiceanu

București: Humanitas, 2001

176 p.; 20 cm

ISBN 973-50-0201-9

821.135.1-4

© HUMANITAS, 2001

ISBN 973-50-0201-9

Sebastian, mon frère

M-ați invitat în fața dumneavoastră, a Comunității evreiești din România, pentru a vorbi despre un evreu și un scriitor român și despre mărturia pe care el ne-a lăsat-o, prin chiar viața lui și prin scrisul lui care mărturisește despre această viață. Dar nu voi putea vorbi despre el decît făcînd din mărturia lui o *provocare* și parcurgînd astfel, la nivelul vieții mele, ipostazele evreității lui. Voi sta, de aceea, cu viața mea în fața vieții lui Sebastian, voi suprapune aceste două vieți ca două palme care se ating, se măsoară, se așază una peste alta și sfîrșesc în încleștarea unei recunoașteri. De altfel, cum ai putea să masori viața unui om fără măsura pe care ți-o dă propria ta viață?

Voi vorbi în aceste pagini despre evreitate *așa cum m-a făcut Sebastian să o înțeleg* și voi fi liber în toate sensurile, neatîrnat nici de dumneavoastră — adică de neliniștea întrebării „ce gîndește celălalt?” —, și nici de teroarea etichetei care pîndește desfășurarea oricărui discurs. Voi uita, scriind aceste pagini, de orice dihotomie facilă, voi încerca să trec chiar și peste severitatea binomului antisemit-filosemit și nu voi fi preocupat vreo clipă nici să vă flatez, nici de gîndul că v-aș putea leza.

Voi vorbi dinăuntru ființei *mele* și al biografiei *mele*, în care cărțile lui Sebastian vor pătrunde ca într-un spațiu de rezonanță, umplîndu-l de acorduri, ecouri și

rumori. Voi face din cărțile lui lespezi risipite în apă, pe care pășești pentru a-ți traversa viața, pentru a o parcurge, pentru a ajunge pe acel mal imaginar de unde-i poți contempla traseul.

1. *A fi proscris în numele unei categorii*

Iată, pentru început, trei episoade răzlețe din biografia mea.

În 1960 am dat examen la Facultatea de Filozofie a Universității din București. La concurs erau scoase 100 de locuri: 97 + 3. 97 erau la „cu dosar”, 3 la „fără dosar”. „Cu dosar” însemna „cu origine sănătoasă”; „fără dosar” însemna „burghez” sau „cu origine nesănătoasă”. Pentru cele 97 de locuri, concurența (tineri aduși de pe ogoare și din uzinele patriei) era de 2 pe un loc, pentru cele 3 locuri, de 16 pe un loc. Am intrat pe unul din cele 3 locuri, deși am observat la examenul oral că sistemul de notare în cazul meu, al celui „fără de dosar”, era altul, penalizant și părtinitor. Din clipa aceea am înțeles că stăteam sub un semn, că aveam, la rîndul meu, un dosar, unul nevăzut, care urma să mă însoțească o viață întregă. Pe scurt, purtam o insignă care mă anula ca ins și care mă transforma într-o categorie. Intram în viață, la 18 ani, sub rigoarea unui *mt~merus clausus*. Păcătuiam — și păcatul nu era ușor — de a fi avut o mamă-frurg/ieztf-profesoară-de-matematică și un tată-burg/iez-inspector-de-finanțe. Stăteam, atunci am aflat prima oară, sub blestemul *clasei*. Nu-l citisem pe Sebastian și nu știam astfel că în fond eram și eu, în felul meu, evreu.

Apoi a venit anul 1975. Institutul la care lucram — Institutul de Istoria Artei al Academiei — a fost epurat. Nu eram „membru de partid” și am fost dat afară la o jumătate de an după ce fusesem angajat. Eram un



bun cercetător? Nu eram? Nu asta conta. Nu mai păstrez hîrtia prin care eram înștiințat de demiterea mea și mă întreb chiar dacă această hîrtie a existat cu adevărat. În schimb, am căzut recent peste textul concedierii

lui Sebastian de la *Revista Fundațiilor Regale*: „Avem onoarea a vă încunoștința că, în baza Decretului Lege din 9 august 1940, sînteți licențiat din serviciu pe ziua de 7 sept. a.c, fiind evreu." În lumina acestor rînduri am fost din nou confruntat cu evreitatea mea, cu deosebierea că partidul din care nu făceam parte nu se ostenea să consemneze motivul licențierii mele și nici, făcînd-o, nu cred că ar fi tratat problema în termeni de „onoare". În sfîrșit, 13 iunie 1990. Este dimineață, ora 9. Ajung la serviciu, la Casa Scînteii. În dreptul corpului sîng al clădirii, unde se află sediul Editurii Humanitas și al ziarului *România liberă*, sînt masați cîteva sute de oameni, majoritatea femei, tipografe coborîte sub îndrumare de la etajele II și III ale clădirii. Traversez mulțimea, făcîndu-mi drum spre intrare. Simt vibrația oamenilor strînși laolaltă, freamătul ațîțat al animalului colectiv. „Moarte lui ...!" Nu disting numele. Paler? Băcanu? Apoi, răspicat, numele meu. Tresar, ca și cum aș fi fost surprins în timp ce-mi făceam loc printre oameni, și mă pomenesc întrebîndu-mă de ce îmi vor oamenii aceștia, care nu știu nimic despre mine, moartea. Iată, nu mă cunosc și totuși îmi cer moartea. De fapt, vor să omoare *abstracția* care am devenit între timp sau, dimpotrivă, *anecdota* care sînt, anecdota de prost gust (cărui i s-a anexat acum numele meu), fabricată de-a lungul anilor și strecurată în inconștientul lor colectiv, pus acum pe vînătoare și crimă. Într-adevăr, traversez mulțimea aceasta și simt frisonul vinarului și — de ce nu? — al pogromului. Pentru că de cîte ori o mulțime strigă bezmetic și epidemic „Moarte!", fără să știe prea bine cine e cel căruia vrea să îi ia viața și de ce, este reiterat strigătul — care prin trecerea vremii a devenit transcendent — „Moarte jidanilor!" O oră mai tîrziu (dar plecasem de 10 minute) sînt căutat în biroul meu de cinci indivizi înarmați cu bîte. Către ora prînzului,

ajuns acasă, aflu cum în Piața Universității minierii i-au bătut pe toți trecătorii care purtau barbă sau ochelari. Intelectualii deveniseră evrei. Și începuse pogromul.

Iată, așadar, prima ipostază a iudaității, cea mai răspîndită și cea mai „banală", și pentru care Sebastian mărturisește, cu acel formidabil patetism reținut, peste tot în *Jurnal*, dar deopotrivă în *De două mii de ani* și în *Cum am devenit huligan*: este evreu oricine este proscris nu pe temeiul gesturilor sale, ci al categoriei din care face parte. Iuda renaște cu fiecare individ răstignit pe o abstracție. Ești vinovat prin simpla distribuție a unui concept în tine, în toți, în fiecare în parte, ești vinovat în stilul participației platoniciene, ești *ontologic* vinovat, afirmînd, ca exemplar, de majestatea Ideii care te ține în brațe și nu te mai slăbește din strînsoarea ei. Și ești *a priori* condamnat, în numele aceluiași general care s-a cuibărit în tine și care ți-a ștampilat ființa din adînc.

Și totul se termină cu un aer *de firesc*: era firesc, nu?, ca Sebastian să plece, în România și în Europa de atunci, de la *Revista Fundațiilor*, „fiind evreu". Era firesc ca eu să nu am loc în cercetare, în 1975, în Estul Europei, nefiind membru de partid. Era firesc, de vreme ce Sebastian nu se botezase, iar eu refuzasem să intru în partid. Drept care, fiind dați afară, nu ne-am mirat la drept vorbind nici el, nici eu.

2. Lista și inclasabilul

„Nu e pentru înția oară cînd mă aflu la mijloc, între mitralierele ideologice ale extremei drepte și ale extremei stîngi", scrie Mihail Sebastian în *Cum am devenit huligan*. „Așteptîndu-le pe celelalte: mitralierele pur și simplu." În aceeași carte Sebastian spune cum în furorul marxizant al anilor '30 era taxat de „burghez", iar în cel gardist din '34, de „bolșevic". Recitesc pasajele



și îmi aduc aminte de același an 1975. Venisem de puțină vreme la Institutul de Istoria Artei, când mă cheamă într-o zi directorul Institutului, Ion Frunzetti. „Dragă, îmi spune, a venit la mine ofițerul de securitate care se ocupă de Institutul nostru. M-a întrebat ce să facă cu

dumneata, pentru că îi apari pe două liste care se bat cap în cap: pe una ești cu legionarii, din cauza lui Dinu Noica, iar pe alta ești «vîndut jidanilor», din cauza lui Ricu Wald.”

Mă gîndesc apoi la anii din urmă, la aventura Humanitas. Marin Sorescu și Radu Florian în România, Tismăneanu în America, Edgar Reichmann la Paris în *Le Monde* mă denunță ca editor al extremei drepte: Eliade, Cioran, Noica... Primesc apoi scrisori de la cititori; plin Humanitas de autori evrei: Eisenberg, Grossman, Glucksmann, Sebastian, Volovici... „Ba văd, din programul Editurii, îmi scrie un cititor indignat prin 1991, că vrei s-o publicați și pe ovreica Nadejda Mandelștam.”

Și iarăși îl simt pe Sebastian aproape: năzuința lui spre inclasabil, pornirea firească de a fi — întotdeauna la momentul potrivit — „ființa pe dos”, insul în răspar, care rupe ritmul turmei și refuză tropăitul univoc în direcții prestabilite, care face doar ca el și de obicei împotriva bății vîntului, a „spiritului vremii” și a calculului cu istoria. Sebastian, inclasabilul, hulit de „ai săi” pentru prietenia cu Nae, Camil sau Mircea, întâmpinat cu o ridicare din umeri și cu tăceri jenate, în anii '40, de Mircea, Camil, Haig sau Marietta. Ce poate fi mai minunat decît să nu poți fi pus pe lista nimănui, să fii propria ta listă!

3. Eu și „ai mei”

Pe toți oamenii care mi-au fost aproape i-am privit cu ochiul neîndurător al iubirii mele pentru ei; iar cînd a fost vorba de poporul meu am crezut că se cuvine, spre beneficiul lui, să pun în locul sentimentului limita extremă a asprei judecări de sine. Ce poate fi mai dăunător și mai lipsit de gust decît privirea care tăi-

nuieste defectul, iubirea flatulentă, care sfinște într-o uriașă pupătură colectivă și care pretinde să închidem ochii unii asupra altora în numele singurului lucru care contează: faptul că, pînă la urmă, toți sîntem români?

Sebastian nu și-a modificat rigoarea criteriilor cînd a fost vorba despre ai săi. Era, omenește, prea bine croit pentru ca să nu rămînă obiectiv în iubire. (Vă aduceți, de altfel, aminte de un splendid pasaj din *Jurnal*, în care p vede pe Leni Caler cu ochii iubirii și, totuși, urîtă.) Undeva în *Cum am devenit huligan*, Sebastian pune în seama evreității un „efort de umilință” care merge uneori pînă la teribile flagelări: „Sînt evreii un neam orgolios? Evident. [...] Și totuși nici un popor nu s-a biciuit pe sine însuși cu mai multă sălbăticie, nici un popor nu și-a mărturisit cu mai multă cruzime păcatele reale sau imaginare, nimeni nu s-a pîndit mai aspru și nu s-a pedepsit mai rău.”

Și iată-1, apoi, în *Jurnal*. E 31 august 1944: „Mă felicit că experiența mea la *România liberă* s-a terminat repede, înainte de a-mi fi angajat acolo semnătura. Ar fi fost imposibil să lucrez sub un regim de comitete secrete. Imbecilitatea îndoctrinată e mai greu de suportat decît imbecilitatea pură și simplă. [...] În trei zile, după năvala lui Graur și a bandei lui, am înțeles că intru într-o redacție terorizată de conformism. Nu, nu.” Și a doua zi, 1 septembrie 1944: „Am făcut azi-dimineață greșeala idioată de a mă fi dus la drul Dorian, unde eram convocat la o «consfătuire scriitoricească». Am asistat dezarmat la constituirea «sindicatului scriitorilor evrei», cu Benador, Călugăru și Dorian în frunte. Figuri necunoscute, nume inexistente — un amestec de rataj disperat, de mediocritate care răbufnește, vechi ambiții, vechi mizerii, toate reînviolate cu obrăznicie, cu ostentație. Nu-mi iert lașitatea de a nu le fi strigat în față tot ce meritau.”



Cu Cicerone Teodorescu „drăguș și de treabă ca totdeauna. Citim, lucrăm, vedem oameni, mergem la spectacole, ascultăm muzică, facem proiecte, dar dincolo de toate astea e umbra dezastrelor care încă pot veni” (Jurnal, 1943)

Ce-ar fi făcut Sebastian dacă, rămînînd în viață, ar fi asistat la progresul „imbecilității îndoctrinate” care avea să cuprindă toată țara și, cum spune la un moment dat, pe „evrei și români de-a valma”? Codul *Jurnalului* nu lasă loc pentru nici o îndoială în această privință: Sebastian ar fi continuat să fie victimă. Infracțiunea, de astă dată, nu ar fi fost evreitatea lui, ci pur și simplu gîndirea, gîndirea pe cont propriu, și pretenția de

a se considera, mai presus de orice, un ins. Iată, profetică, remarca scrisă în 1935: „Omul în sacou este sursă de erori. Omul în uniformă este infailibil. Rareori umanitatea a avut înaintea ei atâtea comodități de a-și rezolva problemele interioare. O cruce cu cîrlige, un mănunchi de nuiele, un ciocan și o seceră rezumă, rezolvă și suprimă totul” (*Cum am devenit huligan*). Evreul Sebastian — nu e nici o îndoială — ar fi rămas „omul în sacou” vînat de „omul în uniformă”, de astă dată în uniformă altelei epoci, pe care o puteau îmbrăca la fel de bine un Alexandru Graur sau un Victor Eftimiu. Ar fi apucat însă, din nou cu gustul morții în gură, să noteze în *Jurnal* (de „strigat în față” nu mai putea fi vorba): cum de e cu puțință ca acela care, într-un ceas al istoriei, purtase uniformă victimei să o îmbrace acum pe cea de călău? Căci cel ce mersese cel mai departe în suferință nu devenise oare o garanție pentru faptul că de-acum tocmai suferința nu mai era cu puțință? Cînd parte din fostele victime ajunseseră, iată, în situația stranie de a face cu puțință o altă calamitate a istoriei (sau măcar de a profita de pe urma ei), nu rataseră ele șansa de a fi pus definitiv capăt suferinței tocmai prin extrema lor suferință? Cum mai puteau ai săi, care știau totul despre durere, să participe la un nou scenariu al provocării durerii?

Sebastian a murit înainte de a ajunge să noteze toate acestea. Dar tocmai *Jurnalul* rămas ne face să credem că le-ar fi gîndit și le-ar fi notat.

4. Polaritatea ființei și vocația pentru durere

În anul 1965, cînd îmi terminasem facultatea și începusem să lucrez cu Henri Wald la Institutul de Filozofie, eram preocupat, în vederea unei teze despre tragic, de ceea ce numeam atunci, cu o sintagmă care îmi dădea unele certitudini, deși nu foarte multe idei clare,



Mihail Sebastian cu mama lui,
la fereastra casei din strada Antim 45

„filozofia afectului”. Făceam cu Wald lungi promenade din Piața Victoriei, unde se afla Institutul (fosta casă a lui Iorga), și pînă în Cotroceni, unde locuiam amîndoi, și îmi amintesc de discuțiile noastre pasionate, în care eu încercam să apăr logica inimii și dreptul ei de a se instala în teritoriul speculației, în vreme ce Wald mă

combătea în numele rațiunii universale, speriat de perspectiva alunecării mele în „trăirism” și de amintirea a ce dăduseră „filozofii vieții” în epocă. Ca tînăr aspirant la filozofie, care aveam să-mi construiesc teza despre tragic în jurul „limitei” și al „finitudinii umane”, credeam din răspuțeri că o adevărată ontologie a umanului, oricît de rațional ar fi construită, nu se poate lipsi de intuiția originară și întemeietoare a morții, care stă împlîntată din capul locului, ca un pumnal, în miezul ființei noastre. Credeam că viața noastră, purtînd din prima clipă în ea sămînța propriului sfîrșit, era fatal alcătuită din regiuni de foc și de răceală extremă, era împletită simultan din două substanțe, una speculativă și distantă, marcată de prestigiul eternității, cealaltă patetică — adică suferitoare —, hrănindu-se copios din orizontul implacabil al finitudinii noastre. Singura gîndire onestă mi se părea a fi aceea placată pe condiția noastră de ființe dedicate sfîrșitului și, prin aceasta chiar, interesante, sublime și puternice. Iar izvorul acesta de durere care rezulta din întîlnirea cu extrema nu era deopotrivă și cel al tuturor împlinirilor noastre? Nu eram mari tocmai prin iminență și amenințare?

Apoi au trecut anii și nu mai știu dacă Henri Wald a apucat între timp să-mi dea sau nu dreptate. Dar în anii din urmă am căzut peste un pasaj din *Cum am devenit huligan*, pe care aș vrea să i-l citesc acum, ca un corolar la discuția noastră din urmă cu 30 de ani. Iată pasajul: „Conștiința iudaică închide în sine o antiteză pe care nu o va rezolva vreodată, pe care în orice caz pînă azi nu a rezolvat-o. Ea întrunește într-un paradox fără soluție inteligența în formele ei cele mai reci și pasiunea în formele ei cele mai despletite. Cerebral și patetic, iudaismul oscilează între luciditatea și febra lui, una exasperată de vecinătatea celeilalte, una încercînd s-o anuleze pe cealaltă, amîndouă prinse într-o

luptă care nici nu le suprimă, nici nu le împacă.” Și Sebastian încheie: „Este acesta un destin deprimant? Nu cred. E un destin mare, de zbucium și de neliniște, care aruncă umbre și lumini pînă departe, în fundalul veacurilor.

Popoarele fericite n-au istorie, spunea cineva. Poate că au, dar n-o simt, n-o trăiesc, n-o transfigurează. [...] «Iuda trebuie să sufere» înseamnă probabil «Iuda trebuie să creeze». De ce vorbiți despre «frig» și «întuneric»?”

Tot Henri Wald mi-a spus într-o zi: „Poporul ales! Mersi de așa alegere! Am obosit de 2000 de ani să tot fiu ales! Să mai fie și alții!” Alegerea la care se referea Wald era „alegerea în suferință”, aceeași despre care vorbea Nae Ionescu în faimoasa sa *Prefață* („Iuda trebuie să sufere”) și pe care Sebastian o comentează aici, dîndu-i un alt înțeles.

Și acum să ne întoarcem la *Jurnal*. Anii '41-'42 în special sînt marcați pentru Sebastian de o vibrație insuportabilă a ființei sale, alcătuită din teroare, speranță și iminența sfîrșitului. *Orice* e posibil. „Orice” înseamnă întreruperea vieții de zi cu zi, ieșirea din matca ei familiară și călduță și dispariția pur și simplu în orice direcție imaginabilă a Răului: recludiunea, deportarea, moartea. Sebastian trăiește, ca toți ai săi, cu îngerul morții pe umăr. Moartea părăsește dimensiunea vagului și orizontul lui „încă nu” și, din relegată într-o depărtare liniștitoare cum era, devine la pîndă, prezentă și la îndemînă. Sebastian descoperă pe cont propriu ceea ce poporul său aflase aproape cu fiecare generație a sa: evreul potentează în asemenea clipe și trăiește sub altă densitate, precipirînd-o pînă la esență, condiția umanului. Moartea e transformată, prin însăși istoria poporului evreu, în *askesis*, în „exercițiu”, și din condiție general-ontologică trece într-una existențială, se absoarbe în noi, ne locuiește, devine mediu intim al ființei

umane. E ca și cum umanitatea a hotărît, nu se știe cum și cînd, să-și specializeze o parte a ei (întrebînd-o, oare, înainte?) și să o trimită în recunoaștere pe un tărîm care, pînă la urmă, e lotul nostru al tuturor. Evreul devine un *Vorlanfer*, un „înainte-mergător”, un premergător în propria noastră condiție. Sebastian folosește la un moment dat în *Jurnal* cuvîntul „iminentism”. Moartea rămîne să fie, ca la noi toți, trăită proiectiv, numai că de astă dată *în imediat*.

Ce rezultă de aici, din această suferință a iminentismului? Au existat și alte popoare care au suferit și vor mai suferi în istorie. Toate popoarele își au în fond propriul lor capital de suferință și dreptul lor la memorie. La nici unul însă suferința nu a pătruns din istorie în gene. De ce? Sebastian pare să dea o cheie: nici un popor nu s-a grăbit în asemenea măsură să convertească suferința în creație și astfel să o *fixeze*. „«Iuda trebuie să sufere» înseamnă probabil «Iuda trebuie să creeze»”, spune Sebastian. În orice creator se poate desluși zvonul evreului care *se grăbește* să spună ce are de spus, de vreme ce știe că se află cu un pas înainte în moarte.

Am recitat în aceste săptămîni *De două mii de ani, Cum am devenit huligan și jurnalul*. Cînd le închizi pe toate și încerci, ca un degustător de vinuri, să reții nota lor predominantă, cuvîntul care-ți vine în minte este „neodihnă”. Toate trei sînt cărți polemice, cărțile unui om aflat în permanență în arenă, care împarte lovituri, parează, răspunde în toate direcțiile. Uimitor este că nu cade și nu obosește. Și arunci te întrebi: cu cine sau cu ce se luptă de fapt Sebastian, luptîndu-se cu toată lumea? Ce au în comun cei care compun lumea cu care el se luptă? „Război cu toată lumea” sună și titlul unei pagini a lui Eugen Ionescu. Și acolo aceeași întrebare:



Mihail Sebastian la biroul fratelui său, doctorul Pierre Hechter, la Sceaux, în septembrie 1937

ce este acel lucru miraculos care-i strînge pe toți laolaltă și îi transformă în front compact pentru un singur combatant? Iar răspunsul, în ambele cazuri același, e greu de găsit pentru că este prea la îndemînă. Acest lucru care se ascunde fiind prea la îndemînă și care din cînd în cînd îl face pe cîte un ins în istorie, într-o epocă, într-o țară să se ridice împotriva tuturor și să înceapă cu ei un război pe care nu-l poate pierde, dar pe care nici nu-l poate cîștiga și pe care, tocmai din această cauză, îl reîncepe pe urmele lui un altul — acest lucru este *prostia*. Nu prostia vulgară, previzibilă și eternă a mulțimii care poate scanda la un moment dat „Pleacă trenul din

Galați, / Cu jidanii spânzurați", ci prostia rafinată și imprevizibilă a lui Nae din „logica colectivelor”, a cronicarilor care îi comentaseră *De două mii de ani*, prostia alor săi, care nu-i iertau episodul *Cuvîntul* — pe scurt, prostia tuturor celor care *nu l-au lăsat să fie*.

Dar ce înseamnă „să fii” și „să fii lăsat să fii”? într-un loc din *Cum am devenit huligan*, Sebastian spune: sînt evreu, român și om de la Dunăre. Prostul ripostează în numele prostiei, care e logica reductivă a lui „ori/ori”, și spune: Hotărăște-te: ești sau evreu, sau român, sau dunărean. La care Sebastian răspunde: M-am hotărît: sînt evreu-român-dunărean.

Și lupta începe. Sebastian se luptă cu românii care nu-l lasă să fie evreu și o face pentru că în epocă asta era chipul pe care-l luase prostia. Dacă își poartă evreitatea cu panaș, o face provocat de prostia numită antisemitism și o face doar în momentul precis cînd această parte a lui îi este retrasă și contestată agresiv. „Undeva, într-o insulă cu soare și umbră, în plină pace, în plină securitate, în plină fericire, mi-ar fi la urma urmelor indiferent dacă sînt sau nu sînt evreu”, scrie Sebastian în *Jurnal* pe 17 decembrie 1941. „Dar aici, acum, nu pot fi altceva.” „Aici” și „acum” însemna acum cînd prigoana era în toi și cînd se zvonea că Papa le oferise evreilor șansa salvării prin trecerea la catolicism. Sebastian redevine evreu de atîtea ori de cîte ori „ceilalți” — adică agenții prostiei colective care se exprimă periodic ca antisemitism — îi *dez-integrează* ființa, lăsîndu-l să înțeleagă că trebuie să renunțe la acea parte a ei de care între timp el nici nu mai era conștient. „Dar eu sînt dunărean!”, ar fi ripostat Sebastian, dacă ar fi început prigonirea celor de la Dunăre. „Dar eu sînt român!”, a răspuns prostiei evreilor care nu-l lăsau să fie român. Sebastian a sesizat că aproape fiecare om e prost în felul

acesta, al înțeleșării în categoria care îl conține și în numele căreia el nu suportă *diferența*.

Iar diferența, adevărata și suprema diferență, nu e pînă la urmă nici evreul, nici românul, nici dunăreanul — ci *individul*. Iar „a fi” și „a fi lăsat să fii” are, pentru Sebastian, mai presus de orice, în vedere abstracția numită „individ”. Mai presus de orice eu sînt dreptul meu la singurătate, la mine însumi, dincolo de toate categoriile înglobatoare ale lumii acesteia. La 30 martie 1935 Sebastian notează în *Jurnal*: „Toată erezia lui Nae Ionescu pornește de la o abstracție grozavă, sălbatică: «colectiv». Mai rece, mai sumară, mai artificială decît abstracția «individ». Uită că vorbește despre oameni. Uită că oamenii aștia au pasiuni, au, orice ar spune, un instinct de libertate, au conștiința existenței lor individuale.”

Acesta este mesajul de inteligență al individului-lui Sebastian: feriți-vă de logica colectivului, de certitudinea marelui număr! Iar corolarul lui este: pentru a fi, fiți dintre cei puțini, la limită dintre cei singuri.

Sebastian s-a salvat așa, și *Jurnalul* nu este numai mărturia salvării sale, ci și mijlocul realizării ei. „Omul care ține jurnal” este omul care nu poate fi confiscat de certitudinea marelui număr, ci este omul care își dă singur, scriindu-l, certificatul de ființă și de singurătate: ***certificatul existenței lui individuale***.

Acestea am simțit nevoia să le spun despre cartea lui Sebastian de lecuit prostia.

(Conferință ținută la sediul Comunității Evreiești din România în aprilie 1997)

„De pîngărește mîna-mi sfînta-ți
mîna...”

Undeva în partea întîi din *Ființă și timp* (§ 32) Heidegger vorbește despre înțelegere, spunînd că e vorba de facultatea care ne proiectează către posibilități. Pentru mintea noastră, obișnuită să înțeleagă prin „înțelegere” facultatea care ne permite să dezlegăm o problemă sau să avem acces la vorbele cuiva („înțelegi ce spun?”), o asemenea afirmație sună extrem de straniu. Ce legătură să existe între înțelegere și posibilități? Și apoi care sînt posibilitățile pe care le proiectează înțelegerea? Lucrurile se complică și mai mult cînd Heidegger spune că înțelegerea care ne proiectează către posibilități ia forma interpretării, că ea funcționează de fapt *interpretînd*. Înțelegere, posibilități, interpretare — trei cuvinte pe care le știm, pe care le folosim în vorbirea noastră de zi cu zi, dar care, puse astfel împreună, ne apar ca total obscure. Ce vrea să spună Heidegger cu afirmația că înțelegerea ne deschide către posibilități și că, făcînd un asemenea lucru, ea interpretează? Un astfel de mod de a vorbi, pe lîngă faptul că e abscons, mai este în plus și extrem de plicticos. Nu tocmai vorbind astfel devine filozofia antipatică, iar Heidegger de nedigerat? Oare asta să fie filozofia, un mod de a vorbi care nu e pe înțelesul nimănui? De unde atunci prestigiul ei?

Dar poate că aceste cuvinte, spunând altceva decât spunem noi îndeobște prin ele, ne ajută să înțelegem ceva pe care, tocmai pentru că e nespus de firesc, noi nu ajungem să-l înțelegem niciodată. Și poate că tocmai asta e filozofia, sau cel puțin de aici începe filozofia lui Heidegger: de la un fel neașteptat de a înțelege ceea ce pare de la sine înțeles. Pentru că tocmai ceea ce e de la sine înțeles este lucrul cel mai greu de înțeles.

„Lumea ambientă” și obiectele-ustensile

Cînd Heidegger vorbește, în cazul înțelegerii, despre „proiectarea posibilităților”, el nu are în vedere, în primă instanță, marile opțiuni ale vieții prin care îmi pun în joc posibilitățile ultime ale ființei mele: mă călugăresc sau nu, plec sau nu voluntar pe front, aleg sau nu să aduc pe lume o altă ființă. Pe scurt, nu e vorba de ceea ce au făcut Sartre și existențialismul din posibilitate și opțiune. Heidegger se așază, dimpotrivă, la nivelul „umil” al cotidianității, „proiectarea posibilităților” fiind aceea pe care o realizează înțelegerea la nivelul preocupării curente. În viața noastră de zi cu zi noi ne mișcăm într-o „lume ambientă” (*Umwelt*) în care toate obiectele pe care le întîlnim sînt din capul locului decodate, adică rostul lor și funcția lor sînt perfect înțelese. Cînd intru într-o casă, eu cunosc potențialul fiecărui lucru; „privirea ambientală” (*Umsicht*) este tocmai aceea care mă face să identific „dintr-o ochire” obiectele *pentru* stat jos (scaunele), cele *pentru* mîncat (masa, vesela, tacîmurile), cele *pentru* făcut curat (aspiratorul, mătură) etc. Noi ne mișcăm în permanență într-un „univers ustensilic”, în care totul este din capul locului conotat și identificat. *Nu există obiecte pure, care să*

nu fie „ceva”. Eu *pot* să stau jos, să mînc și să dau un telefon tocmai pentru că *toate* obiectele care mă înconjoară sînt deja interpretate, pentru că eu le cunosc finalitatea: ușa e *pentru a* închide sau a deschide o cameră, scara *pentru a* accede la alt nivel spațial, telefonul *pentru a* vorbi cu cineva care nu e de față. Ca agent al privirii ambientale, eu mă descurc de minune în lumea în care mă mișc (pe stradă, la birou, acasă etc.) pentru că toate obiectele pe care le întîlnesc sînt identificate ca ustensile la nivelul funcționalității lor. Dacă eu mă orientez în lumea aceasta, lucrul se întîmplă pentru că ea e înțeleasă și interpretată. Și cum e ea interpretată cînd vorbim de posibilitățile pe care le oferă? Care este structura formală a acestei interpretări, a acestei explicitări?

„Ceva ca ceva”

Răspunsul lui Heidegger e deconcertant de simplu: tot ceea ce este înțeles în chip explicit, adică *interpretat*, are structura lui „ceva ca ceva” (*etwas als etzvas*). Tocmai pentru că scaunul este *pentru* stat, deci pentru că el este scaun *ca scaun*, iar pălăria este *pentru* pus pe cap, deci pentru că ea e pălărie *ca pălărie*, eu nu-mi pun scaunul în cap și nu mă așez pe pălărie. Fiecare „obiect” pe care-l întîlnesc în lumea ambientă are „ca”-ul lui, cu alte cuvinte este înțeles și interpretat din capul locului. Eu nu folosesc scara pentru a mă deplasa pe șosea și mașina pentru a mă urca în pod fiindcă privirea mea ambientală, înțelegător-interpretativă, a identificat scara *ca scară* și mașina *ca mașină*.

Important e că această interpretare a obiectelor pe care le întîlnesc în viața de zi cu zi este *pre-enunțiativă*. Ea nu are nimic cu interpretarea unui specialist

care interpretează un text, ci ea este o interpretare existențială a cotidianității. Ceea ce a fost deja interpretat la nivelul privirii ambientale nu trebuie, pentru a funcționa, să fie rostit. Privirea ambientală, care mă pune în contact cu obiectele ce mă înconjoară, este prin ea însăși înțelegător-interpretativă și ea precedă orice enunț tematic formulat ca atare. (De pildă: „Acesta este un scaun.” „Pe masă se află un telefon.”) Eu pot, desigur, să exprim din când în când „ca”-ul obiectelor, constatînd, de pildă, cît de confortabil e fotoliul în care m-am așezat sau ce rapidă e mașina cu care mă deplasez. Însă, altminteri, tot ce poate fi exprimat pre-există exprimării sale și face parte din felul în care noi interpretăm lumea spontan, observîndu-i funcționalitatea, suma trimerilor lui „pentru a...”, suma „ca”-urilor sale. Dacă noi am acompania prin enunțuri tot ceea ce e deja interpretat, am înnebuni sau, în orice caz, nu am putea ține pasul cu privirea ambientală și nu am putea acoperi în cuvinte oceanul de „ca”-uri ce ne înconjoară.

Se poate dezbrăca un obiect deu, și dai?

Cît de adînc înrădăcinată este în mintea noastră structura interpretativă („ceva ca ceva”) a lucrurilor care ne stau în preajmă realizăm abia atunci cînd vrem să desprindem un lucru de „ca”-ul său și să-l privim în nuditatea sa. A privi un obiect ca „obiect pur”, dincolo de „ca”-ul său, este o operație extrem de dificilă, tocmai pentru că ea presupune o întreprindere sau o suspendare a înțelegerii. E foarte greu să privesc o pălărie *ca și cum ea n-ar mai fi o pălărie* (căci ce ar fi ea atunci?), de vreme ce pălăria nu s-a născut dintr-un obiect concav de stofă întărită căruia ulterior i-am lipit o funcție, o semnificație sau o valoare,

botezîndu-l în final „pălărie”. Dat fiind că lucrurile sînt *din capul locului* interpretate și că lor nu le pre-există propria lor nuditate, pătrunderea dincolo de interpretarea lor este anevoioasă, dacă nu imposibilă. Ca să suspend interpretarea unui lucru, și să ratez astfel ființa și funcția lui, eu trebuie să cobor de la „ca”-ul lui la elementele care îl fac cu putință, să încetez, deci, să văd scaunul *ca scaun* și să ajung la puritatea unei priviri non-ustensilice, capabilă să discearnă într-un scaun o simplă asamblare de lemne. Dacă noi am străbate lumea ambientă pierzînd accesul la interpretarea lucrurilor care o compun, dacă dintr-o dată „ca”-ui obiectelor ne-ar scăpa, am intra atunci într-un coșmar ale cărui proporții ar fi greu de evaluat. Simpla prezență mută, care cade în afara înțelegerii interpretative, are în ea ceva neliniștitor, iar un univers alcătuit numai din forme neinterpretate ar fi neîndoielnic terifiant, așa cum terifiantă ar fi pentru un om din Evul Mediu — a cărui privire ambientală nu ar mai putea sesiza „ca”-urile majorității lucrurilor — lumea secolului XX.

Un exemplu de ratare a lui „ceva ca ceva”.

Sărutul cioranian: Întîlnirea între două salive

La începutul *Tratatului de descompunere*, în paragraful intitulat *Antiprofetul*, Cioran spune: „Spectacolul omului — ce lucru scîrbavnic! Iubirea — o întîlnire între două salive... Toate sentimentele își trag absolutul din mizeria glandelor.” Cioran procedează aici metonimic, desemnînd iubirea prin sărut, iar sărutul prin „întîlnirea a două salive”. Pe același model putem spune că strîngerea mîinilor e atingerea a două epiderme, că scaunul este întîlnirea unor bucăți de lemn sau că trupul uman e o aglo-

merare de cărnuri, grăsimi și secreții. *Orice* lucru din universul uman poate fi destructurat în felul acesta, prin coborîrea la elementele componente ale „calului său. Ceea ce se obține este o lume de *sensuri demontate*, un „dez-asamblaj”, presupunînd că tot ce ține de lumea omului poate fi imaginat pe modelul acesta mecanic, al unor întreguri alcătuite din piese asamblabile și care, ca atare, pot fi desfăcute oricînd „în bucăți”. Iubirea, prin sărut, este alcătuită atunci din salivă, așa cum o bicicletă nu e în fond altceva decît un triunghi metalic așezat pe două cercuri. Cioran, cu adevărat, *de-compune*, și *Tratatul* său pare că se ivește dintr-o lume ale cărei personaje au obosit atît de tare încît ele vor să strîngă, să curețe, să demonteze, să pună totul în cutii și să lase locul gol, asemeni unui „peisaj nimicit” în care nici un obiect interpretat nu a mai rămas în picioare. Prestigiul neantului de aici vine: din capacitatea de a goli obiectele de sensurile lor, de a le suge interpretarea, de a le devaliza „ca”-urile, de a percepe saliva, și nu înfîlnirea. Neantul nu e „nimic”, ci este acest osuar al ființei, acest cimitir de obiecte descompuse care, ele, și-au pierdut prestigiul interpretării, sculpturalitatea „ca”-ului, suplețea funcționalității și care acum zac desfăcute în bucăți. Dezbrăcate de propria lor ustensilitate, ele *regresează* către o nuditate pe care nu au avut-o niciodată și din alchimia unui lucru atît de sublim precum sărutul nu rămîn decît glandele, secrețiile, saliva. Cînd un om ajunge să perceapă *în chip real* sărutul ca „întîlnire între două salive” — și deci să-i repugne —, el înregistrează la rîndul lui o regresie de tip psihotic în care accesul la interpretarea sărutului este total blocat. *Tratatul de descompunere* stă sub semnul unei maladii a lui „ca”.

Scena balului din Romeo și Julieta

În opoziție cu ratarea lui „ca” din definiția lui Cioran, să analizăm înțelegerea interpretativă a sărutului la Shakespeare în *Romeo și Julieta*, actul I, scena 5, cunoscută sub numele de „scena balului”. Romeo, mascat, aflîndu-se ca intrus în sala de bal a familiei Capulet, o prinde pe Julieta de mîna și însoțește gestul cu aceste vorbe:

Romeo: */// profane with my unworthiest hand*

This holy shrine, the gentler sin is this;

My lips, two blushing pilgrims, ready stand

To smooth that rough touch with a tender kiss.

Julieta: *Good pilgrim, you do wrong your hand too much*

Which mannerly, devotion shows in this;

For saints have hands that pilgrims' hands do touch,

And palm to palm is holy palmers' kiss. Romeo:

Have not saints lips, and holy palmers too? Julieta: *Ay,*

pilgrim, lips that they must use in prayer. Romeo: *Oh*

then, dear saint, let lips do what hands do;

They pray, grant thou, lest faith turn to despair.

Julieta: *Saints do not move, though grant for prayers' sake.*

Romeo: *Then move not, while my prayer's effect I take.*

[He kisses her.]

Thus from my lips, by thine, my sin is purged.

În traducere literală, cele 15 versuri care alcătuiesc scena sună astfel:

Romeo: *De pîngăresc cu mina-mi de nimic*

[Al mîinii tale] templu sfînt, fie acesta mai gingașu-mi păcat;

Buzele mele, doi pelerini roșind, sînt gata

Să netezească atingerea cea aspră cu un blînd sărut.

Julieta: *Bunule pelerin, cit de nedrept ești cu mîna-ți*

Care [făcînd astfel] nu arată decît o aleasă devoțiune.
Căci sfinții au **mîini** pe care mîinile pelerinilor
chiar le ating Și palmă-către-palmă este sărutul
sfinților pelerini.

Romeo: Dar oare sfinții nu au buze și, deopotrivă, sfinții
pelerini?

Julietta: Ba da, pelerine, buze ce trebuie folosite pentru rugă.

Romeo: O, atunci, scumpă sfință, lasă buzele să facă ceea
ce mîinile fac.

Ele se roagă, recunoaște, pentru ca nu cumva cre-
dința să se prefacă-n disperare.

Julietta: Sfinții nu se mișcă, deși ei admit să o facă de dra-
gul rugăciunilor.

Romeo: Atunci nu te mișca, cită vreme culeg rodul rugă-
ciunii mele. IO sărută.]

Astfel de^pe-ale mele buze păcatul e curățat de către
ale tale.

Traducerea literară, din ediția română a *Operelor* lui Shakes-
peare (Șt.O. Iosif, revăzută de Al Philippide), sună astfel:

Romeo: De pîngărește **tribut-mi** sfînta-ți mîină
Să ierți acestor buze ale mele —
Doi pelerini ce-s rușinați stăpîină —
Cari c-un sărut păcatul vor să-l spele.

Julietta: Nu, pelerine, mîina-ți vină n-are,
Căci pelerinii mîinile de sfinți
Le-ating și ei, în loc de sărutare
Se-nchină și-și strîng mîinile fierbinți.

Romeo: Dar sfinți și pelerini n-au gură oare?

Julietta: Da, pentru rugăciune, pelerinei Romeo:
Ca să nu-mi schimbi credința-n disperare,
Dă voie gurii focul să-și aline. Julietta:

Stau nemișcați de-a pururi sfinții, chiar
Atunci cînd rugăciunea o-mplinesc.

Romeo: O, sfînta mea, stai liniștită dar,
Să-mi curăț vina, să mă-npărtășesc
Și-al gurii tale har la gura-mi vină!
[O sărută.]

Stratagema lui Romeo: mina profanatoare și sărutul reparator

Romeo o ia de mîină pe Julietta. Și din clipa în care
o ia de mîină, el desfășoară o strategie a cuceririi care
are ca deznodămînt sărutul. La rîndul ei, Julietta îl
însoțește pe Romeo pe drumul pe care el îl deschide,
numai că lucrul acesta trebuie să se petreacă într-o
manieră convenabilă. Atingerea buzelor Juliettei este
de fapt negociată într-un plan al cuvintelor și numai
desfășurarea unei strategii verbale de tip baroc face
posibil sărutul *ca sărut*. Cînd apare, el este încărcat
de *logos*, în așa fel îneît orice bănuială privitoare la
originea plebee a gestului este suprimată. Din capul
locului, preocuparea celor doi este distanțarea de
profan și fiecare pas al lor se face tocmai în direcția
„suprimării salivei”. Nici un element din scenografia
erotică nu este abandonat izolării sale fizice sau fizio-
logice. Recuzita erotică este constant de tip sacral și
recurența cuvintelor din acest registru — *holy, shrine,*
devotion, pilgrim, saint, prayerjaith, purged — este im-
posibil să fie trecută cu vederea. Din chiar clipa în
care o ia de mîină pe Julietta, Romeo declară că a căl-
cat pe un teritoriu sacru, de vreme ce mîina Juliettei
este numită „templu sfînt” (*holy shrine*). Și luînd-o
de mîină, Romeo *profanează* mîina Juliettei (*ifl profane*),
așa cum un hoț profanează un templu sau un altar.
Asistăm astfel din capul locului la o madonizare a
Juliettei, iar intrarea intempestivă în teritoriul sacru-
lui este un păcat: un lucru de cea mai mică valoare
(*my unworthiest hand* — „mîina mea de nimic”) intră
în contact cu un concentrat de sacru (mîina mado-
nizatei Juliette ca „templu sfînt” — pleonasm de po-
tențare).

Păcatul acesta trebuie spălat, și Romeo este gata
să o facă. O parte a corpului lui, *buzele*, intră în con-

diția de pelerin și ele roșesc (*two bhishing pilgrims*) pentru ceea ce a făcut altă parte a corpului. Buzele sînt gata să spele păcatul mîinii profanatoare. Puse în condiția pelerinajului, ele sînt de la bun început pe drum către sacru. Cînd ele vor face ceea ce buzele știu să facă — adică să sărute —, ele vor anula profanitatea mîinii care a atins. Nu întîmplător atingerea buzelor (sărutul) e „blîndă” (*tender*), în vreme ce atingerea mîinii este *rough* („aspră”), prima fiind tocmai reparația celei de a doua. Invocînd funcția reparatorie a buzelor, Romeo deschide calea sărutului, dar o face prin așezarea lui în orizontul sacrului.

Contrastratagama Julietei: sărutul „palmă-către-palmă”. Recuperarea sacralității mîinii

Julietta răspunde acestei stratageme cu o contrastratagama, extrem de ingenioasă, menită să oprească lucrurile în faza atingerii mîinilor și, astfel, să evite sărutul. Mîna lui Romeo, spune ea, nu a profanat, nu a fost impie; dimpotrivă, ea s-a comportat cu o „aleasă devoțiune” (*mannerly devotion*), deci sacral, deoarece pelerinii, ca și sfinții, au mîini, iar cînd pelerinul ajunge în fața sfîntului, mîinile lui le ating pe cele ale sfîntului (*For saints Jiave liands that pilgrims' hands do touch* — „... chiar le ating”) și, adaugă Julietta, *palm to palm is holy palmers'kiss* — „palmă-către-palmă este sărutul sfinților pelerini”.

Să observăm, în treacăt, subtilitatea lingvistică pe care Shakespeare o pune aici în joc: în versul citat, pentru „pelerin” nu mai apare *pilgrim*, ci *palmer*, care intră în ecuație fonetică, dar și de conținut, cu *palm*. *Palm*, care vine din latinescul *palma*, înseamnă, tot ca și în latină, „palmă” și, deopotrivă, „palmier”. *Palmer*, „cel ce poartă creangă de palmier”, a devenit (prin sinecdochă) „pelerin”, pesemne de la locul evanghelic (*Evanghelia*

Procedînd astfel, sacralizînd mîna lui Romeo, Julietta evită sărutul propriu-zis, lăsînd să se înțeleagă că sărutul s-a consumat deja, în maniera sacră a lui *palm to palm* a „sfinților pelerini” ajunși în contact cu mîinile sfinților. Tu, pelerinul Romeo, mi-ai atins mie, Juliettei, pe care o consideri sfîntă, mîna cu mîna ta. „Sfîntă” și „pelerin” — amîndoi sîntem în spațiul sacrului. Sărutul nostru s-a consumat ca „mîna-către-mîna”. Nu mai e nevoie, deci, de intervenția buzelor. Nu a existat profanare, nu a existat păcat, deci buzele nu mai sînt chemate să șteargă, „să netezească” (*to smooth*) nimic.

Sărutul și rugăciunea

Romeo contraatacă: cum se face, totuși, că atît sfinții, cît și pelerinii au buze? — Ca să se roage, răspunde prompt Julietta.

În acest moment Romeo sesizează că mîinile și buzele se întîlnesc în funcția rugăciunii. Te rogi cu

dupăloan, XII, 13), unde se spune cum Isus, intrînd în Ierusalim călare pe măgar, a fost întîmpinat de oameni cu crengi de palmier. („Văzîndu-l lumea pe Isus că intră în Ierusalim, a luat crengi de palmier și a ieșit să-l întîmpine strigînd: Binecuvîntat să fii, rege al Ierusalimului care vine în numele Domnului.”) De aceea duminica dinaintea Săptămîinii mari, care la noi poartă numele de „duminica Floriilor”, e numită în engleză *Palmsunday*. Însă în același timp, în versul shakespearian, *palmer* păstrează și rezonanța sintagmei învecinate *palm to palm*, *palmer* trimițînd cu gîndul la elementul înzestrat cu palmă, deci la „mîna” („palmă-către-palmă este sărutul mîinilor sfînte”). — Această notă nu face decît să reproducă observațiile *ad locum* formulate într-o discuție pe text de către Mihaela Irimia, profesor la catedra de limba și literatura engleză a Universității din București. Îi mulțumesc pentru toate sugestiile sale și, deopotrivă, pentru îndemnul de a duce pînă la capăt această hermeneutică hazardată.

buzele, te rogi cu mâinile apropiate. Dar dacă mâinile și buzele intră în economia rugăciunii și, în același timp, sărutul sfânt (*palm to palm*) vine din întâlnirea mâinilor diferite, atunci se poate glisa de la o componentă a rugăciunii la alta: de la mână la buze și, simultan, de la rugăciune la sărut: *Ol then dear saint, lei lips do what hands do* („O, atunci, scumpă sfântă, lasă buzele să facă ceea ce mâinile fac”) Romeo îi cere Julietei să lase buzele lor să se atingă așa cum își ating sfinții și pelerinii mâinile. Buzele rămân astfel în spațiul rugăciunii (căci pelerinii și sfinții au buze pentru a se ruga, *dixit* Julieta), dar întâlnindu-se pe modelul mâinilor, ele glisează totodată în spațiul sărutului. Rugăciunea devine sărut și sărutul rugăciune.

Julieta ridică un ultim obstacol în calea sărutului ce stă să vină: rugându-se, sfinții rămân nemișcați (*saints do noi move*) și nu se mișcă tocmai „de dragul rugăciunilor” (*for prayers" sake*), argumentează ea.

Nimic mai simplu, răspunde atunci Romeo. Fiind sfântă — și rugându-te —, vei rămîne nemișcată. Și nu te vei mișca atîta vreme cît eu, Romeo, voi culege rodul rugăciunilor (*while my prayeri effect I take*) de pe buzele tale. Muiate în sacralitatea rugăciunii, buzele Julietei, atinse, vor curăța păcatul buzelor lui Romeo. Ele vor deveni, la rîndul lor, sfinte. (*Thus from my lips, by thine, my sin is purged*). Romeo o sărută pe Julieta după ce mai întîi o „iconizează”. Ceea ce atinge el cu buzele este o *donna angelicata*, o Julieta hieratizată de însuși ritualul îndrăgostirii.

Ce este acum sărutul? Întîlnirea a două salive? Sau capătul unui pelerinaj către ființa iubită? Rolul acestei baroce strategii lingvistice, populată de metafore enorme, în care părțile trupului devin cînd temple, cînd pelerini și în care distanța ce desparte

păcatul de mîntuire este parcursă vertiginos, este unul singur: să scoată sărutul din metafizica profan-cioraniană a „întîlnirii salivelor”. Cînd buzele sînt sacralizate, sărutul devine un moment în economia rugăciunii, miez al ei și culegere a roadelor ei. Ca pelerin, Romeo dobîndește o libertate erotică pe care nu o avea ca simplu Montague și, nu întîmplător, el se așază de la bun început pe acest drum pe care Julieta îl va împinge mai departe. Fiziologia nu poate interpreta sărutul. Sărutul *ca sărut* pune desigur în joc o stilistică a întîlnirii, dar una care ține nu de glande, ci de *unio mystica*.

Trauma cioraniană. Sărutul subversiv

Ne amintim că, în *Lacrimi și sfinți*, Cioran, precoce dezabuzat și provocator, se gîndește la deliciul pervers pe care i l-ar provoca sărutarea unei sfinte. Romeo, la rîndul lui, o sărută pe Julieta numind-o *dear saint*, „scumpă sfântă”. Numai că Cioran, propunîndu-și să sărute o sfântă, o coboară în planul salivei, iar sărutul acesta provocator și răzvrătit merge deliberat în direcția unei vexațiuni. Expresie a unui orgoliu *ontologic* rănit — drama celui care nu-și poate suporta condiția de *creat* —, gestul lui Cioran vizează o terfelire a ierarhiilor care se consumă ca proiecție de maculare a sacrului. Cioran vrea să anuleze ruptura de planuri, insuportabila distanță dintre el și divin, prin coruperea sacrului, prin atragerea lui în lumea lui impură. Comportamentul acesta este al unui resentimentar care se plasează față de Dumnezeu în raportul „luptei de clasă”. El știe că sărutul lui este al unui plebeu și că atingînd o sfântă el o trage fatal în jos, în spațiul concupiscentei și al „ochiului păgîn”. Sărutul acesta, profan și maculator, are o singură funcție: să răzbune condiția mu-

ritorului ca muritor. Contaminarea se face aici în sens invers decât la Romeo, la care păcatul atingerii buzelor Julietei era anulat de către atingerea însăși a unor buze sfinte. În schimb, buzele muritorului Cioran, care trec peste buzele sfinte, speră să lase, *ele*, în urma lor un fragment de precaritate, o frîn-tură, o adiere măcar din boala la care am fost condamnați, din maladia morții. Ne fiind îndrăgostit, Cioran nu poate ajunge în vecinătatea unei sfinte decât prin fraudă, iar sărutul nu devine, în aceste condiții, vehiculul unei *ascensio* la capătul căreia pîn-dește extazul; dimpotrivă, sărutul este subversiv și funcția lui este de a pune în criză, prin accident și intruziune, planul unei ordini care, de vreme ce nu poate fi a mea, trebuie spurcată.

Cioran scrie textul acesta blasfemiator (care l-a indignat, printre alții, pe Țuțea) în 1936. (Țuțea continua să-și amintească cu indignare de propoziția din *Lacrimi și sfinți* într-un interviu din 1990: „Auzi, să sărute o sfântă! Cum, domnule, să sărute o sfântă? Păi asta e blasfemie curată!” — De fapt, textul incriminat sună astfel: „Pentru un sărut vinovat de sfântă, aș accepta ciuma ca un leagăn.”) E perioada în care — va spune mai târziu — nu frecventa decât „bibliotecile și bordelurile”, iar în *Tratatul de descompunere*, cu gândul la acei ani, afirmă că filozoful are să învețe scepticismul de la „academia ambulantă de luciditate” care e prostituția. („Filozoful... ar trebui să imite pyrrhonismul de trotuar de care dă dovadă creatura cea mai puțin dogmatică: prostituata.”)

O donna angelicata a timpului nostru

Dar în 1942 Cioran o cunoaște la Paris pe Simone Boue și se îndrăgostește. „Gloria între patru pereți

întrece slava împărățiilor”, îi scrie el lui Noica pe o carte poștală. Sărutul părăsește acum ideologia insurecției ontologice, care făcuse din el o armă împotriva divinului, și pătrunde în economia extazului, îndrăgostit, Cioran se va supune regulii după care funcționează erosul shakespearian: cel ce iubește își plasează obiectul iubirii atât de sus, încât ajungerea la el îl obligă să intre în condiția de pelerin și să părăsească lumea de aici. Gloria iubirii nu se înalță pe materia lumii acesteia și tocmai de aceea ea e mai presus decât slava împărățiilor pămîntești.

La sfârșitul anilor '50, sub chipul unui personaj misterios, căruia îi aflăm numele — ce aduce mai degrabă cu o siglă — într-un context lapidar din *Caiete* („12 ianuarie 1959. A murit Susana Socca.”), Cioran are din nou revelația faptului că pătrunderea pe teritoriul iubirii se însoțește cu părăsirea lumii de aici. Rezultatul acestei întâlneri-comoții este o pagină, o singură pagină, intitulată semnificativ *Elle n'était pas d'ici...*, pe care Cioran o include, douăzeci și șapte de ani mai târziu, la sfârșitul volumului *Exerciții de admirație*. Ea are frumusețea pe care numai *convertirea* o poate distila (tocmai pentru că din ea face parte și amintirea otrăvii eliminate), frumusețea unei pagini scrise de un demon care reintegrează, *prin îndrăgostire*, ordinea pierdută dintr-un exces de insolentă.

N-am întâlnit-o decât de două ori. E puțin. Dar extraordinarul nu se măsoară cu măsurile timpului. M-a cucerit din prima clipă cu aerul ei absent și înstrăinat, cu șoaptele ei (căci nu vorbea), cu gesturile șovăielnice, cu privirile ce lunecau peste fînțe și lucruri, cu prezența ei de spectru adorabil. [...] Nimeni nu va ști niciodată cum de izbutea să respire, ce rătăcire o făcea să cedeze magiei suflului, și nici ce căuta printre noi. Sigur este că nu era

de aici și că nu ne împărtășea decăderea decât din politețe ori din cine știe ce curiozitate morbidă. [...]

Din prima clipă când am văzut-o m-am îndrăgostit de timiditatea ei, o timiditate unică, de neuitat, care-i dădea înfățișarea unei vestale istovite în slujba unui zeu clandestin sau a unei mistice răvășite de dorul ori excesul de extaz, neînstare să se mai reîntoarcă vreodată printre evidenței

Copleșită de bunuri, răsfățată după cântarul lumii acesteia, părea totuși desprinsă de toate, în pragul unei cerșetorii ideale, sortită să-și murmure sărăcia în miezul imperceptibilului. De altfel, ce-arfi putut să posede și să rostească, de vreme ce tăcerea îi ținea loc de suflet, iar perplexitatea — de univers? Nu aducea ea aminte de-acele fapte iscate din lumina lunii, despre care vorbește Rozanov? [...]

Cel ce știe să descifreze chipul omenesc citea cu ușurință pe al ei că nu e osîndită să dureze, că va fi cruțată de coșmarul anilor. În viață fiind, părea atât de puțin complice vieții, că n-o puteai privi fără să te gîndești că n-ai s-o revezi niciodată. Un adio nespus era însemnul și legea firii sale, gloria ursitei sale, pecetea trecerii ei pe pămînt; de-aceea îl purta ca pe un nimb, nu din ostentație, ci din solidaritate cu nevăzutul.

Aceste rînduri nu mai au nimic în comun cu personajul care, în *Tratat*, deconstruise totul, de la „ca”-ul sărutului la cel al divinului. Treizeci de ani mai târziu, în textul pe care îl scrie cu ocazia celei de a doua ediții germane a *Tratatului*, Cioran mărturisește că inflamația cărții sale avea ca unică sursă *nihilismul resentimentar*. „În furia disperată a acelor pagini își ating apogeul neînfrînarea și sminteala tinereții mele. Ceea ce m-a sedus întotdeauna la negare este puterea ce ți-o dă de a te pune în locul a toți și a toate, de a fi un soi de demiurg, de a *dispune* de lume

ca și cum ai fi colaborat la instaurarea ei, iar acum ai avea dreptul și chiar datoria să-i grăbești ruina. Distrugerea, consecință imediată a spiritului de negare, corespunde unui instinct profund, unui tip de invidie pe care orice ființă o încearcă în străfundul sinelui său față de ființa dinții, față de poziția și ideea pe care ea le reprezintă și simbolizează.”

La capătul acestei bătălii cu Dumnezeu, cu misticii și sfinții rămîne în picioare silueta necunoscutei din *Ea nu era de aici...*, acest crochiu de transcendență, această *donna angelicata* cioraniană.

Moartea lui Cioran

I

Cînd citești cărțile lui Cioran și cînd vezi de cîte ori este prezent în paginile sale cuvîntul „moarte”, îți apare în minte această întrebare: cum poate arăta sfîrșitul unui om care toată viața lui a vorbit despre sfîrșit?

Astfel pusă, întrebarea este stranie, dacă nu nelalocul ei. Ea presupune că între exercițiul gîndirii despre moarte și moartea însăși s-ar naște o legătură, că moartea cuiva se poate contamina de felul în care el a vorbit neconținut despre ea. Sîntem înclinați să credem că cineva care la 22 de ani se considera „specialist în problema morții” și care ajunsese să se gîn-dească la moarte „pînă și cînd mînca” nu putea muri ca ceilalți. În fond, la capătul meditației neîntrerupte despre moarte, nu poți ajunge în fața morții cu mîi-nile goale. Excesul acesta de luciditate nu îți dă dreptul de a trăi moartea ca un prinț? De a o alege? Atît de tare e împlîntată tema morții în scrisul lui Cioran, încît atunci cînd vrem să aflăm cum a sfîrșit Cioran, s-ar părea că nu punem o simplă întrebare biografică, ci mai degrabă că vrem să aflăm cum s-a încheiat opera lui. Cel care își arogase monopolul lucidității trebuia pesemne să sfîrșească pe măsura acestei lucidități în surplus. Sau a orgoliului ei. Faptul de a stărui o viață în preajma celei mai insolubile dintre



Cu Gabriel Liiceanu în mansarda din rue de l'Odéon,
Paris, iunie 1990



În pauza interviului filmat din care s-a născut
Apocalipsa după Cioran

probleme — moartea — nu putea, desigur, să scoată corpul de sub regula corpului, dar nu putea el oare să-i regizeze destrămarea? Nu-și câștigase Cioran dreptul la o moarte *doar a lui*, la o moarte fără pereche?

Dar dacă-i așa, atunci, din nou, *cian* se cuvenea el să moară? Cazul lui Cioran atins de Alzheimer nu este cazul oricărui dintre noi pe care viața, în imprezibilul ei, îl împinge în teritoriul uneia sau alteia dintre maladii. Nu se pune îndeobște problema, cu nici unul dintre noi, dacă ne *merităm* sau nu boala. Când ne atinge, o boală poate avea justificări genetice sau poate fi produsul hazardului, dar de aparținut ea nu ne aparține *în propriu*. Ea nu este rodul felului în care am gândit despre viață și moarte. Și nici al felului în care am decis să trăim. Cel mai adesea nu căutăm *tîlcul* unei boli, nu-i căutăm întemeierea — etică sau metafizică — în chiar viața noastră. Ea pare că „dă

peste noi". Altfel spus, viața mea nu-și scoate boala la mal cu firescul raționalității care se desprinde din felul în care am trecut prin viață.

La Cioran, în schimb, boala finală pare să facă parte din destinul său. Nu că ea ar fi fost pre-scrisă, ci mai degrabă „chemată” și provocată, păstrându-și totodată imprevizibilul ei. Ea este punctul înspre care eroul avansează implacabil, în pofida tuturor aparențelor și a faptului că se crede propriul său stăpîn, aducînd la lumina zilei concluzia care rezultă din dialogul lui cu zeul prin intermediul oracolului. Pe scurt, ea poartă în sine toată încărcătura dez-nodămîntului tragic: are în ea cruzime, ironie și acel amestec de firesc cu neașteptat care dă marca incon-fundabilă a pedepsei divine.

Cioran era un ipohondru. Toată viața și-a pîndit, sistematic, bolile. Mai mult, ca toți ipohondrii, sus-pectîndu-se, îngrijindu-se și citind despre boli, de-

venise competent și avea voluptatea de a împărtăși sfaturi medicale în dreapta și în stînga. Scrisorile către fratele lui sînt pline de pedanterii medicale: de la cum să faci un ceai de plante ca să aibă efect, și mai ales cum să-1 bei (cu o mîină ridicată în sus!), și pînă la prescripții sofisticate și nume exotice de medicamente. El însuși se duce, după cum rezultă din corespondență și din *Caiete*, mai tot timpul la medic. Sala de așteptare, scaldată în indecența bolnavilor care se mărturisesc povestindu-și bolile, îl îngrozește, îl face să plece și îi smulge reflecții care intră sub formă de aforisme amare în cărțile sale. Fapt care nu-l împiedică, bîntuit de spaima tuturor bolilor, să revină pentru a povesti din nou ce a simțit și ce a văzut. În tinerețe visează să aibă sifilis, element obligatoriu în recuzita oricărui geniu, pentru ca apoi, la Paris, să-și pîndească nopți întregi mișcările interioare ale trupului, să suprimе sarea, să mănînce ani la rînd *legumes vapeur*. Acest balans permanent între psihologia marilor damnați romantici și precauția mic-burgeză îngrijorată de un strănut îi dă aerul simpatic de copil mare care trebuie iubit și îngrijit. Ceea ce se și întîmplă, de altfel. Ani la rînd, Simone Boue pleacă în fiecare zi din mansarda din rue de l'Odeon la ora 7 dimineața; la 8 trebuie să fie la școala din Versailles unde predă engleza. La 12, revine în locuința pariziană, pentru a-i pregăti lui Cioran legumele fierte în aburi. La ora 2 trebuie să fie din nou la școală... Iar Cioran, care nu a dormit noaptea din cauza furnicăturilor insuportabile din picioare, se trezește către prînz, mănîncă și apoi se întîmplă să scrie. Despre ce? Despre facerea lumii ca primul act de sabotaj. Despre regretul că Nimicul a trebuit să se transforme în ceva. Apoi despre urîțenia omului. Despre insomnie, despre absurd, despre boală și moarte. Apoi de-



Scoarță ardelenescă pentru insomniile pariziene
(Foto Irmeli Jung)

spre Dumnezeu care e răspunzător de toate acestea. Apoi despre paradisul copilăriei, despre inocență, despre fericirea de a fi cioban la Rășinari și despre nenorocirea de a fi scriitor la Paris. Despre regretul de a nu putea traversa regnurile în sens invers, pentru a reintegra fericirea animalului, a plantei și a pietrei. Despre conștiință ca rană crestată în trupul universului — „Conștiința e mai mult decît așchia, ea este *pumnalul* din carne...”

Și totuși, rana aceasta, mai adîncă la el decît la orice contemporan al lui, nu este oare tocmai insigna lui și temeii al disprețului pentru orbirea semenilor, incapabili să vadă prăpastia deasupra căreia atîrnăm? Luciditatea, suprema sursă a suferinței, este totodată teritoriul dintotdeauna al fanfaronadei sceptice. Cioran suferă că este lucid, că nu e insectă, plantă sau piatră, dar totodată e mîndru că e cel mai

lucid ins din univers. Iar gândul acesta despre sine, care apare din prima lui carte, îl însoțește toată viața. Luciditatea e blazonul lui de noblețe, terenul sigur de pe care poate fi azvîrlit lumii întregi *defi-u* lui. Dar nu a fost această ambiguitate — acest mod de a privi conștiința simultan ca semn de elecție și blestem — provocarea pe care Cioran, făcîndu-ne-o, o face totodată prin rîcoșeu unei instanțe care nouă ne scapă? Dacă Cineva i-a urmărit discursul și s-a hotărît să-i răspundă în felul limpede-întortocheat în care se răspunde la acel nivel? Dacă Cineva, jucîndu-se, i-a hărăzit un sfîrșit pe măsura gândului lui, unul care să fie totodată mîntuire și pedeapsă? Și cum ar fi arătat acest sfîrșit, deopotrivă ironic, crud și pedepsitor, care nu e lesne de imaginat de către mințile noastre? Pesemne că, rostit de un oracol, el ar fi sunat astfel: „Ai să suferi de ceea ce ți-ai dorit mai mult și ai să regreți lucrul din cauza căruia ai suferit cel mai tare!” În traducere liberă: „Ai să suferi de in-conștiința insectei, a plantei și a pietrei și ai să-ți regreți conștiința.”

II

Dacă e să ne gândim la rugămintea adresată Simonei Boue într-una din zilele ultimului an al vieții sale (aproape nu mai vorbea) — *supprime-moi!* —, rezultă că a suferit enorm. În maladia Alzheimer uita lucrurile în ordinea inversă a deprinderii lor. În final, uita actele fundamentale ale vieții: vorbitul, mersul, mîncatul. Te zidești oarecum în existență, te reintegrezi, dispari — și totuși ești. Acest posibil mers înapoi prin regnurile existenței, această traversare inversă, Cioran o dorise, o teoretizase, dar nu o prevăzuse ca pe o pățanie reală a vieții lui. Nu calculase cu fap-

tul că va pierde tocmai *temeiul* orgoliului lui, care era luciditatea. Nu mizase, în privința sfîrșitului lui, pe *uitarea totală*.

Boala începuse la scurtă vreme după ce, în 1990, terminasem convorbirea filmată cu el. Aflîndu-se la Gallimard, uită drumul spre casă. Doi ani mai tîrziu este internat la spitalul Broca din Paris, pierzînd darul care nu ne este dat decît nouă, oamenilor, și grație căruia el supraviețuise: *cuvintele*.

Într-o zi, pe vremea cînd încă nu pierduse mersul, ba chiar alerga pe culoarele spitalului, poposind pe neașteptate într-unui sau altul din saloanele cu ușile deschise în care se auzea mergînd un televizor — se instala în pat și începea să privească atent, spre stupoarea sau panica ocupantei patului (pacienții erau cu precădere femei) —, Cioran a dispărut. Infirmierele l-au căutat vreme de ore, descoperindu-l în cele din urmă în dulapul din camera lui. Le-a mărturisit că e sfîrșit de oboseală pentru că se plimbase ore întregi, printr-o noapte desăvîrșită, într-un oraș necunoscut.

L-am văzut ultima oară, la spital (eram cu Marie-France Ionesco), în vara lui 1994. Între timp uitase mersul și se afla într-un scaun cu rotile. Cînd am deschis ușa camerei sale, m-a izbit expresia lui: un chip golit, cu liniile feței deplasate, un Cioran stricat. Văzîndu-mă — nu știu dacă m-a recunoscut (în final nu-i recunoștea decît pe Simone Boue și pe frațele său, Aurel) —, s-a adunat oarecum din el, trăsăturile chipului s-au recompus treptat și s-au așezat în imaginea unei blîndeți politicoase. Îi adusesem ultima ediție a primei lui cărți în română: *Pe culmile disperării*. A luat-o prevenitor și a început să întoar-

că filele cu o concentrare extremă, aducându-le foarte aproape de ochi. Ținea însă cartea pe dos. După o vreme, m-a întrebat în franceză, alegându-și vorbele cu teribilă greutate: Cine a scris asta? — E cartea dumneavoastră de debut, i-am răspuns. Ați scris-o la 22 de ani. Și atunci, cu o neașteptată izbucnire — ca și cum *spiritul* lui s-ar fi ridicat brusc în picioare sau ca și cum în acest dezastru un lucru de preț ar fi rămas intact (codul umorului nu-l părăsise!) —, m-a întrebat, vorbind însă la fel de greu: Și înainte de asta ce făceam? După care a râs.

Tocmai primise în ziua aceea, de la Ion Iliescu, președinte, pe atunci, al României, o scrisoare pe care Simone Boue o adusese la spital. Mi-au dat să o citesc și am parcurs cu glas tare rîndurile acelea protocolare care exprimau compasiune și „urări de sănătate”, fiind incapabil să-mi reprim stupoarea pe care mi-o stîrnea gîndul că omul care-i chemase pe mineri să măcelărească intelectualii Bucureștiului îi scria acum lui Cioran. Am terminat de citit și am întrebat: „Și ce-o să-i răspundeți?” Atunci, din gura Simonei Boue au ieșit cuvintele pe care pretindea că le învățase primele în limba română, pe vremea cînd, la începuturile relației lor, îl asculta pe Cioran vorbind în Jardin du Luxembourg cu prieteni români și pe care, în plus, se lăuda că le pronunță cu accent ardelenesc: „Pupa-ma in courr!” Rostite fără conștiința deplină a semnificației lor, în același timp șagalnic, cu fermitate și promptitudine, de către o pariziancă respectabilă și care altminteri nu știa o boabă românește, vorbele acestea căpătau un prestigiu neașteptat și provocau totodată, prin neașteptatul lor, un efect comic extraordinar. Am izbucnit toți trei în hohote de rîs. Cioran s-a oprit primul, s-a



Simone Boué, „mon amie”...

recules și, cu o mimică spășită, apăsînd pe fiecare cuvînt, a spus: „*Non, non. Cest pas beau. U faut trouver quelque chose de plus nuance.*” După care și-a reluat rîsul, plimbîndu-și privirea de la unul la altul, ca și cum ar fi vrut să fie sigur că toți cei de față fuseseră la înălțimea umorului său.

De atunci nu l-am mai văzut. L-am păstrat în memorie cu acest rîs care-i lumina fața, un rîs care *dădea tonul* și care te îndemna să te contaminezi de bucuria lui, oarecum pe propria lui răspundere, calitatea produsului fiind garantată, de vreme ce purta marca



În 1942, Cioran se îndrăgostește de Simone Boué...
Cincizeci de ani mai târziu

Cioran. În momentele acelea era sigur fericit pentru că, rîzînd, redescoperea copilăria ca pe o garanție a paradisiului și ca depășire, *a rebours*, a căderii noastre. De aceea ultima bucurie pe care a avut-o a fost legată de prezența fratelui său în spatele scaunului cu roțile prin curtea spitalului Broca. Asculta, cu fața iluminată, poveștile pe care le trăiseră împreună pe „ulița copilăriei” din Rășinari, în urmă cu 75 de ani. Vreme de doi ani, Simone a venit la spital zi de zi. La un moment dat, spunîndu-i că urmează să treacă pe la „Ionești”, 1-a întrebat într-o doară pe Cioran dacă are să-i transmită ceva lui Eugene. „Dis-lui — a răspuns Cioran — *qu'il nous a rendu la vie supportable.*” Răspunsul acesta se rabate asupra lui Cioran și ia forma unei întrebări: El, Cioran, ne-a făcut viața suportabilă? Sau, dimpotrivă, a făcut-o de nesuportat?

Cioran a murit în 1995, pe 20 iunie către ora 9 dimineața. Simone stătuse cu el toată noaptea și plecase acasă în zori cu gîndul să revină la spital după un duș și după o cafea băută în grabă. Se temea să nu moară în absența ei. Mi-a povestit cum cu o zi înainte îl privise minute în șir în ochi („erau cei mai frumoși ochi pe care îi văzusem vreodată”) și cum el îi răspunsese, executînd împreună ritualul unui adio prelungit. — Era frumos Cioran?, am întrebat-o. — O, cînd l-am văzut prima oară, în iarna lui 1942...
Il etait beau comme un Russe.

Simone a revenit la spital către ora 10 și a aflat că între timp Cioran murise. A fost înmormîntat, două zile mai tîrziu, în cimitirul Montparnasse.

Simone a mai trăit doi ani, exact atît cît i-a trebuit ca să descifreze și să bată la mașină cele 900 de pagini ale *Caietelor*. Le-a predat editurii Gallimard în vara lui 1997 și s-a dus apoi, ca în fiecare an, în vacanță, la casa părintească din Vendee. Pe 11 septembrie a venit ca și în celelalte zile la plajă, cu bicicleta. S-a dus să înoate și nu a mai ieșit. Marea i-a scos trupul la mal, ca de obicei în astfel de cazuri, la o oarecare distanță de locul în care intrase.

După moartea Simonei, mansarda din rue de l'Odeon, alcătuită din trei cămăruțe („camera” lui Cioran, urmînd panta acoperișului, avea tavanul povîrnit, iar fereastra dădea direct către cer) și care fusese ocupată de Cioran și de „prietena lui” (așa o prezenta întotdeauna pe Simone: „*mon amie*”) vreme de peste 30 de ani, a fost reînchiriată.

Cînd am revenit la Paris în noiembrie și am trecut prin dreptul casei cu numărul 21, am avut senzația nu că Cioran dispăruse, ci că amprenta lui pe cerul Cartierului Latin fusese suprimată. Pentru că era vorba de o mansardă, lucrul acesta se petrecuse



*„Întotdeauna am locuit sub acoperiș. Sînt omul de la ultimul etaj,
omul de sub streșină.” (Foto Irmeli Jung)*

neîndoielnic de undeva de sus și de deasupra, prin intervenția cuiva care putea păși peste acoperișurile Parisului. Două mâini apucaseră acoperișul, îl ridicaseră așa cum ridici acoperișul unei case de păpuși, și schimbaseră decorul. Nu mai erau acolo nici fotoliul de răchită din „living” în care ședea cînd primea musafiri, nici patul lui nespus de mic, ca un pat de copil, acoperit cu o scoarță ardelenescă, nici masa lui de scris, înghesuită sub tavanul teșit. „Mansarda lui Cioran” dispăruse. Urmele trecerii lui prin Paris fuseseră șterse pentru totdeauna. Cineva suflase nu peste viața lui, ci peste decorul ei, peste locul în care își construise cu minuție extremă, în mii și mii de nopți, calvarul lui.

Provocarea lui Noica

Se împlinesc astăzi 90 de ani de la nașterea lui Noica și, în curînd, pe 4 decembrie, 12 ani de la moartea sa. Ne-am strîns aici pentru a-1 *comemora*, pentru a ne aduce, împreună, aminte de el. Parte din noi l-am cunoscut: i-am fost prieteni, discipoli sau admiratori. Alții dintre cei care sînt aici pentru a-1 omagia, care îi știu opera și au scris despre el, nu au apucat să-l cunoască; ei aveau 15 sau chiar 12 ani cînd Noica a murit.

Sîntem astfel laolaltă două generații care se confruntă nemijlocit cu moștenirea lui Noica: una care descinde din contemporaneitatea cu el, cealaltă care este prima eliberată de ea. Despre această moștenire aș vrea să vă vorbesc în cele ce urmează.

Noica a apărut în viața publică din România ca o *provocare*. De la bun început, din anii '30, și-a sfidat contemporanii, acuzîndu-i de analfabetism în problema gospodăririi vieții interioare. Avem în noi un principiu al ordinii și ordonării — *spiritul* —, dar nu știm sau nu vrem să-l folosim. Omenirea ar putea fi reformată dacă schimbarea ar începe de la *elementul* edificiului, de la calitatea cărămizii, așadar de la *edificarea individului*. Sîntem încă sub-oameni, deși, dacă am deprinde „dialectica infinită a spiritului”

care ne locuiește, am putea fi semizei. Cert este că viața nu poate fi trăită la întâmplare: bogăția ei destrămătoare trebuie simplificată cu ajutorul unei idei. Ideea ordonatoare e arma de atac și de apărare a spiritului ridicată în fața vieții care are tendința să ne îngroape în excesele ei.

Făcînd din spirit o ripostă la felul în care sîntem busculați de viață, Noica visa, în prima lui carte, *Mathesis*, să amelioreze omenirea așa cum se ameliorează rasele de cîini sau de cai. „Semizeul” era individul care știuse să-și activeze potențialul spiritual și să-l folosească în beneficiul lui.

Să reținem că gîndirea lui Noica nu urmărea să ajungă la „idee” sau la „sistem” dintr-o năzuință de cunoaștere. Toată această abordare voluntaristă înălțată pe un constructivism mental era subordonată unui ideal de înțelepciune. Ea era răspunsul la întrebarea înfrigurată „ce pot să fac atunci cînd totul în jurul meu mă destramă?” Noica pășește în viață ca un personaj vulnerabil, oarecum înfricoșat și bolnav de însăși condiția vieții. El recurge la filozofie ca la o terapie, iar sistemul și ideea sînt forme de leac, și nicidecum expresii ale unui apetit pur cognitiv. Demersul lui e de tip mistic, nu metafizic: el visează mîntuirea prin „pătrunderea spiritului în carne”. Iar această pătrundere este rezultatul unui efort mereu reluat. Viața nu se lasă îmbrățișată pentru totdeauna de o idee. Nu există *instalare în spirit*, așa cum nu există instalare în sfințenie. Filozofia este o rugăciune pe care o murmuri toată viața.

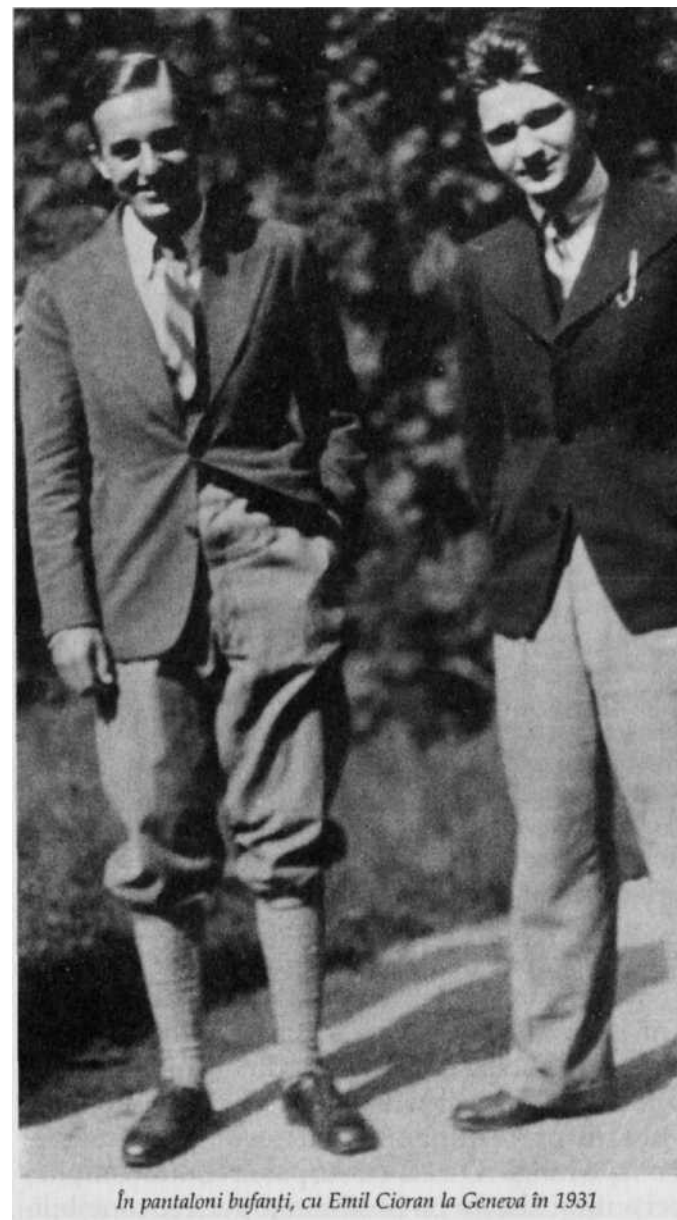
Știm cu toții cum au evoluat aceste idei și la ce au dus ele în anii '60-'70. Intr-o epocă de restriște a istoriei, ele au dobîndit o dimensiune pragmatică și au putut fi *aplicate* asemeni regulilor într-o confrerie. Au devenit, la propriu, *salvatoare*. „Culturalismul”



este ideea profană a mîntuirii prin cărțile citite și scrise. Există o voluptate a culturii care, descoperită, te face să te împlinești ca om. Important este ca cineva să te *învețe* voluptatea aceasta. Intr-o lume fără tentații și fără alternative, Noica a avut prile-

jul să deschidă o școală de voluptate culturală și să devină maestru în predarea ei. Deviza acestei școli a fost fără doar și poate următoarea: „Orice infern devine suportabil dacă paradisul culturii este cu puțință.” Și pentru că suprimarea infernului nu depindea de noi, în vreme ce obținerea paradisiului era o chestiune de antrenament și voință personală, centrul vieții — și fericirea o dată cu el — se muta în spirit și în cultivarea lui. Iar spiritul, bineînțeles, nu putea fi cultivat decât prin cultură, adică prin cărți și prin munca sistematică în spațiul lor. Pe scurt, creația culturală era redusă la scris, iar scrisul la filozofie, de vreme ce, hegelian, ideea se obținea tautologic prin travaliul asupra ideii. Nu exista decât această cale pentru salvarea din istorie și pentru mântuirea personală. Restul era „băcănie”, neîmplinire, cădere în lotul esenței umane ratate. Tema „uitării bune” prin întâlnirea în baia comună a spiritului se împlinea acum.

Haina croită de Noica în vremuri normale, oarecum dintr-un soi de înțelepciune stoică menită să-i rezolve ecuația vieții *sale*, se dovedea a fi acum, într-un dezastru al istoriei, nespus de funcțională pentru viețile multora. Imbrăcînd această haină, cîțiva dintre noi am cunoscut fericirea și, în măsura în care aveam senzația că evadaserăm din sistemul controlului total, am fost deopotrivă liberi. Căpătaserăm o investiție, un rost în viață, o misiune: aveam de trecut moștenirea celor din interbelic pe celălalt mal al istoriei. Noica era reprezentantul lor și garanția legăturii noastre cu ei. Fuseserăm pregătiți pentru o cursă lungă. „Nu poți pierde meciul decât într-un singur fel, ne-a spus Noica la un moment dat: *nemaijucîndu-l.*” Ni s-a părut vorba aceasta, atunci, lipsită de sens: nimic și nimeni niciodată nu avea cum să ne împie-



În pantaloni bufanți, cu Emil Cioran la Geneva în 1931

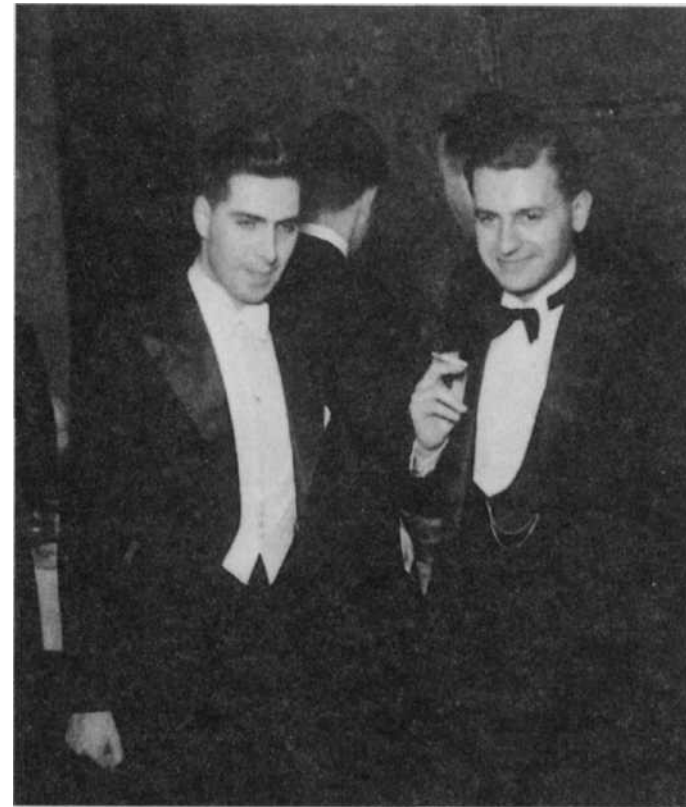


Pe o stradă în Bucureștiul interbelic,
cu Liselle Capeleanu, „sora mea spirituală“

dice să jucăm pînă la capăt jocul performanței culturale. Nu era aceasta *unica* împlinire a unei vieți, sensul lui „a fi“ în ordine umană?

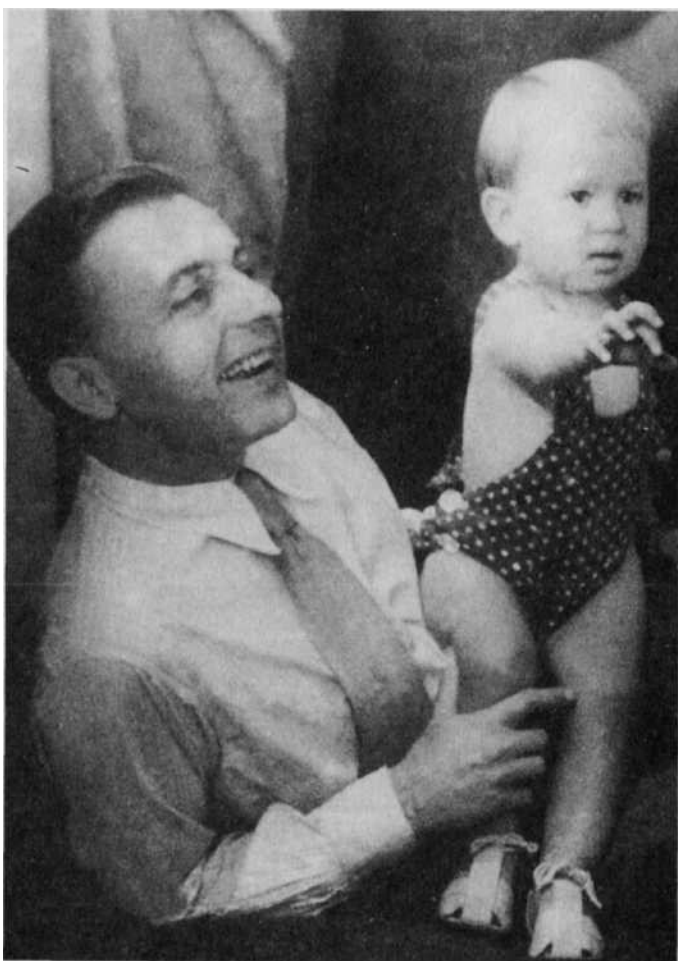
Și dintr-o dată, fără ca nimeni să creadă în ea, să creadă că ea ar fi cu puțință, a venit căderea comunismului. Noica murise de trei ani.

Urmarea acestei comoții istorice a fost *dislocarea proiectului cultural*. În comunism, un intelectual nu avea de făcut decît trei lucruri: să se adapteze — și adaptarea putea merge de la înscrierea cuminte și fără perspective în perimetrul unei profesii pînă la oportunism și colaborarea activă; să devină disident, riscîndu-și libertatea și viața în indiferența generală; în sfîrșit, să evadeze din istorie urmînd proiectul culturalist al lui Noica, variantă aureolată în plus de mitul împlinirii și al misiunii comunitare cu bătaie lungă. O dată cu surparea comunismului, deci a unui sistem cu posibilități perfect contabili-



La un party bucureștean, cu Barbu Brezianu

zate, evantaiul opțiunilor a crescut enorm și, implicit, s-a lărgit și s-a modificat semantica „împlinirii vieții“. Istoria care se închisese înainte deasupra vieților noastre și care redusese „împlinirea“ la codul culturalist al lui Noica se deschidea acum și ne chema către alt tip de isprăvi. Ca în bazarul lui Mefisto, puteai deveni ziarist, om de afaceri, ambasador, ministru, parlamentar sau președinte de stat. Te puteai împlini în nespus de multe feluri: deschizîndu-ți un



În 1942, cu fiul său Răzvan, cel ce avea să devină părintele Rafail

cabinet — ca medic sau avocat —, întemeind o firmă, deschizând un restaurant, făcând o casă de modă. Civilizația, în fond, nu este decât suma unor astfel de împliniri care trec prin brânză, vin și parfum. Așa cum pe umerii intelectualilor de la începutul secolului

stătuse povara împlinirii României Mari — noi, intelectualii anilor '20, spusese Eliade, fuseserăm eliberați de această sarcină și deveniserăm liberi să ne împlinim cultural —, tot astfel pe umerii noștri stătea sarcina readucerii României la normalitate și în Occident. Puteam rata acest *rendez-vous* al Istoriei? Puteam refuza să intervenim, cu vorba și cu fapta noastră, în cursul lucrurilor încercând să-1 mînăm în direcția bună? Puteam să continuăm să întoarcem spatele istoriei?

Ce a devenit în aceste condiții provocarea lui Noica? Răspunsul e simplu: pentru discipoli, ea s-a transformat într-o perpetuă mustrare: „Dragii mei, ce noroc aveți, spune la un moment dat Noica în *Jurnalul de la Păltiniș*. Andrei, dacă ar fi trăit înainte de război, cu înzestrările lui ar fi devenit parlamentar și ar fi fost pierdut pentru cultura mare.” Andrei Pleșu nu a devenit parlamentar, ci ministru de Externe și poate că numele lui va rămîne legat de negocierile pentru intrarea României în Uniunea Europeană, în ce mă privește, din făcător de cărți am devenit fabricant de cărți și agent cultural și, pe deasupra, cu o expresie care mă înfioară, „reprezentant al societății civile”. Pe scurt, și Pleșu și eu am pierdut meciul în unicul fel în care puteam să-1 pierdem: nemaijucîndu-1.

Ce este mai important, în aceste condiții: paguba făcută vieților noastre și, poate, unei culturi în care mai aveam ceva de spus, sau binele, altfel făcut, comunității căreia îi aparținem? Am schimbat oare condiția distantă și orgolioasă de „oameni de cultură” pe aceea de „valeți ai Istoriei” (așa îi numea Noica pe oamenii politici) și pe vacuitatea puterii? Am renunțat să facem singurul lucru pe care nu-1 putea face nimeni în locul nostru — scrisul *nostru*, pentru a face un lucru pe care altul l-ar fi putut face — oficiile

noastre ministeriale, instituționale etc? Ne-am sacrificat? Sau ne-am trădat și am cedat vanității?

Un singur lucru e sigur: am pierdut meciul în unicul fel în care puteam să-l pierdem: nu l-am mai jucat.

Și pentru că s-a întâmplat așa, noi continuăm să stăm astăzi sub provocarea și sub judecata lui Noica. „Care vă este opera, dragii mei?” Și: „Să nu mă dezamăgiți!”

Numai că provocarea lui Noica nu se reduce la saga pălănișană, deci la pariul cultural pe care Noica l-a angajat cu discipolii săi și, prin ei, cu intelectualitatea umanistă și, la limită, cu orice ființă omească. Această *altă* provocare începe să se contureze abia după moartea lui și poate că despre ea, mai mult decât despre ce am devenit noi între timp, se cuvine să discutăm acum. Despre ce este vorba?

În vreme ce în acești zece ani noi am fost azvârliți pe piața Istoriei cu ofertele ei și am părăsit codul culturalist al lui Noica, Noica însuși a intrat în liberă concurență culturală cu alți cărturari români — Vulcanescu, Eliade, Cioran, deci cu tot ce fusese interzis înainte —, pierzând locul de unicat, de excepție, de excelență supremă. Pus alături de alții la fel de mari, Noica a părăsit spațiul modei culturale și a pierdut statutul de vedetă. Cărțile lui se vînd astăzi cu greu în 2 000 de exemplare. Oferta de zei culturali a crescut enorm și noile generații au și altceva de ales decât să intre în cortegiul, pînă mai ieri unic, al zeului Noica.

Și totuși, în mod paradoxal, unicitatea lui apare de-abia acum și, o dată cu ea, și cea de a doua provocare a lui Noica.

Vorbeam la începutul acestor pagini despre generația care ne urmează și care a avut privilegiul de a



La începutul anilor '40 când lua naștere proiectul Școlii „în care nu se predă nimic”

nii-l fi cunoscut pe Noica. Spun „privilegiu” gîndindu-mă la Noica și la opera lui, și nu la cei care nu l-au cunoscut. Noi, care am avut prilejul de a-l cunoaște, am fost prea aproape de el și acest lucru s-a petrecut în detrimentul operei sale. Însăși apropierea de Noica părea că ne dispensează de contactul și dialogul cu opera, de vreme ce, nu-i așa?, noi aveam acces direct la spiritul gînditorului, cărțile lui apărîndu-ne

atunci ca simple mijlociri. Trăind, așa zicînd, în sosul gândirii lui, îl știam pe Noica fără să-l știm. În plus, ca antrenor cultural, Noica ne trimitea spre cărțile altora, și nu spre ale lui, spunîndu-mi, atunci dnd am venit glorios să-1 anunț că vreau să scriu o carte despre el, că e bine să încep cu autorii care l-au făcut cu putință, de la Platon și Aristotel și pînă la Kant și Hegel. „Nu aștept să se spună despre mine ceva care m-ar putea interesa, înainte de anul 2000.” Reușindu-ne din plin întîlnirea cu omul, noi am ratat-o de fapt pe cea cu opera. Iată de ce abia cei care *nu* l-au cunoscut sînt liberi pentru un prim contact pur cu gîndul///ozo/fc al lui Noica.

Iar miza acestui contact e mult mai mare decît apare la prima vedere. Miza este — să o spunem încă de pe acum — *șansa unui început de istorie a filozofiei românești*.

Pentru ca o istorie a filozofiei să apară este nevoie ca un număr de gînditori dintr-un loc și o epocă să se ia de mîină și să înceapă un dans în jurul acelorași idei. Noica ar fi spus „o horă”. Ceea ce vreau să spun este că într-o istorie a filozofiei fiecare dansator ține cont de mișcările celorlalți (chiar dacă dansul se întinde peste timp), și nu se mișcă după un ritm solitar, numai de el știut. În istoria culturii românești, noi nu am avut o astfel de horă, al cărei ton să-1 dea cineva la început pentru ca ceilalți să se prindă apoi în ritmul propus. Am avut gînditori, mai mult sau mai puțin originali — cei mai mulți au îngînat o melodie învățată de la francezi sau nemți (ei se numesc „epigoni”, ceea ce înseamnă „născuți din și după”, căzuți din mantaua cuiva) —, dar un dialog filozofic purtat între personalități distincte în ograda aceleiași gînd nu am avut. Un astfel de dialog au avut grecii, de la presocratici la Aristotel, în jurul sensului

ființei și tocmai de aceea există o istorie a filozofiei eline. Un astfel de dialog au avut englezii în secolul al XVIII-lea în jurul cunoașterii pornind de la experiență și de aceea există o istorie a filozofiei engleze. Un asemenea dialog au avut nemții la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui următor, în jurul spiritului ca principiu fondator (transcendental), și de aceea există un continuum Kant-Fichte-Schelling-Hegel și o istorie a filozofiei germane. Iar cînd, o dată cu Nietzsche, activitatea transcendentală se deplasează de la cognitiv la existențial, apare o nouă direcție a gîndirii care se încheie cu Heidegger, continuînd-o pe prima în chip diferit.

Ei bine, această *ștafetă a gîndirii* nu a existat în cultura noastră și de aceea nu există (oricît ar suna de ciudat sau vexant) o istorie a filozofiei românești. În Conta e prea mult din materialismul german și pozitivismul francez + Renouvier, în Motru prea mult din pozitivismul psihologic al lui Theodule Ribot + Wilhelm Wundt, totul agrementat cu energetismul lui Oswald, în Negulescu e prea mult din Comte și Spencer, iar în Blaga e un *compositum* din Kant, Cassirer, Jung și Spengler. *Epigonismul și ne-înlănțuirea* — fiecare descinde din școala lui și din lecturile lui, nu există *un* gînd și o continuitate a lui — sînt cele două elemente care explică de ce românii au gînditori, fără să aibă o istorie propriu-zisă a gîndirii românești. Iar cînd e vorba de gînditori autentici, precum Cioran, tocmai verticalitatea inconfundabilă a gîndului și a stilului este cea care face dialogul imposibil, opera intrînd în acest caz în spațiul lui *a prendre ou à laisser*.

În schimb, cu opera lui Noica cultura noastră are pentru prima dată șansa unui început de istorie autentică a filozofiei. De ce? Pentru că Noica trasează

ograda gândului de unde hora, înlănțuirea, dialogul pot începe. Și o face în două feluri: mai întâi structurând pre-ontologia autohtonă (ceea ce el a numit „sentimentul românesc al ființei”), apoi plecând de aici, de la modulațiile lui „a fi” în română și de la virtuțile metafizice ale lui „întru”, produce o filozofie cultă — propriul lui sistem —, dar ampreatată matricial și care recuplează totodată cu problematica europeană a ființei.

Noica este *posibilul început al istoriei filozofiei românești*. Totul este ca cineva să înceapă să stea de vorbă cu el, să intre în dialog cu el. Ceea ce înseamnă: să *poată* să intre în dialog cu el; adică să-l afirme, să-l conteste, să-l ducă mai departe, să-l reconstruiască. Așa cum au făcut Fichte cu Kant, Schelling cu Fichte, Hegel cu toți laolaltă. Deocamdată, opera lui Noica stă solitară ca un turn în pustiu și, astfel, ea se înalță înaintea noastră ca o enormă provocare. Cîțiva ne-am aruncat, timid, săgețile spre ea. Dar nimeni nu a pătruns cu adevărat înlăuntrul ei. Nimeni nu a scotocit ungherele gândului lui pentru a-l împinge dincolo de el. Provocarea acestei opere rămîne imensă. Vom ști oare să-i răspundem?

În ce mă privește, m-am mulțumit deocamdată să le dau altora brînci în direcția acestei provocări. Am predat an de an la Universitatea din București — pregătindu-mă eu însumi pentru o întâlnire care se prelungește într-un exasperant „mai tîrziu” — cîte o carte a lui Noica. Recolta acestui gest sînt tinerii care vor vorbi în acest colocviu. Ii numesc „tineri” și nu mă pot împiedica să mă gîndesc că au vîrsta pe care o aveam cînd l-am cunoscut pe Noica: între 24 și 28 de ani. Privindu-i în anii aceștia, am înțeles — ceea ce atunci nu înțelegeam deloc (e nevoie să părești



„Peste o sută de ani, nici eu nu voi mai fi cunoscut, nici Liiceanu.
Dar raportul dintre noi va fi cunoscut. [...]”
A face cultură e a sta într-un picior. În fotografie și eu sînt într-un picior și el.
Dar eu sînt pe piciorul drept, pe cînd el e pe cel stîng. Acesta e raportul.”
Cu Gabriel Liiceanu, la Păltiniș în 1978. (Foto Andrei Pleșu)



În 1987, ultimul an al vieții, aca

o stare pentru a putea să o înțelegi) — vorba lui Noica „ce frumoși sînteți, dragii mei”, după care ne explica de ce *toți* tinerii sînt frumoși — pentru că au în ei comoara posibilului. Și îmi spun, privindu-i, că am făcut totuși o ispravă dacă am reușit să-i pun în „ad-urmecare”, adică pe urmele lui Noica.

Pe generația lor a așezat Noica povara celei de a doua provocări. „Nu aștept să se spună despre mine ceva care m-ar putea interesa, înainte de anul 2000.” A rosti ceva care l-ar putea interesa pe Noica echivalează cu intrarea în mișcare a gîndului în cultura noastră și, deci, cu începutul filozofiei românești. Sîntem oare conștienți, la împlinirea a 90 de ani de la nașterea lui Noica, de șansa care ni s-a dat prin el?

(Conferință ținută la Sibiu, la 24 iulie 1999, cu prilejul împlinirii a 90 de ani de la nașterea lui Constantin Noica)

*Un profesor de neuitat:
Henri Wald*

Cînd studentul de odinioară își evocă profesorul, la ce anume se gîndește el mai întîi? La gesturile acestuia? La intonația vocii lui? La cele spuse? La mimică? Pesemne că în chip spontan la toate laolaltă, pentru că altminteri cum s-ar alcătui în noi *imaginea* profesorului, imaginea aceea cu care despîcăm apoi timpul și îl împiedicăm să se așeze, cu nerăbdarea și uitarea lui, peste personajul real?

„Imaginea” lui Henri Wald, cu care eu și alții care i-am fost studenți în anii '60 despîcăm astăzi timpul uitării, este aceea a *jubilației infinite a vorbirii*. Rar mi-a fost dat să văd un om la care perorația se însoțește cu o bucurie a actului vecină cu impudoaarea. Henri Wald vorbea în amfiteatrul Facultății de Filozofie cu tot trupul. Podiumul cu catedra era scena; o scenă pe care o utiliza intens, folosind tehnica unui actor modern care nu-și poate declama rolul decît în neconținută mișcare: mîinile ciocăneau neîncetat aerul, vizualizînd punctuația discursului, pe care vocea îl alcătua din răriri ale silabelor, cuvîntul pîrînd că se înscrie în aer ca o statueta micuță, urmată de îndată de alta, care ieșea la fel, gata modelată, din gura și mîinile oratorului. Această sculpturalitate succesivă a discursului dădea frazelor lui Wald o materialitate invizibilă, așa încît, la capătul fiecărei



ore, amfiteatrul părea încă plin de dansul vorbelor sale, care continuau să deplaseze bucăți de aer de-a lungul încăperii și să ne dea senzația că sîntem înconjuțați de mari roiuri de cuvinte. Un discurs în care fiecare cuvînt devenea important, pentru că *fiecare* cuvînt era subliniat prin intonație, prin convulsia mîinii, prin înclinarea trunchiului, prin scuturarea capului, prin schimbarea călcăturii pe podium, de la tropăitura mărunță, pe loc, pînă la pasul deschis mare și însoțind, ca un uriaș punct, închiderea frazei. „Cre-tă!” Rostind acest cuvînt, profesorul ia creta în mîna și o agită demonstrativ, strîngînd-o, cu vîrfurile în sus, între patru degete și aducînd-o în dreptul na-

sului. În clipa aceea creta ne pătrunde în creier. „Cre-ta-e-albă! Acesta e un e-nunț pre-di-ca-tiv!” Albeața predicată despre cretă se înfige, alături de cretă, în creierul nostru. „Lam-pă!” Degetul străpunge aerul în sus, îl somează să se dea la o parte, pentru a ajunge pînă la lampa din plafonul amfiteatrului. Arătată cu atîta vehemență, lampa devine pentru noi obiectul cel mai important din lume și se așază în mintea noastră, la loc de cinste, alături de cretă și de albeața ei.

Nu e nevoie să notezi nimic. De altfel nici nu poți, pentru că vorbirea profesorului e un *spectacol-hipnoză*, pe care nu poți dedt să-l urmărești cu gura căscată și cu privirea atîrnată de vibrația neconținută a degetelor. Puteai să nu te lași prins în enorma lui bucurie? Cînd un om trăiește extazul vorbirii, conținutul ei devine neimportant. La Henri Wald vorbirea devenea erotică și delirul contamina. A fost un profesor mare, dacă acceptăm că suprema condiție a măreției profesorului este *sff nu plictisești*. Or, e limpede, poți să nu plictisești prin *ce* spui sau prin *cum* spui. (Cînd ambele se unesc, avem de-a face cu genii ale catedrei.) Wald aparține celei de a doua categorii. Trebuie să acceptăm că nu era lesne defel să intri în transă vorbind despre „logica dialectică”.

Lui Henri Wald îi place să se considere, și astăzi încă, un gînditor marxist. Nu cred de fapt că a reușit vreodată să fie, pentru că *temperamental* acest lucru îi este refuzat. A fost mereu prea personal ca să îi stea bine uniforma unui partid totalitar și, cu atît mai puțin, uniforma unui partid al gîndirii. Simțul acut al umorului, facilitatea cu care obține calamburul, ironia cu inflexiuni melancolice și erotica vorbirii de care am amintit, opusă limbajului gri și lemnos, nu pot merge mîna în mîna cu o gîndire în esența ei timpă.

Se mai cuvine să spun că am fost ani de zile foarte aproape de el, cum din păcate nu am mai putut fi în ultima vreme, tocmai când avea mai multă nevoie de prieteni, afecțiunea pe care i-o port devenind astfel mai bogată prin sentimentul de vinovăție care o însoțește mereu. Adevărul e că mi-a intersectat destinul într-un moment în care totul în jur, dacă voi ai să-ți păstrezi integritatea, te desființa. Avînd caracter și înfruntînd lichelele, m-a ajutat să-mi păstrez pînă tîrziu o anumită puritate a ființei într-un mediu în care majoritatea sfîrșea prin a se ticăloși.

Aș vrea să mă știe alături la cei 75 de ani pe care îi împlinește în suferință, încăpățînare și în singurătatea devastatoare a crepusculului. Să-mi dea voie să ritmez patetic, ca el odinioară, fiecă silabă a cuvîntului: vă îm-bră-ți-șez!

Declarație de iubire

Fiecare om își alcătuiește de-a lungul vieții un *edificiu afectiv*. Măsura în care el *este* e dată de consistența acestui edificiu, de mina aceea de oameni — ei nu pot fi mulți — pe care i-a preluat în el și pe care i-a iubit fără rest, fără umbră, și împotriva cărora spiritul lui critic, chiar dacă a fost prezent, a rămas neputincios. Acești oameni puțini, care ne fac pe fiecare în parte să nu regretăm că sîntem, reprezintă, chit că o știm sau nu, stratul de protecție care ne ajută să trecem prin viață. Fiecare om „face față” la ce i se întîmplă pentru că este protejat în felul acesta. Fără acest zid de ființe iubite care ne înconjoară (indiferent că ele sînt sau nu în viață), noi nu am fi buni de nimic. Ne-am destrăma precum într-o atmosferă în care frecarea este prea mare. Sau ne-am pierde, ne-am rătăci pur și simplu în viață. Dacă ura celorlalți — covîrșitoare uneori! —, invidia lor, mîrșăvia lor sînt neputincioase este pentru că există cîțiva oameni pe care îi iubim pînă la capăt.

Cu cît mai deosebită este calitatea oamenilor din care e alcătuit edificiul nostru afectiv, cu atît mai subtil, mai tenace este modul nostru de a persista în viață. Dacă uneori mi se întîmplă să mă simt invulnerabil este pentru că în cîteva rînduri — și acesta a fost și cazul Monicăi Lovinescu și al lui Virgil Ierunca — am ajuns, prin altul, la capătul ființei mele. în toate



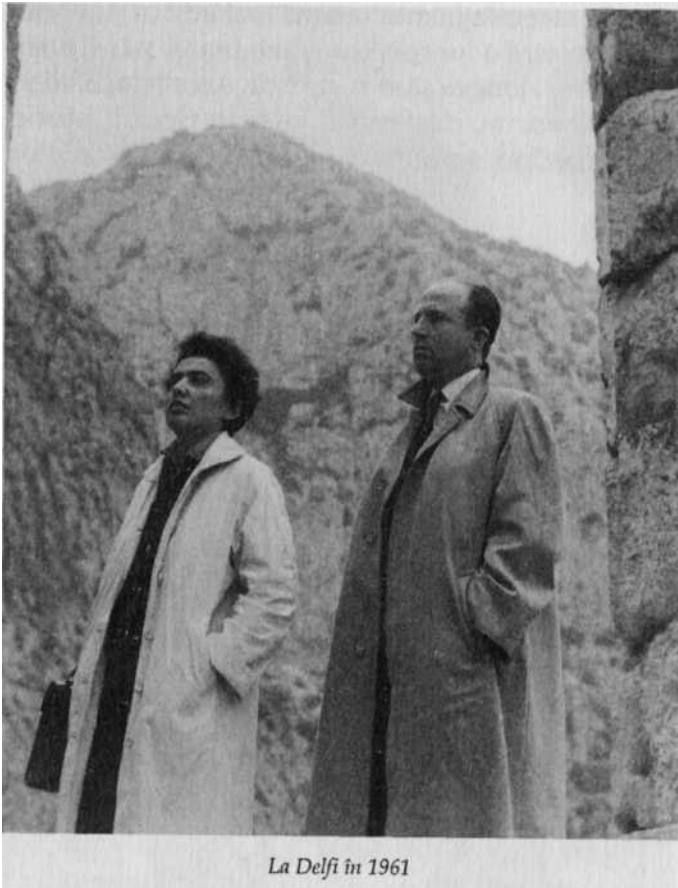
„Dacă ura celorlalți — covârșitoare uneori! —, invidia lor, mîrșăvia lor sînt neputincioase este pentru că există cîțiva oameni pe care îi iubim pînă la capăt.” — Vizită la București după 1990 (Foto Dinu Lazăr)

aceste cazuri știi că e în joc ceva care nu se dezmente, că *indiferent ce s-ar întîmpla* îl vei avea pe celălalt egal cu el în fața ta. Or, tocmai asta îți dă garanția de continuitate a lumii într-o formă suportabilă. Oamenii au căutat dintotdeauna să obțină o certitudine absolută în ordinea minții, o propoziție care să nu poată fi niciodată infirmată, o formă de adevăr absolut; de pildă, „suma unghiurilor unui triunghi este egală cu 180°”. Ei bine, nevoia unei certitudini afective este și mai crîncenă în noi. Există oare bucurie mai mare decît să găsești corespondentul afectiv al propoziției de mai sus? Să știi că există o constelație umană la care poți oricînd să faci recurs?

Așa cum s-a întîmplat în cazul atîtor intelectuali români, Monica Lovinescu și Virgil Ierunca au pă-

truns în constelația mea umană mai întîi ca o „voce”. Ei deveniseră o funcție, erau răzbunarea părții noastre care nu ajungea să se rostească. Acești doi oameni *au vorbit enorm*, desfășurîndu-se în timpul istoriei și recuperînd teritoriile pierdute ale cuvintelor.





La Delfi în 1961

Au vorbit *din ce în ce mai mult*, exact în măsura în care în noi se articula, progresiv și iremediabil, tăcerea. Dar nu știi dacă e corect să spunem „tăcerea”. Pentru că lumea asta a noastră ajungea la ei sub formă de murmure, de șoapte, de rumori. Noi eram căzuți în fundul gropii istoriei și mai degrabă bolboroseam. Cu cât mai îndepărtate și neclare erau semnalele trimise din această lume, cu atât trebuiau ei să le capteze și să le deslușească mai atent. Cu cât mai

aluziv și în suferință era limbajul nostru, cu atât mai răspicată și sculpturală trebuia să fie vorbirea lor. Ce „cuplu” formidabil au alcătuit *ei* cu *noi*! Istoria ne transformase în infirmi ai expresiei; ei ne înapoiau darul cuvintelor. Noi eram materia primă, geamă-tul, iar ei, prelucrarea lui. Ce terapie formidabilă a însemnat pentru noi prestația lor!

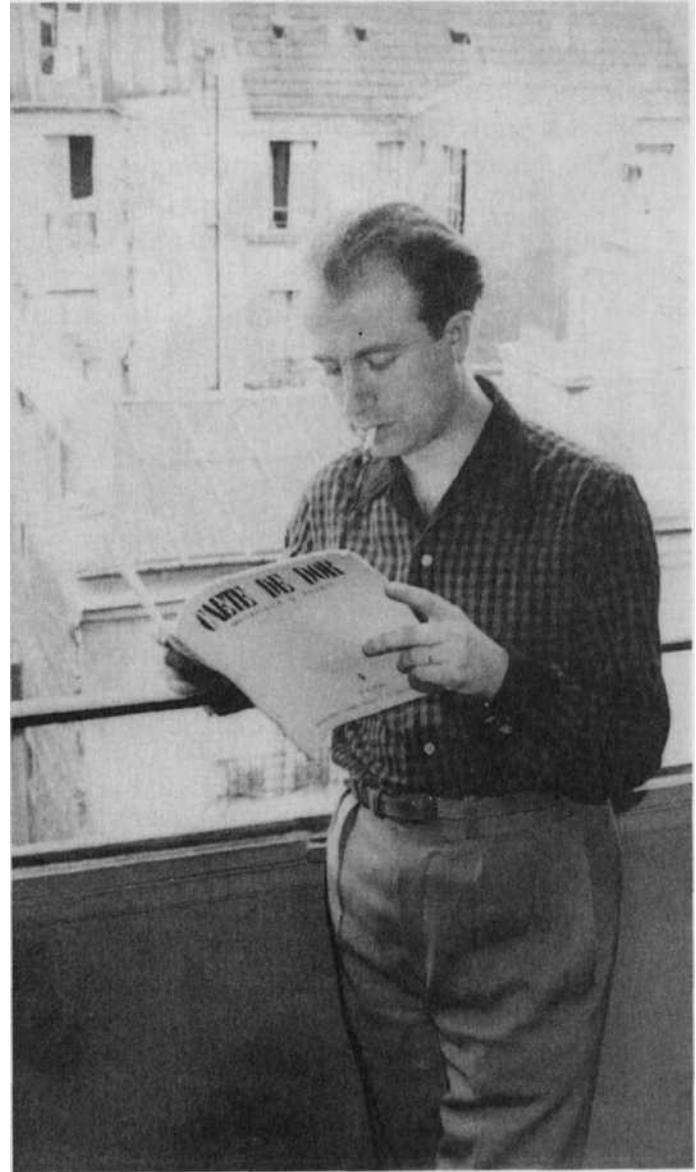
Numai că o funcție sau o conștiință nu pot fi iubite, oricât de formidabile ar fi ele. Felul acesta al cuiva de a se insinua în tine printr-o parte a lui — chipul, vocea, felul de a gândi — nu face decât să-ți deschidă ființa către momentul unor întâlniri viitoare, când ajungi să-l cunoști pe celălalt „în carne și oase”, abia atunci urmînd ca relația ta cu el să se așeze în adevărul ei.

Dar de cîte lucruri imponderabile, de cîte detalii, aparent ne semnificative, atîrnă reușita unei întâlniri! De cele mai multe ori întâlnirea cu omul întreg fie se soldează cu o dezamăgire și atunci ne *închidem* în fața lui, fie acceptarea și respingerea coexistă și atunci nu facem decât să ne *întredeschidem* către el. Majoritatea relațiilor noastre sînt relații de întredeschidere. Ei bine, în cazul Monicăi Lovinescu și al lui Virgil Ierunca, cunoscîndu-i, deschiderea s-a produs, s-a amplificat și apoi s-a așezat în propria ei certitudine.

Dar ce se poate înțelege în acest caz prin „deschidere”? Cred că este acel mod de a ne situa față de cineva din care au dispărut rezervele mentale și afective. Cotloanele, ungherele, umbra, duplicitatea „gîndit-nerostit” nu-și mai au rostul din moment ce nimic nu e de păstrat și ascuns. Dar de unde vine această încredere care te face să-ți deschizi larg ușa ființei tale în fața celuiilalt? De unde vine această „laolaltă așezare în lumină”?



La 30 de ani



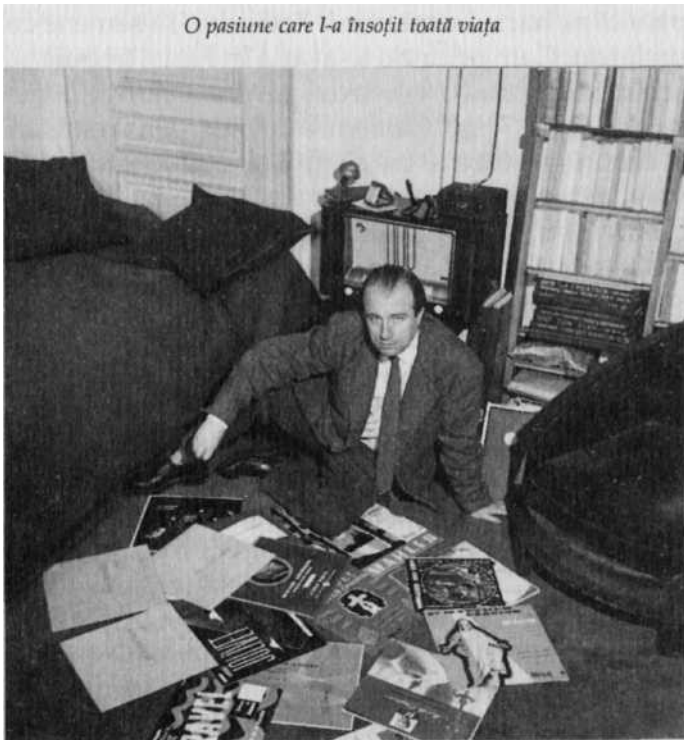
Primul episod al exilului: Caiete de dor (Paris, 1951)



încilin să cred că deschiderea înseamnă în primul rînd acea tonalitate afectivă care se naște din desă-vîrșita concordanță în evaluarea binelui și răului și, de aici, un anumit mod spontan de a coincide în rezolvarea situațiilor importante ale vieții. Deschiderea se produce atunci cînd *le serieux de la vie* este trăit de doi oameni în același fel, cînd știi de la bun început unde îl vei găsi — sau, dimpotrivă, unde nu-l vei putea niciodată găsi — pe celălalt.

Să spunem însă că aceasta este doar *temelia* deschiderii și că deschiderea aceasta care înseamnă „a iubi” nu se desfășoară doar pe registrul grav al vieții. Nu se trăiește fiecare clipă în gravitate și de aceea o prietenie presupune deopotrivă un anumit cod al bucuriei extras din prelucrarea comică a lumii. Nu e ușor să obții un asemenea cod. El presupune, iarăși, o ajustare a punctelor de vedere asupra câtorva lucruri esențiale, căreia de astă dată trebuie să i se adauge și o coincidență a gustului. Nu e puțin lucru să ajungi să râzi împreună sau să bîrfești în mod esențial, pentru că ambele lucruri, în fond, presupun un fel (nevinovat) de a crea din nou lumea. Cine nu

O pasiune care l-a însoțit toată viața



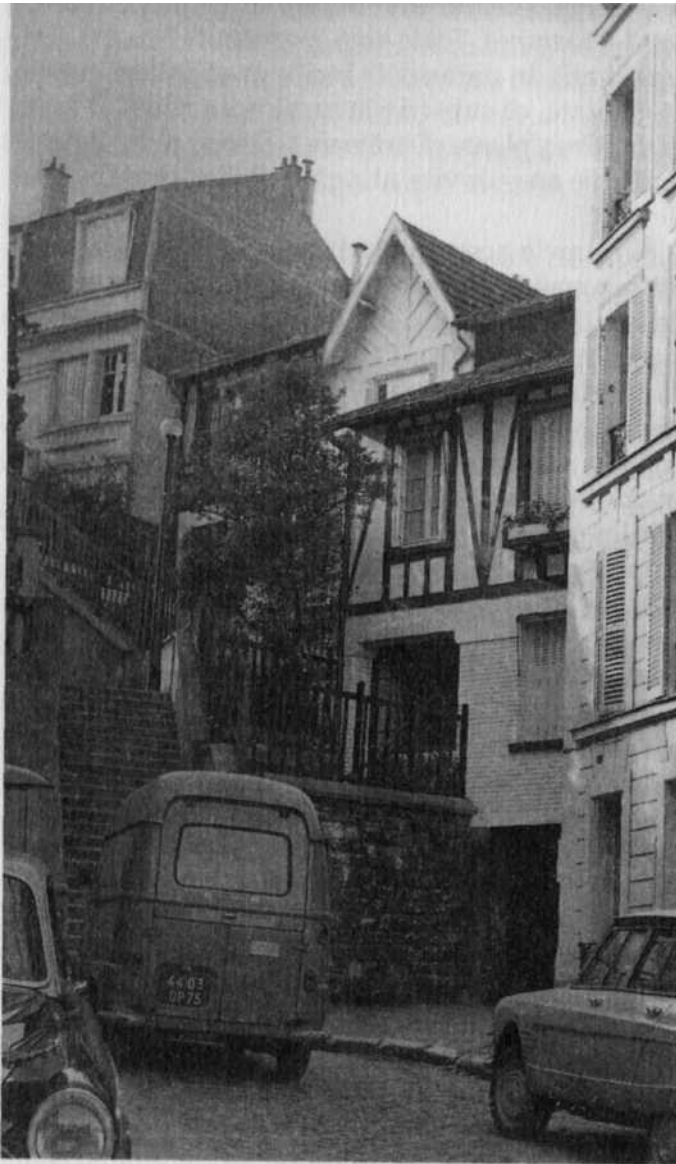
a cunoscut senzația periodică de incursiune pe acoperișul lumii de unde, împreună cu altul, poți privi în jos tăvălindu-te de rîs nu cred că știe ce este o prietenie. De puține ori mi s-a întîmplat în viață să intru în această deschidere a rîsului așa cum am făcut-o cu Monica Lovinescu și cu Virgil Ierunca.

Primul drum pe care îl fac întotdeauna cînd ajung la Paris este în strada Franc.ois Pinton, la numărul 8. Cartierul — Buttes Chaumont — este așezat la marginea nord-estică a orașului, pe cea mai ingrătă (și mai scurtă) linie de metrou (Louis Blanc-Pre-St. Gervais), compusă din numai opt stații, dintre care ultimele patru se închid într-o buclă, făcînd ca linia, privită pe harta de metrou a Parisului, să semene cu un lasou. Cam oriunde te-ai afla în Paris, trebuie să schimbi de două ori metroul pentru a ajunge la nesuferita „linie 7 bis”. Cartierul e deluros, plin de suișuri și coborîșuri care te fac să gîffi și, mai întotdeauna vara, să ajungi transpirat la destinație. În François Pinton poți să intri fie prin strada David d'Angers, dacă te-ai dat jos la stația Danube, fie „venind de sus” și coborînd treptele care te depun chiar în fața numărului 8, dacă ai ales ca punct terminus stația Botzaris. În varianta a doua drumul este mai frumos, pentru că metroul te lasă în gura parcului Buttes Chaumont și pînă la „casa Ieruncilor” străbați cîteva străduțe înguste, pietruite din gard în gard, fără trotuare, și pe care mașinile nu pot intra. De o parte și de alta a drumului sînt aliniate vile miciuțe, nedeapășind niciodată un parter și un etaj. Știința aceea a francezilor de a întreține fără să sclivisească (așa cum fac nemții) o simți aici din plin: casele poartă pe ele oboseala unui fard care a uitat de mult să fie înmprospătat. De aici aerul lor melancolic, senzația

că sînt instalate într-un unic anotimp, în eternitatea sleită a toamnei. Toate sînt „prevăzute” cu grădini, uneori atît de minuscule încît par că îndeplinesc o formalitate, că subscriu la un simplu ritual al locului. În sfîrșit, plante cățărătoare și flori se revarsă peste gardurile acestor vile, atingînd cînd și cînd drumul pietruit.

Și numele acestor străduțe îmi place, fiecare cu altă rezonanță, eponime minore, aduse din alte părți ale lumii, capitalizînd fiecare un eveniment pe care istoria nu l-a reținut și care dispare o dată cu memoria pierdută a cartierului: Kronstadt, Villa des Boers, Miguel Hidalgo... Apoi, o bruscă redresare onomastică: Claude Monet este numele străduței cu care drumul dinspre Botzaris se închide, cedînd locul scărilor care coboară în François Pinton. Intrarea de la numărul 8 este chiar la jumătatea scărilor. O poartă-grilaj, cu cutia poștală agățată în partea de jos, ca un marsupiu, apoi „curtea”, dacă se poate numi așa fișia de pămînt care desparte poarta dinspre scări de ușa de la intrare. Casa, micuță, înghesuită între povîrnișul din stînga și „blocul” parizian de patru etaje din dreapta, are, din cauza bîrnelor verticale placate în tencuiala fațadei, un aer insolit alsacian, sporit de mușcatele din pervazul ferestrei de la etajul I unde se află dormitorul lui Ierunca.

Totul pare nespus de pașnic și de calm în locul acesta în care cei doi s-au așezat în cele din urmă (în 1967), după popasurile succesive în rue Emile Level (1953), în rue Cassini (1953), în Saint-Ouen (1959)... Oriunde plecau îi însoțeau cărțile și discurile. Aici, în Franc.ois Pinton, acești nomazi ai exilului convertiți la sedentarism au găsit un loc ideal pentru a-și întinde corturile: discurile (peste 20 000), cărțile și, cu vremea, miile de pagini ale unei arhive



8, rue François Pinton

a exilului au tapetat pereții, podeaua, au coborât în subsol, au umplut, în sfârșit, podul.

Ce se petrecea în căsuța aceasta cu mușcate în ferestre și cu un pisoai mare, tărcat (Kiki), care trecea de la un pervaz la altul, frecându-se languros de tot ce întâlnea în cale?

Se citea (enorm), se asculta muzică, zi de zi, de la Monteverdi la compozitorii finlandezi și lituanieni contemporani, se scria, se primeau vizite. Lucrurile acestea nu aveau, aparent, prea multe în comun cu ce se petrecea în România. Și totuși, din amestecul acestor elemente disparate, legate între ele de un simț moral al lumii ținut în alertă de infamia Istoriei — „Dacă nu mă indignez, eu nu trăiesc”, mi-a spus la un moment dat Monica Lovinescu —, s-a născut unul dintre cele mai frumoase și cumplite episoade din eterna, monotona și mereu actuala înfruntare dintre bine și rău.

Pentru ca basmul acesta politic să fie posibil era nevoie ca inocenta căsuță din rue Pinton să se transforme succesiv în armă de luptă, în ring, în cartier general. Și așa s-a și întâmplat: aici se primeau curieri, se întindeau hărți, se elaborau tactici de luptă, se fabrica muniția și, de câteva ori pe săptămână, se dezlănțuia atacul. Doi oameni duceau acest război împotriva unei armate de câteva mii, organizați în aparate ideologice și de represiune. Emisiunile se difuzau din studioul Europei Libere din München, dar de pregătit ele se pregăteau aici, în livingul de la parter, unde Monica Lovinescu curăța partiturile vocale și mixa textul cu muzica, după ce Virgil Ierunca, improvizat în farmacist al sunetelor, alegea substanța muzicală aptă să reacționeze în contact cu cuvântul. Pierderile pe care le suporta inamicul erau spectaculoase: planuri dejucate, minciuni date pe

față, porniri de pactizare cu diavolul temperate sau ținute în frâu, oameni eliberați din ghearele Securității, imunități construite și mai ales, mai ales, speranța, pentru parte dintre noi, că nu fuseserăm așezați sub un epitaf al Istoriei, condamnați să ne ofilim în această lume pe dos, în „scîrba fiecărei zile”.

Existau oameni în România de arunci care trăiau brânșiți la emisiunile lor așa cum sînt legați cosmonauții care ies în spațiu de sursa lor de oxigen. În 1985, un chirurg din inima Ardealului, doctorul Costina, ne-a invitat pe Bernea, pe Pleșu și pe mine să petrecem cîteva zile în casa lui din orașelul Brad. Omul avea radioul din living fixat pe postul Europei Libere. Ce era însă de făcut cînd trebuia să te duci la baie sau cînd stăteai în bucătărie? Era aceasta o scuză pentru a pierde contactul cu oracolul și a te desprinde de vocea preotesei Monica Lovinescu? Nicidecum. Pentru ca acest lucru să nu se întîmple, în bucătărie și la baie fuseseră montate difuzoare și, cum casa doctorului era mare, firele șerpuiau, cînd ascunzîndu-se, cînd reapărînd, de-a lungul camerelor, coridoarelor și vestibulurilor. Așa se face că dimineața m-am spălat pe dinți și mi-am făcut dușul asistat de vocea catifelat-tabagică a Monicăi Lovinescu, care-mi vorbea răspicat din difuzorul fixat deasupra vasului de expansiune, în vreme ce micul dejun, evoluînd în crescendo de la „vișle” (crenvurști ardelenesti de capră), brînzeturi, cinci-șase feluri de cîrnați de casă, iaurturi, jumări, lapte, palinci și pînă la felurite dulcețuri, a fost acompaniat de prezența vocii lui Virgil Ierunca, cu inflexiunile ei delfice, înveșmîntată în faldurile unor ample perioade, venind către noi din difuzorul prins pedant pe o șină deasupra frigiderului.

Dacă e adevărat că în modernitate locul transcendenței l-a luat Istoria, atunci cei doi erau neîndo-

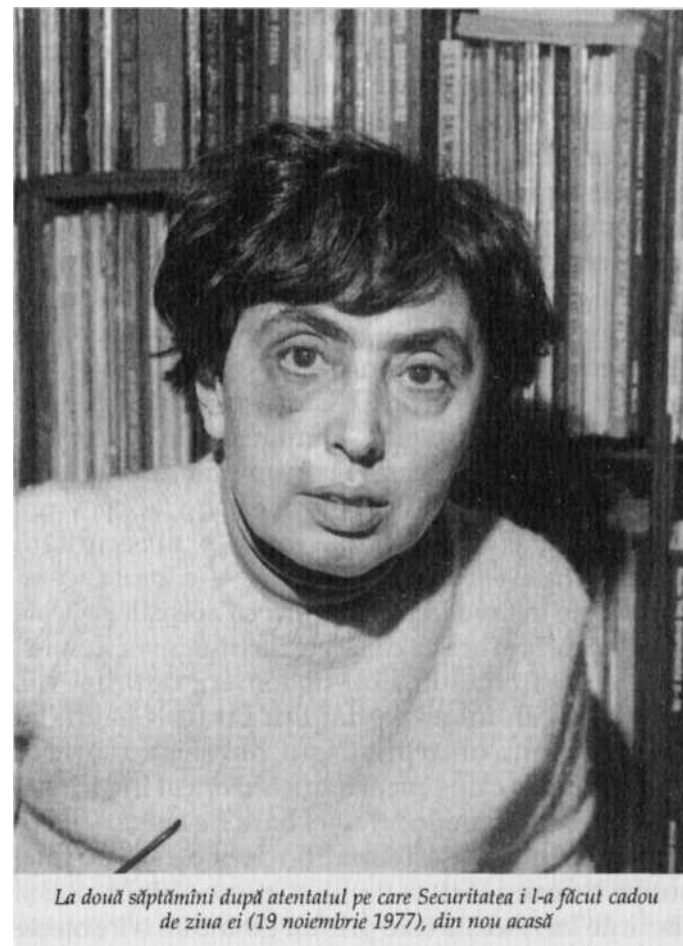
ielnic instalați în inima acestui scenariu secularizat. Ceea ce înseamnă că în calitate de zei improvizați ei se amestecau nemijlocit în destinele noastre. Ceilalți, htonienii, instanțele subterane ale întunericului, își simțeau dreptul uzurpat: discursul public, adresarea către români nu puteau fi împărțite cu nimeni. „Iubirea” celui ce are puterea, ceea ce înseamnă totodată gelozia lui, trece prin posedarea conștiinței unui popor, și aceasta trebuie cucerită chiar cu prețul mistificării ei, chiar dacă trebuie siluită în fiecare zi. Orice altă încercare de a o seduce trebuie pedepsită, mai ales cînd mijlocul de seducție este adevărul. Pentru că intraseră în zona aceasta interzisă, cei doi meritau să fie pedepsiți; li se cuvenea o lecție.

„Să i se închidă gura. Nu trebuie ucisă. N-avem nevoie de anchete americane și franceze care ne-ar pune în situații dificile. S-o facem zob. Să-i spargem dinții, falca, să-i rupem brațele. Să nu mai poată nicio dată vorbi sau scrie. Să devină un exemplu de neuitat pentru ceilalți. Să fie bătută la ea acasă pentru ca să învețe și ea și alții că nu există nici un adăpost sigur pentru calomniatorii dictaturii proletarietului. Nici chiar în propria lor casă.”

Aceste vorbe au fost puse în gura lui Ceaușescu. Le rostise în 1977, pe aleea de trandafiri din grădina vilei sale de pe bulevardul Primăverii. Îi fuseseră adresate generalului de Securitate Ion Pacepa, cel care urma să defecteze la cîteva ani de zile după aceea. Acesta le reproduce în 1985, în fața unei ziariste franceze care, publicîndu-le, evident, le stilizează încă o dată. Ceaușescu nu era capabil nici de cursivitate, nici de concizie și, cu atît mai puțin, de construirea unui crescendo, de ruperi de ritm și de alte

finețuri retorice. Dar ce are a face? Sîntem pe terenul *discursului* istoric și în fond istoricii latini făceau la fel cînd deschideau ghilimele pentru a reproduce vorbele unui împărat, consul sau general roman. Pe semne că în realitate Ceaușescu își formulase ordinul printre scremete și bîlbîieli, ajutîndu-și vorbirea pocită cu mîna și evitînd să-și privească interlocutorul în ochi. Cert este că *mesajul* era acesta și că el conținea două puncte clare: transformarea Monicăi Lovinescu în legumă; executarea operației în chiar casa victimei. Exista și o morală: schingiuirea plănuită și ordonată trebuia să fie înalt grăitoare, trebuia să devină o pildă, o lecție, un exemplu demn de meditat. Ea imita un scenariu istoric punitiv exemplar, menit să înspăimînte, să prevină, să stîrpească. Modelul era medieval, însă folosirea lui ca replică în acest context era comunistă. El fusese cu strălucire ilustrat în jurul anului 1000 de către acel împărat bizantin care, la capătul unei bătălii, dă ordin să fie orbiți cu fierul roșu cei 15 000 de prizonieri, lăsînd doar an om la o sută cu un ochi nevătămat. Aceștia îi conduc pe ceilalți către casă, și sosirea lor în țară produce un val de spaimă și cutremur.

În acest tip de proiect urma să intre Monica Lovinescu. Nou era faptul că ea nu fusese prinsă cu arma în mînă și că replica nu venea în urma înfruntării dintre două armate pe un cîmp de luptă. Arma ei era vorba rostită în fața microfonului. De astă dată „fierul roșu” nu se abătea asupra unui bărbat care ținuse în mînă spada, ci asupra unei femei și a vorbelor ei, iar tortura urma să aibă loc, în acest sfîrșit de secol XX, în propria-i casă. În volumul al II-lea din *La apa Vavilonului*, Monica Lovinescu povestește cum au decurs lucrurile și de ce planul lui Ceaușescu s-a soldat numai cu o zi de comă, cu un trau-



La două săptămîni după atentatul pe care Securitatea i l-a făcut cadou de ziua ei (19 noiembrie 1977), din nou acasă

matism cranian, cu o fractură la baza nasului și cu un hematom de la umăr pînă la mînă. Interesant este că ordinul, dat într-o seară de vară cu parfum de roze, a fost executat în curticica de 2/2 din 8, rue Francois Pinton. Cei doi agresori, palestinieni din trupele „tero” ale lui Arafat, cu care Ceaușescu avea bune relații de colaborare, nu au apucat să intre în casă.

De câte ori mă duc să-i vizitez pe Ierunci, o dată ajuns în fața porții cu grilaj, scena agresiunii începe automat să se deruleze în fața ochilor mei: tipul care stătea la vedere, cu un plic în mână, celălalt, ascuns după un pom și care nu întârzie să apară, schimbul scurt de replici, primele lovituri, țipetele, leșinul, intervenția providențială a unui trecător, fuga celor doi, pesemne pe scări în sus, traversînd în goană străzile micului paradis — Claude Monet, Miguel Hidalgo, Kronstadt... —, pierzîndu-se printre vilele cu un etaj și cu flori revărsate peste garduri, pașnice, ignorante și indiferente la Istorie, maculate pentru o clipă de această reglare comunistă de conturi.

Lucrul minunat care s-a întîmplat apoi este că Monica Lovinescu — așa cum avea să o facă și Virgil Ierunca atunci cînd a aflat că un agent al Securității (Bistran) fusese trimis să-l suprime — a întors această poveste în favoarea ei. Pentru că această poveste o scotea de sub acuza că își construise înverșunarea din spatele frontului, dintr-un loc ferit de primejdii. Grădinița din inima cartierului Buttes Chaumont pierduse acum orice privilegiu, devenise o curte ca oricare alta, în care puteai fi oricînd călcat în picioare și abandonat în mijlocul unei bălți de sînge. Ce voluptate să împărtășești condiția celor de la care pînă arunci ceruseși fără să fi putut spune că înfrunții și riscurile lor! Acesta este primul gînd care o însoțește cînd iese din comă la spital. Iar apoi, cinci zile mai tîrziu, cînd părăsește spitalul pe proprie răspundere, riscînd o hemoragie cerebrală, o face pentru a ajunge cît mai repede în fața microfonului, singura ei armă și singurul ei mijloc de apărare, grăbită să arate că incidentul, în loc s-o intimideze și să o reducă la tăcere, nu făcuse, cum singură spune, decît „să-i sporească agresivitatea”.

Amintesc lucrurile acestea pentru că, în afara Monicăi Lovinescu, care le relatează fără urmă de patetism, și doar cu gîndul de a pune istoria, și nu pe sine, în evidență, nimeni nu cred să le fi pomenit, reluat sau comentat vreodată. Adevărul e că românii nu le place să aibă eroi și, mai ales, nu le place să aibă *eroi contemporani*. Ei preferă să-i uite pe cei care și-au primejduit viața pentru ei, deoarece, dispărîndu-le simțul comunitar, așa cum nu mai cred în jertfă, cred că e mai bine să nu datorezi nimic nimănui.

Se întîmplă ceva ciudat, neobișnuit cu Monica Lovinescu și cu Virgil Ierunca: ei își trăiesc, în viață fiind, posteritatea. Într-un fel, au lucrat pentru un moment al istoriei care, potrivit calculelor lor, urma să survină după ce ei n-ar mai fi fost. Acest moment al istoriei i-a ajuns din urmă sau, mai corect spus, i-a surprins ieșindu-le în întîmpinare. Ca „gropari ai comunismului”, ei au fost monumentalizați prin precocitatea istoriei. Cînd în 1984 m-am despărțit de ei la Paris, fără să știu dacă o să-i mai văd vreodată, le-am spus, rîzînd, că îi aștept la București la colțul dintre bulevardul Monica Lovinescu și bulevardul Virgil Ierunca. Din punct de vedere „post-istoric”, exact acolo ne-am și revăzut, șase ani mai tîrziu, chiar dacă aceste bulevarde nu există încă sau chiar dacă nu vor exista vreodată.

Ceea ce caracterizează scrisul lui Virgil Ierunca este faptul că poartă în el *vehemența unei cauze înalte*. La prima vedere stilul este al unui polemist și pamfletar care operează în registrul grav. Și totuși se întîmplă ceva mai mult aici. Îmi vine să spun că Ierunca



a pus la punct o *tehnică* de „a trage în țepă” în cuvinte. Celor care „prostituau cuvintele”, cum singur spune, crezînd că în cîntarul lumii treaba asta nu e înregistrată nicicum, el le întoarce partea tăioasă a cuvîntului, segmentul care străpunge și doare. Nu a stat pe gînduri, întrebîndu-se dacă are sau nu

dreptul să judece. Și 1-a luat pur și simplu. Avea *statura* s-o facă. Exact ca în filmele în care justițiarul își are întemeierea în simțul său moral și nu are nevoie să consulte oracolul înainte de a apăsa pe trăgaci. De la Călinescu sau Cioculescu și pînă la ultimul poet de curte, nu conta cine sau de ce distorsiona cuvintele; important era să existe cineva care să le poată răzbuna. Rolul acesta de răzbuțător al cuvintelor suferinde și 1-a asumat Ierunca.



12 decembrie 2000, Paris

Seara, la Monica și la Virgil, la o zi după „alegerile din 10 decembrie”, de fapt după două săptămîni deangoase nesfîrșite în care tot sistemul meu de iluzii legat de România s-a prăbușit (a cîta oară în acești 10 ani?). Gust de sfîrșit de lume, presimțiri negre, gîndul că generația mea, care se strecurase pînă acum prin „vremi”, se va confrunta cîndva, pînă la urmă, cu marea încercare, cu fiara politicului și a Istoriei. Sînt prea bătrîn — 58 de ani — ca să trîntesc ușa locului aceluia. Nu am dorit-o de fapt niciodată și nu am făcut-o, deși prilejul l-am avut de aștepta ori. Viața mea este o „derelicțiune” în românesc. Mi-am asumat determinația nașterii mele „acolo” așa cum îți asumi sexul, culoarea ochilor sau epoca în care te-ai ivit. Voi sfîrși, poate, prin a fi prins în *locul* care se numește „țara mea” ca într-o cursă? De ce, acolo, nimic nu se leagă? De ce toți cei care vor *să facă ceva* sfîrșesc ca victime ale urii organizate? Cum să ajung, trăind acolo, să devin liber, *interior* liber, suveran în propriul meu eu?

Discuție lungă cu Monica și Virgil. Aceași pe care o purtăm de aproape 20 de ani, aceeași pe care au purtat-o și alții înaintea noastră, tot șirul celor care, din generație în generație, au disperat de România.

În curînd, va apărea volumul II din *În apa Vavilonului*. Alegem fotografia pentru copertă — de fapt eu o aleg, în protestele Monicăi („Gabriel, nu vezi? E prea hollywoodiană! Ne facem de rîs!”) — un splendid profil nefertitian din anul '57 (Monica avea atunci 34 de ani): rochie neagră, tăiată simplu, închisă pe gît, colier metalic oriental, părul aspru și scurt, buzele groase, perfect aliniată, nasul prelung, cu nă-



La apa Vavilonului II — „Gabriel, nu vezi?
E prea hollywoodiană! Ne facem de rîs!”

rile deschise și bine conturate. O frumusețe matură, coaptă intelectual, care-mi produce o bucurie intensă, privind-o așa, în efigie, ca pe marea mea iubire din *altă* viață.

*Portret de premiat hult
sau despre imoralitatea
Legii dosarelor*

în preajma Crăciunului, Andrei Pleșu a primit premiul Grupului pentru Dialog Social pe anul 1999. La festivitatea care a avut loc am fost rugat să spun câteva cuvinte și, luat prin surprindere, am vorbit despre șarmul lui Andrei Pleșu care, administrat la scară internațională, a dat rezultatele pe care le știm. Un *seducător* de talia lui Andrei Pleșu, spuneam, când e pus în postura de ministru de Externe, poate face minuni, cucerind pentru cauza țării sale inimile puternicilor acestei lumi. Apoi, ajungând acasă, m-a contrariat subțirimea spuselor mele și am simțit că, vorbind despre laureații acelei seri — Pleșu, dar deopotrivă Monica Lovinescu și Virgil Ierunca —, nu fusesem la înălțimea personajelor și nici a prieteniei care mă lega de ele.

Dar de ce simțeam în fond nevoia să fi spus despre „premiatul Pleșu” altceva decât povestea cu reușita planetară a unui seducător de profesie? Aș fi vrut să spun că pentru prima oară în țara mea m-am simțit reprezentat de unul mai bun decât mine. Vreme de 50 de ani fusesem reprezentat, ca român, în interiorul și în afara țării, de criminali calificați ai istoriei, de uzurpatori, de derbedei, de agramăți, de lingăi, de securiști și lichele, de țipi slinoși, de mitocani și slugi. Destinul meu și imaginea noastră în ochii alto-

ra fuseseră construite de asemenea oameni. Cu asemenea oameni se făcuse istoria României. Și această istorie o trăgeam oriunde după mine, ca pe o umbră slută care nu-mi reproducea conturul, porție zilnică de umilință ce-mi fusese hărăzită, capital ireductibil de suferință și blestem. Grozăvia de a fi român, de a te război oriunde în lume cu acest handicap de pornire, cîți înaintea mea nu o resimțiseră, dar cu cît mai puține temeieri decît mine!

Pentru prima oară după 50 de ani, țara mea, în care fusesem prost, lichea și șmecher pentru că eram reprezentat de proști, lichele și șmecheri, era reprezentată de cineva care mă făcea să cred că eram inteligent, eficace și simpatic, pentru că el era inteligent, eficace și simpatic. România era reprezentată de cineva care îmi împrumuta din meritele, nu din defectele lui și care, asemeni unui mare jucător, îi face pe suporteri să creadă că virtuțile lui sînt și ale lor și că rezultatul meciului, într-un fel, le aparține. Pe scurt, pentru prima oară, cineva dădea cuvîntului „noi” o altă calitate. Reușita lui devenea „a noastră” și din calitățile lui ne împărtășeam cu toții. De vreme ce un astfel de om ne *reprezenta*, nu eram tocmai noi o garanție pentru excelența lui, așa cum decenii la rînd ne oglindiserăm și eram oglindiți în ticăloșia „conducătorilor noștri”?

Desigur, omul acesta era un seducător și afirmînd asta nu spusese nici un neadevăr. Ceea ce uitasem să spun era că, pentru a deveni un seducător planetar, e nevoie de foarte multe lucruri adunate într-o singură persoană. E nevoie de o inteligență ieșită din comun, dar care, dacă e „goală”, adică nemobilată de alfabetul european al culturii, nu face doi bani. E nevoie de un ton potolit, de o frazare bună, de cuvinte alese, de o dicție civilizată, de un har al vocii



Exercițiu de seducție (1980)

frumoase. E nevoie de vorbirea cursivă în engleză, franceză și germană, de foarte mult umor, de capacitatea de a improviza inteligent și de a face cît mai puține gafe cu puțință. Și e nevoie, mai presus de orice, de un *ton al adevărului*, de gîndul simplu că pe scena lumii pierde cel care minte patetic și șmecherește. L-am văzut pe Andrei Pleșu la dineuri ambasadoriale, la întâlniri internaționale sau la conferințe ținute în medii snoabe, și l-am văzut surclasîndu-și partenerii *în limba lor* prin farmec, subtilitate mentală și cultură. L-am văzut în străinătate ridicînd în picioare săli de oameni blazați, care văzuseră tot ce



*Un ministru de Externe care nu a putut deprinde
limba de lemn a diplomației*

era mai bun din spectacolul lumii și a căror bunăvoință pentru România mineriadelor și a azilurilor de copii era greu de imaginat. Într-o atmosferă diplomatică internațională asfixiată de propria ei rutină, sufocată de coduri, protocoale și, adesea, de mediocritate programată, Andrei Pleșu adusesese verva celui care rămîne liber chiar și atunci cînd i se cere să evolueze într-un program de figuri impuse.

Nu știu dacă se vor studia vreodată discursurile diplomatice ale lui Andrei Pleșu. Nu știu dacă cele nescrise au fost în vreun fel păstrate. Cred însă că

acest om, tocmai pentru că a venit în diplomația română cu libertatea gîndirii și a ființei lui pre-diplomatice și pentru că are calitatea *de a rămîne el*, indiferent de ce ar fi pus să facă, a ridicat discursul diplomației la un nivel pe care, îndeobște, el nu îl atinge în lume. Și pesemne că rareori în istoria diplomației românești s-a folosit o retorică a persuasiunii — pentru a sluji cauza acestei țări — de o asemenea calitate. Am să dau un singur exemplu. Cu ocazia unei vizite făcute de Pleșu la Viena, în preliminariile discuțiilor privitoare la România și Uniunea Europeană, ministrul de Externe al Austriei a rostit un discurs de recepție în care a pomenit numele lui Brueghel. (În treacăt fie spus, la Kunsthistorisches Museum din Viena se află cea mai importantă colecție Brueghel din lume.) Răspunsul lui Andrei Pleșu a pornit de la această sugestie. Există, a spus el, în muzeul din



*To Andrei Pleșu -
What a pleasure to meet you and have you as a colleague. Best wishes
for a speedy recovery from your historical jetlag. Maudie Albright*

Viena, un tablou al lui Brueghel intitulat *Nuntă țărănească*. Straniu în acest tablou, în care sînt prezenți mireasa, cuscii și nuntașii, este că mirele lipsește. Multă vreme istoricii de artă nu au știut să dea o explicație acestei ciudățenii, pînă cînd un cercetător a avut ideea să caute în folclorul flamand, în care a descoperit următorul proverb: „Era atît de sărac, că nici la nunta lui nu a putut să vină.” Uniunea Europeană e ca o nuntă, a spus Andrei Pleșu, la care România ar putea să fie mirele absent. Asta vrem?

Aceste și alte asemenea lucruri aș fi simțit nevoia să le spun în seara acelei festivități. Rămăsesem cu ele în minte cînd, o săptămîină mai tîrziu, a început scandalul în jurul audierii de către Comisiile juridice ale Parlamentului a celor 11 candidați propuși să facă parte din Colegiul Consiliului Național pentru Studierea Arhivelor Securității. Un scandal cu două componente distincte, pe care majoritatea comentariilor au început să le considere laolaltă. Așadar, *respingerea* lui Horia Patapievici, simultan cu *acceptarea* lui Andrei Pleșu și Mircea Dinescu.

De ce anume este un scandal *respingerea* lui Patapievici este lesne de înțeles. Dar de ce reprezintă un scandal *acceptarea* lui Pleșu și Dinescu? Înseamnă că omul despre care eu aș fi vrut să spun în seara aceea cît de mult îi datorăm în planul imaginii de sine regăsite fusese bun să ne reprezinte pe scena lumii și înceta să fie în acest Colegiu? Există un „loc” în structurile societății românești ale cărui exigențe morale sînt atît de înalte încît unul ca Pleșu nu le mai poate satisface? Sau există o lege a cărei rigoare îl exclude pe Andrei Pleșu din cursa celor care aspiră la acel „loc”? Și dacă este așa, nimeni nu este, desigur, mai presus de lege. Dar dacă există momente

cînd legea e mai prejos de oameni? Ce se întîmplă cînd *cazul* unui om „dă legea de rușine”? Omul e „prost” și trebuie „îndreptat” sau legea e proastă și trebuie ameliorată? Despre acestea aș vrea să vorbesc în cele ce urmează.

II

Spuneam în prima parte a acestor pagini că a considera, potrivit legii în vigoare, drept un scandal *acceptarea* lui Pleșu în Colegiul Consiliului pentru Studierea Arhivelor Securității implică un lucru, pentru mine cel puțin, total neacceptabil; în speță, că există un „loc” în structurile societății românești ale cărui exigențe morale sînt atît de înalte încît unul ca Pleșu nu le poate satisface. Că există, cu alte cuvinte, o *limită* a onorabilității lui Andrei Pleșu, limită pe care am descoperit-o acum cu toții tocmai cu ocazia legii amintite. *Legea dosarelor e limita onorabilității lui Pleșu.*

Numai că, mi se va răspunde, nu de exigențe morale este vorba aici, ci de încercarea legiuitorului de a îngrădi orice posibilitate de politizare a Colegiului. *Acceptarea* lui Andrei Pleșu și a lui Mircea Dinescu este un scandal, stimate domn, pentru că litera (și spiritul) legii sînt lipsite de orice ambiguitate: „Calitatea de membru al Colegiului Consiliului nu poate fi acordată persoanelor care au făcut sau fac parte din partide politice.” Andrei Pleșu și Mircea Dinescu au făcut parte din partidul politic numit PCR. Deci ei nu pot face parte din Colegiul Consiliului. — Ce mai e de discutat aici? Există tocmeală cînd e vorba de lege? Nu există! Iar cei doi ar fi trebuit să aibă bunul-simț să nu se prezinte în fața Comisiilor Parlamentului, de vreme ce *știau* de bună seamă că nu

îndeplinesc condițiile eligibilității. Iar dacă au fost aleși, Comisiile au făcut o ilegalitate. Eligibilul Patapievici a fost respins, iar neeligibilii Pleșu-Dinescu au fost acceptați. Aplicarea corectă a legii presupune introducerea lui Patapievici în Colegiu și eliminarea urgentă a lui Pleșu și Dinescu. Ori Patapievici în Colegiu și Pleșu & Dinescu afară — și atunci legea e respectată, ori Patapievici afară și Pleșu & Dinescu în Colegiu — și atunci legea e încălcată.

Această alternativă mie mi se pare monstruoasă, iar branșarea unei părți din intelectualitatea noastră de vîrf la ea îmi pare drept o formă de prostire colectivă, un act de asasinat moral și o mitocănie la adresa celor doi. Iar în ce privește legea ca atare, *Legea dosarelor*, cîtă vreme ea nu le permite celor trei deopotrivă să facă parte din acest Colegiu, ea este o lege proastă sau, mai precis, pe limba lui conu' Alecu Paleologu, „este o lege tîmpită”.

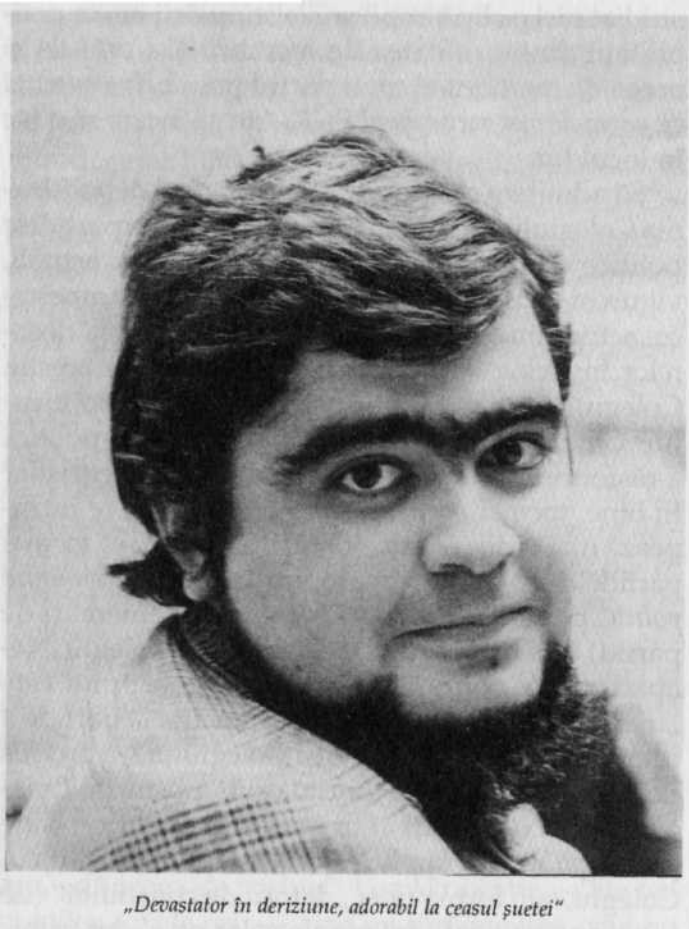
Că o lege e bună sau proastă se vede din clipa în care ea intră în contact cu realitatea pe care vrea să o pună în ordine. Că o lege e proastă sau ameliorabilă se vede uneori după multă vreme, după ce viața scoate în cele din urmă în calea legii un aspect la care legiuitorul nu se gîndise și care, ca să zicem așa, „dă legea de rușine”. Legile noastre — ale oamenilor, nu ale firii —, cînd nu sînt revelate, cînd nu sînt „tablele lui Moise”, sînt făcute de oameni, drept care, atunci cînd sînt prost croite, ele pot fi schimbate sau ameliorate. Nu e nici o rușine să ameliorezi o lege, rușine e doar să mutilezi o realitate de dragul unei legi proaste.

Specificul *Legii dosarelor* este că ea „a fost dată de rușine”, cu paragraful amintit, de la prima întîlnire cu realitatea. Legiuitorul pare să nu fi prevăzut sau

studiat nici o clipă implicațiile stipulării incompatibilității dintre calitatea de membru al Comisiei și aceea de membru al unui partid politic, *în ocurență cu aceea de fost membru al PCR*. Am să încerc să o fac în locul lui.

Să admitem că legiuitorul, urmărind depolitizarea Colegiului, a avut în principal în minte partidele politice de după 1990, deci actorii politici actuali, viguroși și contagioși, care n-au de ce să se amestece, activi fiind pe scena politică, în povestea dosarelor. Inșă cine sînt cei care îi aleg pe membrii acestui Colegiu, ținuți să rămîna neatinși de aripa politicului? Cine sînt cei care asigură puritatea non-politică a răsfoitorilor în posibilul nostru trecut securistic? Ei bine, tocmai *partidele politice*, adică tot ce întrupează mai vîrtos esența politicului. Pentru că tocmai partidele sînt cele care îi propun, *conform algoritmului politic*, pe cei 11 candidați *puri* (adică nemembri de partid) care urmează să facă parte din Colegiu. Neapartenența politică a membrilor Colegiului este „maculată”, așa-zicînd, de apartenența la partide a celor ce îi propun. Politizarea Colegiului s-a produs deja din clipa în care candidații la posturile Colegiului sînt candidați ai unor partide politice. Cine poate garanta că apoliticii candidați nu vor sluji în Colegiu, sub forma unei „datorii de conștiință” (fie și neconștientizat), interesele celor care i-au trimis acolo? Neangajatul lider sindical de la „Frăția”, propus de PDSR, va fi oare politic mai liber decît „ex-comunistul” Pleșu?

Acum să presupunem că legiuitorul, urmărind depolitizarea Colegiului, a avut în primul rînd în minte „partidele politice” de dinainte de 1990 — adică partidul comunist —, gîndindu-se să cruțe atmosfera de lucru din jurul arhivelor Securității comuniste



tocmai de miasmele defunctei perioade comuniste. Dacă așa stau lucrurile, atunci se pleacă de la presupoziția că în societatea română sub comunism binele și răul s-au distribuit în funcție de neapartenența, în speță, apartenența la PCR. Iar dacă această presupoziție este adevărată, atunci cum se face că funcții ca aceea de președinte al republicii, de magistrat sau de director al SRI nu sînt păzite, în Constituție, de

un alineat asemănător cu cel care veghează la ne-politizarea membrilor Colegiului în cazul *Legii dosarelor*?

Numai că societatea română sub comunism nu s-a împărțit în *buni* și *răi* în funcție de apartenența sau neapartenența la PCR. Desigur, dacă am pune lumea aceea sub judecata absolutului, a fi fost membru într-un partid care obținuse performanța de a deveni o întruchipare a Răului în istorie nu era un lucru tocmai curat. Când, într-o emisiune de televiziune, Iosif Sava m-a întrebat de ce nu „m-am făcut” membru de partid, am răspuns că mi-a fost imposibil să trec vreodată peste gândul că era vorba de o organizație a cărei genealogie fusese maculată de sângele a mii și mii și milioane de oameni nevinovați. Accept, desigur, că ar fi fost preferabil ca *acesta* să fie reperul pe care să-1 fi avut cît mai mulți în minte, pentru a nu face pasul acela care, în absolut, era reprobabil.

Dar nu toți privim absolutul din același unghi, iar absolutul observat dintr-o direcție nu ne scutește să fim failibili într-alta. Viața, cu caracterul ei paradoxal formidabil, nu desparte niciodată apele după paragrafele unui tratat de morală. Dacă s-a petrecut ceva cu adevărat teribil în comunism este că ne-a lăsat pe foarte puțini neatinși de ambiguitatea care cuprinde lumea cînd diavolul își face intrarea în scenă. Cîți dintre noi știm cu adevărat de la al cîtelea pas al șurubului fibra morală plesnește în noi? Și cine nu a cunoscut ușurătatea, tentația derivei, gustul vinovat al îndoielii, într-un ceas sau altul al vieții lui? Există un critic literar important care nu a vrut în ruptul capului să devină membru de partid, preferind să bată pasul universitar pe loc și să rămînă lector toată viața. Lucrul nu l-a împiedicat să scrie

rînduri în care nu credea pentru a-și putea începe cariera de critic de renume. („Norocul tău”, mi-a spus, „e că te-ai născut cu doi ani mai târziu. Ai debutat după 1965.”) Există o poetă importantă care n-a fost membră de partid și care în final a avut gesturi de răzvrătire, dar debutul în poezie l-a făcut cu versuri închinată partidului. N-am fost membru de partid, dar am cărat, ca tot românul, o pancardă în spate de 1 mai și 23 august și am făcut parte, pe bulevarde și stadioane, din turmele de glorificare a partidului. N-am fost membru de partid, dar am ridicat mîna în ședințe de partid „deschise”. N-am fost membru de partid, dar am luat note bune la „învățămînt politic” și la examenele de „socialism științific” și „materialism istoric”. N-am fost membru de partid, dar, mai ales, *am tăcut*.

Nefiind membru de partid, am cunoscut totuși o droaie de membri de partid. Mai întîi, cîțiva din cei 800-1 000 de ilegaliști cîți au fost în România anilor '40. Doar o mîna dintre ei au părăsit partidul sau au fost dați afară după ce, asemeni lui Soljenițîn, Koestler, Orwell sau Revel, „s-au trezit”, descoperind că sînt victimele unui „adevăr” care se hrănea sistematic din minciună. Restul au rămas în partid, beneficiind de privilegiile de ilegaliști, chiar dacă își pierduseră orice iluzie în privința angajării lor de tinerețe. De aceea disidența autentică, venită dinlăuntrul partidului, a fost în România extrem de firavă.

Am cunoscut categoria de membri de partid — micii sau marii oportuniști — din care s-au recoltat „activiștii”, „oamenii de încredere” ai partidului, cei care au participat la așezarea comunismului în matca istoriei fără un grăunte de „convingere comunistă” în inima lor. Aceștia, cunoscuți sub numele de „frip-



turiști”, au fost în general lichelele, marile lichele, cei care au terorizat segmente ale populației și au articulat Răul ca să le fie lor bine.

Am cunoscut, în sfîrșit, „simpli membri de partid”, cei pe care viața i-a împins, pe o cale sau alta, „în rîndul partidului”, devenind componenta lui „sindicală”, studenți merituoși (ca Andrei Pleșu) care, prin anii '70, erau chemați să „îngroașe” rîndurile partidului cu cadre „de valoare” (spre deosebire de anii '50, cînd erau preferate cadre „sănătoase”); chirurgi vestiți, care țineau pe prestigiul lor cîte o clinică întreagă și care știau că joacă soarta instituției pe care o conduceau în funcție de acceptul sau de refuzul lor (profesorul Dan Setlacec). Mă gîndesc apoi

din nou la Pleșu, care, rugat de colegii lui de la Institutul de Istoria Artei să „se lase” ales secretar de partid al Institutului pentru ca astfel ceilalți să trăiască liniștiți în umbra cumsecădeniei lui, și-a încărcat dosarul simbolic cu încă o funcție compromițătoare.

Am cunoscut apoi proști care, după ce vizitaseră închisorile comuniste, au cerut în 1968, din entuziasm pentru discursul lui Ceaușescu, rostit cu ocazia invadării Cehoslovaciei de către trupele Tratatului de la Varșovia, să intre în partid (Paul Goma).

Am cunoscut apoi ne-membri de partid. Unii erau oameni minunați, alții erau informatori și lepre. Alții erau doar lepre. Am aflat atunci că oferta vieții este nespuse de bogată și, în resursele ei inepuizabile, adesea surprinzătoare. Am cunoscut ne-membri de partid foști deținuți politici, care erau informatori, încercând și (dacă e să-i credem) reușind să nu facă rău nimănui. (Două nume ilustre sînt cunoscute tuturor pentru că au vorbit ei înșiși în public despre acest capitol al vieții lor.) Am avut prieteni despre care am motive întemeiate să cred că mă turnau la Securitate, cînd erau șantajați cu ceva. Ei bine, chiar dacă mi-e frică s-o spun cu glas tare, gîndul acesta, de-ar fi să se transforme în certitudine (aștept intrarea în vigoare a *Legii dosarelor*), nu reușește să arunce în neant, ci doar să umbrească ceea ce au apucat să-mi dea prin prietenia lor. (Toate lucrurile acestea nu mă fac să am în mai mică măsură o silă infîinită pentru securiști, turnători, activiști, lingăi, vadimești și păunești.)

În sfîrșit, am cunoscut și „ne-membri”, și „membri de partid” care, spre deosebire de noi toți, au spus cu voce tare ce credeau; indivizi care, în feluri și în grade diferite, au „subminat” regimul comunist, au înfruntat Securitatea, și-au pierdut slujbele, alteori

libertatea, au fost bătuți, amenințați, terorizați, unora omorîți, nu de puține ori cu gîndul că au fost singuri și ridicoli. Numele celor de ultimă oră: Paul Goma, Dorin Tudoran, Doina Cornea, Gheorghe Ursu, Dan Deșliu, Mircea Dinescu, Mihai Botez, Gabriel Andreescu, Radu Filipescu, Dan Petrescu, Andrei Pleșu. Lista e desigur mai lungă. (Nu este astăzi teribil să o vezi pe Doina Cornea semnînd alături de Gabriel Andreescu scrisoarea prin care li se cere, lui Pleșu și Dinescu, să părăsească de bunăvoie Colegiul Consiliului pentru Studierea Arhivelor Securității? Se poate imagina *lucru mai drăcesc*?)

Aceasta este deci lumea în care am trăit înainte de 1990. Ce înseamnă, raportat la această lume, alineatul *Legii dosarelor* potrivit căruia „calitatea de membru al Colegiului nu poate fi acordată persoanelor care au făcut parte... din partide politice”? Ce altceva, dacă nu o abstracție care mutilează realitatea, lezează oameni onorabili, lasă drum liber ticăloșilor fără carnet de partid și seamănă discordia — azi — în sînul elitei românești? Este asta o lege bună? Sau e una cît se poate de proastă?

„Nimeni nu e mai presus de lege”, ni se tot repetă, într-adevăr, nimeni nu e mai presus de lege, cînd legea e legea bună a tuturor, vădită ca atare în literatura ei, în coerența ei internă și în capacitatea ei de a pune ordine în lucruri. Atunci și numai atunci cînd e vorba de o lege bună și cînd ea e recunoscută ca atare se poate spune „nimeni nu e mai presus de lege”. Dar cînd o lege creează confuzie, cînd răstoarnă sisteme de valori, cînd trebuie să lezeze o parte a realității pentru a ține cont de alta, ea este o lege proastă și este *mai prejos* decît oamenii pe care vrea să-i „îndrepte”, adică să-i orienteze și să le arate drumul.

N-am fost membru de partid și nici Horia Patapievici n-a fost. Nu mă consider — așa cum nu-l consider nici pe el — mai calificat moral decât Andrei Pleșu, pentru că, *spre deosebire de el*, noi am avea reverul moralității nepătate de „calitatea de membru de partid”. Spre deosebire de mine sau de Patapievici — instalați cum eram, unul în *tăcerea* prelungit-pălți-nișeană, celălalt în *tăcerea* laboratorului de fizician și a zborului firav în bătaia săgeții —, Pleșu a mers mai departe pe drumul *faptei* morale. Și să mă ierte prietenul Patapievici dacă am să-i spun că *de la el* în primul rând — ca unul care a fost pus în cumpănă publică cu Pleșu („ori Patapievici, ori Pleșu”) — am așteptat rîndurile pe care le scriu acum. În locul lor, Patapievici ne-a oferit tăcerea lui demnă, de ins lezat și *compătimit*. Patapievici, victimă a unei nedreptăți? Neîndoielnic. Dar victima din adînc — și victima nu a unor biete comisii parlamentare, *ci a colegilor și prietenilor lui* —, cel lezat și hulit și *singur*, este Pleșu.

Și acum voi încheia, întorcîndu-mă la obiecția inițială: cum că am venit cu exigențe morale acolo unde în joc era netocmeala legii. Din tot ce-am spus sper să se fi desprins un lucru: că în cazul *acestei* legi, care vizează chiar inima imoralității lumii în care am trăit (dosarul și delatarea ca moduri de a fi), tocmai exigența morală este în joc. Fiecare atom al acestei legi ar trebui să fie moral în esența lui, prin raport cu realitatea la care se referă: suprema imoralitate a unei lumi. În lumea supremei imoralități, Pleșu și Dinescu ai anilor '88-'89 au fost, alături de puțini cîțiva, re-pererele noastre morale. O lege care le interzice *lor* — indiferent din ce considerente și pe orice cale ar face-o — accesul la dosarele imoralității noastre este în esența ei *profund imorală*.

Personaj vast, cu resurse multiple, dotat cu o aroganță de catifea și surclasînd cu amabilitate pe oricine, obținînd cu ușurință performanța și strălucirea în tot ce i se întîmplă să facă, modulînd în orice registru uman (devastator în deriziune și adorabil la ceasul șuetei), apt să ia forma oricărui context (de la petrecere cu lăutari la întîlniri cu domni în vîrstă și regine), incapabil visceral să tolereze afrontul, pătimaș și nedispus să-și recunoască greșeala, dotat cu o bună-credință care uneori se învecinează cu prostia, devenind relativist și îngăduitor cînd e confruntat cu judecățile tranșante, dar grav și slujind patetic adevărul cînd sînt lezate principiile, distant și angajat, atras de rigori monahale și topindu-se cu voluptate în vanitățile lumii, Andrei Pleșu excită lesne fantasma colectivă a intelectualului român care, de la revoluție înapoi, păcălit în cîteva rînduri de istorie și devenit mefient, a decis să aleagă vigilența și să practice subtilitatea ca metodă și atunci cînd nu e cazul. Lent cînd e vorba de a acționa preventiv, intelectualul nostru ajunge brusc agitat și este îngrijorat — cînd e prea tîrziu — de viitorul țării. Febril de ultimă oră, pus pe detectat și demontat mecanisme oculte, devine semnatar și strîngător de semnături, întruchipează, pînă la desăvîrșirea lor paranoică, inteligența combinatorie de tip viril și clevețea cu spasme preponderent feminină.

Un scurt exemplu. Cu ocazia numirii lui Andrei Pleșu ca ministru de Externe, Gabriel Andreescu a scris în 22 un articol în care deplîngea de-acum soarta politicii externe române care, prin Pleșu, urma să fie făcută de... Ion Iliescu. De ce? Pentru că Pleșu lucruse cu Buzura la Fundația Culturală Română (a se vedea revista *Dilema*), iar Buzura era prieten cu Iliescu...



„...atras de rigori monahale și topindu-se cu voluptate în vanitățile lumii”

Gabriel Andreescu nu a găsit de cuviință ca acum, la sfârșitul mandatului lui Pleșu, să-și ceară scuze pentru cele puse pe hîrtie în urmă cu doi ani. Dimpotrivă, el, care s-ar fi convenit să facă parte dintre cei propuși pentru Colegiul Arhivelor alături de Pleșu și Dinescu, strînge acum semnături pe o *Scrisoare*

deschisă (pe care nu stau pe gînduri să o numesc rușinoasă), cerîndu-i lui Pleșu să nu greveze încă o dată destinul României cu nedorita sa prezență în Colegiul Consiliului pentru Studierea Arhivelor Securității. De astă dată, în mintea subtililor noștri intelectuali, Pleșu nu mai face jocul lui Iliescu, ci pe al lui Roman, care, în anul electoral ce a început, vrea să dea, pasă-mite, lovitura de grație aplicării *Legii dosarelor*. Ca și cum Roman, și nu țărăniștii cu Ionescu-Galbeni în frunte, a ținut în loc vreme de trei ani legea cu pricina. Nu știu cîte păcate a strîns de-a lungul istoriei sale PD-ul, dar printre faptele sale bune se numără cu siguranță două: 1) numirea lui Pleșu în fruntea Ministerului de Externe și 2) numirea lui Pleșu în Colegiul Arhivelor. Desigur, vorbind așa, eu sînt subiectiv; pesemne că numai o prea veche prietenie mă face să-l prefer pe Pleșu trimișilor în Colegiu ai PDSR-ului, PUNR-ului și PRM-ului. Pentru că altminteri *ce motive as avea?*

Absenta lui Horia Bernea

Era decembrie, dar nici un fulg de zăpadă nu căzuse în iarna aceasta. Biserica Mavrogheni gema de lume, iar cei care nu încăpuseră înăuntru stăteau cuviincios în prelungirea pridvorului, după care rîndul se întorcea cu fața spre biserică și se întindea de-a lungul curții pînă aproape de poartă. Oamenii aflați în acest rînd puteau vedea soldații din garda de onoare, aliniați în dreapta scărilor bisericii, purtînd berete albastre și mănuși albe. Soldatul de la piciorul scării ținea pe brațe o pernă din catifea mov pe care se puteau vedea panglicile și metalul strălucitor al unei decorații. „Cîte ființe, îmi spuneam, poate strînge laolaltă o absență și ce complicitate se naște între ei în numele celui mort!”

Slujba era făcută de un înalt sobor, iar patriarhul însuși citea liturghia. Groapa aștepta, gata făcută, în curtea bisericii și cînd am văzut-o de-aproape m-a uimit adîncimea ei. Dădeai peste ea, pe mîna stîngă de cum intrai în curte pe sub clopotniță, la cîteva metri de zidul care despărțea incinta bisericii de stradă.

După slujbă, așa cum se face, sicriul a fost adus la groapă pe umerii prietenilor și pe mine lucrul acesta — ca și la înmormîntarea lui Noica — m-a trimis cu gîndul nu la un ritual autohton, ci la un fel înalt de a sublinia în toată măreția ei statura celui pur-

tat către moarte. Mă fascinează legănarea mersului în același pas al bărbaților care poartă sicriul. Ei nu pot fi oricine, ci numai discipoli sau prietenii lui apropiați, cei care, în viață, au fost pentru cel dispărut emulii sau egali lui. Numai ei au dreptul să adauge episodul final la suma episoadelor trăite împreună, prin care s-a alcătuit un destin comun pe câmpul de luptă invizibil al vieții. Prin ridicarea sicriului pe umeri, orizontalitatea celui mort — și oarecum înfrângerea lui prin moarte — este anulată pentru o clipă și el își capătă, prin glorificarea prietenilor, înălțimea, devenită acum vizibilă, pe care a instituit-o și a purtat-o cu sine prin viață.

Sicriul a fost pus pe cele două birne așezate transversal peste groapă, iar groparii și-au petrecut frînghiile pe sub capetele lui, urmînd ca, după înlăturarea bînelor, să-l coboare încet pînă în fundul gropii. Din spatele bisericii s-au auzit trei salve, trase de plutonul care însoțea garda de onoare.

Horia Bernea murise la Paris, cu cinci zile în urmă, îr o luni, 4 decembrie, la ora 7 seara. Ieșise din spital ^u o săptămînă înainte, după ce unul dintre cei mai renumiți chirurghi din Franța, profesorul Dreyfuss, îi făcuse o înlocuire de valvă. Operația, după spusele cardiologului parizian Șerban Mihăileanu, prietenul la care Bernea trăsese după externare, fusese ireproșabilă. Tot ce s-a întîmplat apoi era pus de către acesta în seama planurilor absconse ale divinității. „Vedeți, medicina își are transcendența ei, în sensul că ceea ce în ordine medicală n-ar trebui să se întîmple în realitate se întîmple totuși.” Bernea stătuse în spital, sub îngrijire postoperatorie, o săptămînă și, cu firea lui năvalnică și bombănitoare, muștrulise fără încetare pe toată lumea din jur. A fost feri-



La Paris, în 1992, în vizită la Miruna și Radu Borzescu

cit să ajungă în casa prietenului său, undeva într-o periferie sudică a Parisului. Duminică 3 decembrie făcuse prima plimbare, iar luni seara se pregătea să iasă, cu soția sa Marga, într-o vizită. Erau singuri în casă and, în dreptul unui fotoliu din living, Bernea a bătut aerul cu mîna și a apucat să mai strige o dată numele soției sale. Apoi s-a prăbușit „cu fața către Răsărit”, cum avea să-mi precizeze, arătîndu-mi locul, doctorul Mihăileanu, în casa căruia mă aflam zece zile mai tîrziu, ajuns la Paris cu gîndul de a merge pe urmele sfîrșitului lui.

L-am visat în noaptea de după moartea lui, cu acea „senzorialitate” specifică visului, care o imită atît de bine pe cea reală și care te face, trezindu-te, să nu ai nici o îndoială că l-ai avut pe celălalt în față, că l-ai atins și i-ai vorbit. Aceste stări de grație nocturne redeschid relația noastră cu moartea, pe care

slujba înmormântării și punerea în mormânt păreau să o fi închis. „Ei bine, nu e adevărat că «totul s-a încheiat»”, pare să fie morala acestei vizități în somn. Există, iată, o punte pe care cel care a trecut-o poate să revină, pentru a ne lăsa să înțelegem că el nu a dispărut/ara *urme* și că într-un sens absolut el continuă să existe.

Dar cum și de ce ne alege, pentru a face semn, pe unul sau pe altul dintre cei care i-am fost aproape?

Cînd visul a început, Bernea era așezat pe scaunul din pînză de cort întinsă între rame de lemn, din atelierul său. Era îmbrăcat într-o salopetă. M-am așezat pe jos, în dreptul scaunului, punîndu-mi capul pe genunchii lui. Apoi l-am cuprins cu brațele și i-am spus: „Dacă ai ști cît mă bucur că te văd! Spune-mi, cum este?” — „Mi-e atît de silă”, mi-a răspuns, „atît de silă!”

Cînd i-am povestit visul lui Mihăileanu, la Paris, mi-a spus că începuse „desprinderea” și că momentul acesta, de început al ei, era, pentru cel care tocmai trecuse „dincolo”, cel mai greu.

M-a izbit în mai multe rînduri la înmormîntări sentimentul de superioritate pe care îl au cei rămași în viață față de cel mort. „Eu sînt încă aici”, pare că-și spune fiecare, „în timp ce el a plecat”. Pesemne că însuși instinctul vieții e cel care sădește în noi gîndul că a fi în viață este un „merit”.

Instinctul acesta nu mai funcționează însă cînd cel dispărut este un prieten. Pentru că el făcea parte din ecuația vieții tale, ceva în această ecuație se strică. Pornirea orgolioasă de a rămîne înfipt cu picioarele în tărîmul vieții dispăre, pentru că însăși viața își pierde din forța de atracție. Cel dispărut ia cu el o parte din tine — partea aceea pe care o aveți în

comun — și prin acest transport el este de fapt *însoțit* în plecarea lui de aici. Dispariția unui prieten conține în ea sugestia că ne-am putea muta de aici, ca și cum centrul de greutate al lucrurilor și al vieții a trecut, o dată cu el, în alt teritoriu. În acest sens, un prieten care dispăre este repetiția generală a propriului tău sfîrșit.

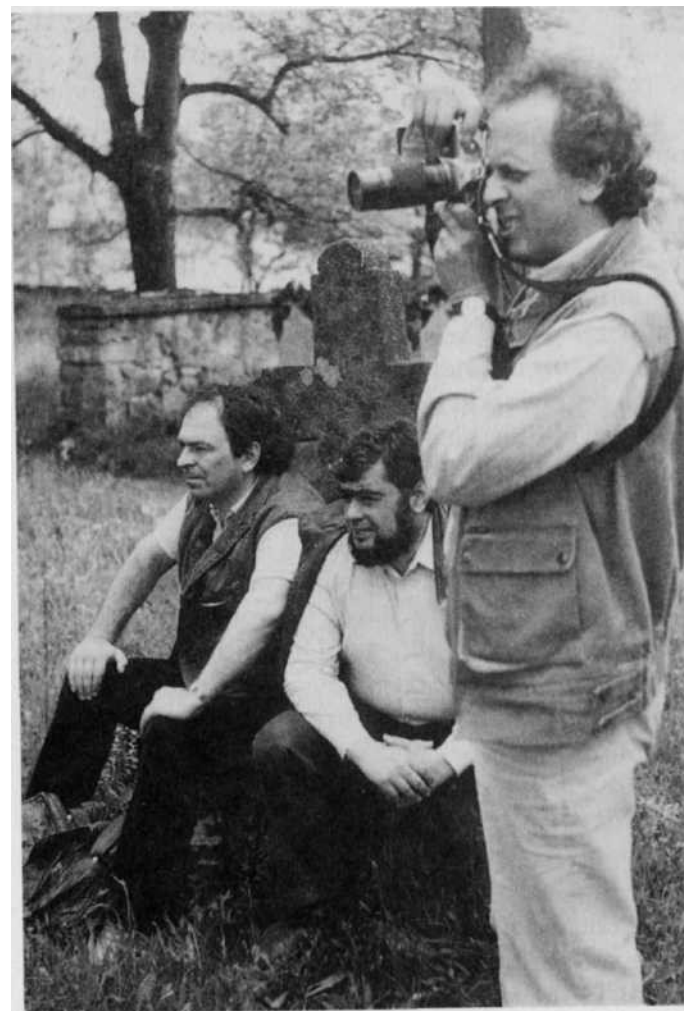
Toate morțile neașteptate au ceva din aparența unei scamatorii. Cel care, pînă adineauri, organizase, prin prezența lui, o lume, dispăre pur și simplu. Misterul morții tocmai în asta constă: în disproporția dintre promptitudinea cu care cineva încetează să fie și golul formidabil pe care îl generează în consecință absența lui. Cu cît golul acesta este mai mare, cu atît scamatoria morții pare mai reușită. Ridici capacul cutiei care era viața celuiilalt și înăuntru nu mai e nimeni. Decorul nu s-a schimbat. Totul a rămas pe loc: casa lui, lucrurile lui în ea — hainele atîrnate în dulap, pipa cu cutia de tutun golită pe jumătate, cartea pe care tocmai o citea, o pagină rămasă pe birou cu cîteva rînduri scrise în grabă, un tablou pe care trebuia să-l termine, așezat pe șevalet, CD-ul pe care-l ascultase ultima oară, dintre cele alese de-a lungul anilor și din care se alcătuiseră conturul muzical al ființei sale. Numai că la capătul acestor lucruri nu mai e nimeni.

Dacă am plîns, auzind vestea morții sale, este pentru că mi se făcuse dor de el pe măsura acestei definitive absențe care își începea de-acum istoria ei în mine. Pentru că există și o istorie a ieșirii cuiva, prin moarte, din viața noastră, nu numai a felului în care, prin gesturi și întîmplări comune, el ne cotopește

și se instalează în noi. Orice moarte este începutul acestei retrageri progresive din ființa celorlalți, a acestei prezențe înfrînte care pleacă steagurile și care treptat, așa cum ne-a ocupat, ne părăsește plecînd în uitare.

În uitare? Cineva iese, prin moarte, din viața noastră. Dar dacă o face nu este pentru a intra altfel, și mai bine, în noi? Fiecare om înseamnă în viața noastră exact atît cît păstrăm din el după moartea lui. În fapt sîntem locuiți de cei dispăruți și dacă ființa noastră se întîmplă să aibă temelie, amplitudine și forță este pentru că din adîncul ei are cine să urce periodic spre noi *din trecut*. A avea trecut înseamnă: a face ca lentei goliri a noastre de prezența și prezentul celor dispăruți să îi răspundă, în altă regiune a ființei, o depunere la fel de lentă a ceea ce aparent a ieșit și s-a șters din noi. Noi *sîntem* cu adevărat din clipa în care putem face recurs la un trecut, adică din clipa în care începem să fim prin raport cu ceea ce am fost.

Ne cunoscuserăm, printr-un prieten comun, în anii '70 în curtea Institutului de Istoria Artei din Calea Victoriei. Mi s-a părut morocănos și dezagreabil; obișnuitele formule de introducere mai mult le-a mormăit decît le-a rostit. Păstra o gravitate înghețată, la care se adăugau aroganța sprîncenelor ridicate și colțurile gurii trase a nemulțumire în jos. Nici un zîmbet, nici un efort de întîmpinare. Și apoi mai era senzația greu suportabilă că, în timp ce vorbea cu celălalt, îl cîntărea, că lua mostre din el — în valurile succesive ale privirii — și că le prelucra într-un comentariu intern lipsit de orice complezență.



Apoi l-am cunoscut. Am fost la el la atelier, am petrecut cu el, am văzut împreună biserici, cimitire și sate, am făcut sărbători împreună, am vorbit despre Dumnezeu, despre Sfinții Părinți și despre poporul român, ne-am comentat viețile și prietenii.

Așa cum nu toți oamenii, pentru că gîndesc, sînt gînditori, la fel nu toți oamenii, pentru că văd, știu să privească. Ce înseamnă atunci *să vezi* cu adevărat?

Trecusem de multe ori pe strada Lucaci, în preajma căreia locuiesc. În afară de gropi, dini, copii care se jucau în stradă, case delabrate și mașini pe trotuare nu vedeam nimic. Apoi m-am plimbat de mai multe ori cu Bernea prin aceleași locuri. Mi-a arătat culoarea „pompeiană” păstrată pe zidul unei case din secolul al XIX-lea, frumusețea cărămizii care se iveau de sub o tencuială căzută, o ogivă peste care cădea o ghirlandă de piatră. Într-o vară, la Tescani, m-a dus în livada cu meri. Ridica merele tărcate căzute pe jos și îmi arăta cum pătrunde irizația dungilor roșii în cele gălbui. Mi-a arătat cimitirul din spatele unei bisericuțe din sudul Moldovei, despărțit de curtea bisericii printr-o poartă din uluci pe care o deschideai și o închideai cu un opritor mic de lemn care glisa în jurul unui cui. Deschideai poarta și te duceai să mori cu firecul cu care treceai din curtea casei în ograda păsărilor. În curtea unui țaran mi-a vorbit minute în șir despre minunea care e pridvorul ca spațiu de mijlocire între „afară” și „înăuntru”. M-a dus la Brad, în Ardeal, să văd un cimitir cu cruci sculptate în piatră din secolele XV-XVI. Am o fotografie din acel loc: Bernea și cu mine stăm pe o bancă simplă de lemn, într-un peisaj mirific, și privim grav undeva în fața noastră, ignorînd aparatul de fotografiat. Pleșu, în picioare, în spatele nostru, cu o mîna pusă pe umărul meu, privește cordial spre aparat și reface legătura cu lumea pe care ceilalți doi, interiorizați și melancolici, par să o fi întrerupt. (Astăzi, cînd mă uit la poza aceasta știu că între timp s-a strecurat între noi — moartea. Numai că peste un număr de ani vom fi din nou laolaltă sub deznodămîntul ei



și ea va fi singurul personaj *adevărat* al acestei imagini, imaginea din spatele imaginii.)

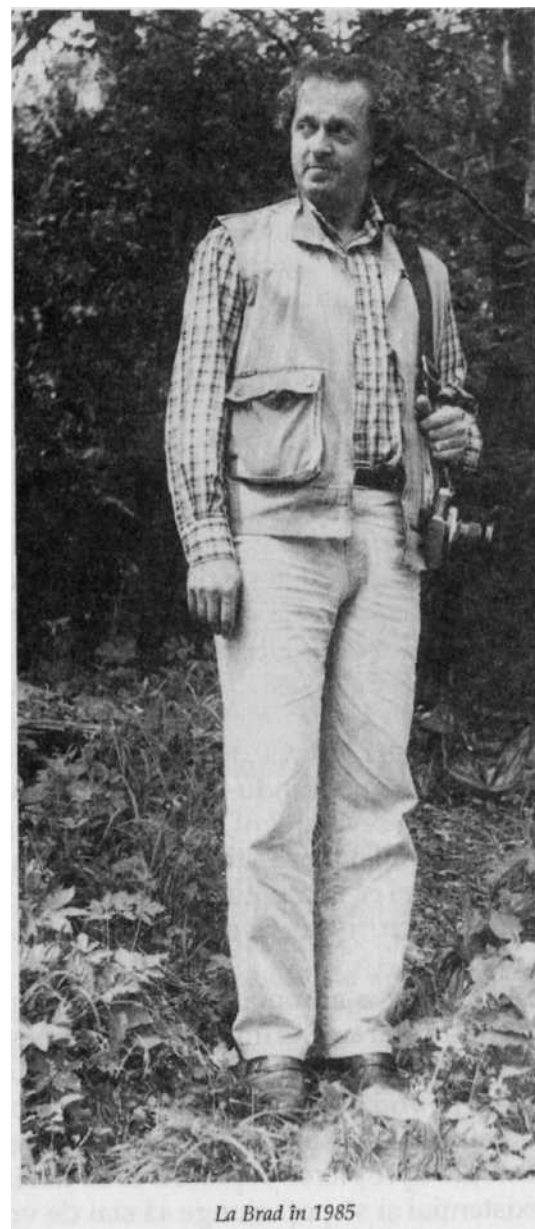
Cînd vorbea despre ceva care-i plăcea, se bîlbîia de bucurie. Evocate de el, obișnuitul și umilul deveneau atît de importante încît intrau în raza neobișnuitului. Grădinile, casele, dealurile, coloanele pe



Cimitirul din Brad

care le picta intrau în epifanie tocmai pentru că privirea lui ajungea pînă în punctul în care totul vorbea despre Dumnezeu. Pictura lui este profund mistică nu pentru că într-un final a început să picteze biserici, altare și luminări, ci pentru că atunci cînd, de pildă, picta o fereastră îngropată în peretele umil al unei case de țară străvedea (și picta în ea) omniprezența crucii în viața de zi cu zi.

Îl văd către 35 de ani, înalt, subțire și gracil, îmbrăcat hamletian cu o cămașă albă cu mâneci bufante, aducînd la siluetă cu Gerard Philipe; peste imaginea aceasta se suprapune apoi cea a anilor din urmă,



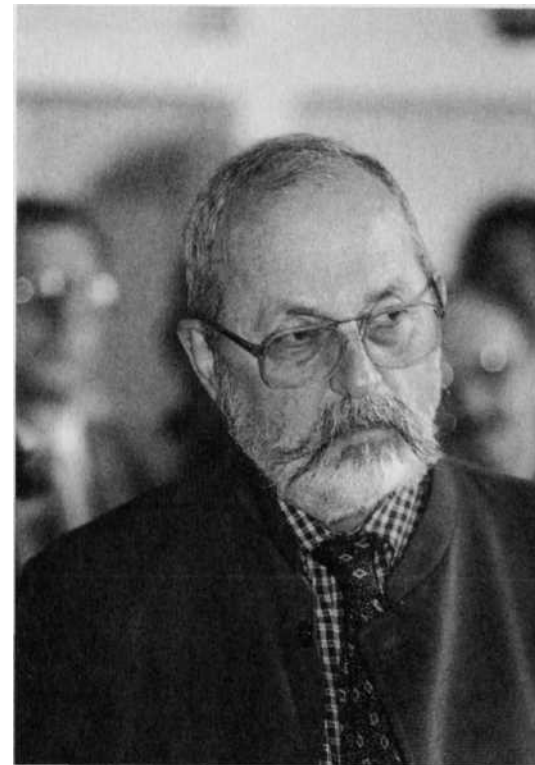
La Brad în 1985

„boierească", cu bretelele de la pantaloni întinse pe pîntec, mustața și barba cărunte, doar mîinile rămase neschimbate, cu degete tinere și nervoase.

Prima imagine este cea a proiecției ideale, pe care cu toții o purtăm în noi pentru că există, în fiecare dintre noi, nevoia de efigie, de pur și de înalt. De aici, din acest loc comun romantic se naște, pentru cei care lasă ceva în urmă, legenda destinată posterității. Tot ce este precar în ființa celuilalt, căderile, minciunile și abjecțiile chiar, sînt lăsate deoparte și urmașilor le este prezentată, asemeni unei statui căreia timpul i-a spălat culorile, doar strălucirea pietrei.

A doua imagine, a ultimilor ani, e cea care îmi vine în minte de cîte ori stau de vorbă cu el. „A sta de vorbă" este o expresie stranie. Cînd doi oameni *stau* de vorbă nu înseamnă doar că stau locului și vorbesc despre indiferent ce. A sta de vorbă este un sfat de taină despre viața și moartea celor care vorbesc. Spun asta pentru că reproșul pe care Bernea ni-l făcea în ultima vreme, lui Pleșu și mie, era că „nu apucăm să stăm de vorbă". De văzut ne vedeam mereu, dar de fiecare dată i se părea că „nu am apucat să stăm de vorbă". A dispărut lăsîndu-mi senzația că aveam să ne comunicăm ceva urgent sau deosebit de grav, ceva care ar fi anulat inerția timpă a felului în care ne trecem zilele, și că la capătul acestei înfîlniri vom fi aflat cîteva lucruri care aveau să ne așeze altfel în viețile noastre.

Trebuie ca cineva apropiat să plece, să dispară, pentru ca pudoarea care te împiedica să vorbești cu el despre lucrurile ultime să fie anulată. „Mai e timp", îți spui, „am să vorbesc cu el altă dată". E nevoie ca timpul acesta să se consume, ca moartea să lovească de undeva din apropierea ta pentru ca să devii impudic existențial și să poți ajunge să stai de vorbă.



Horia Bernea în anul 2000 (Foto Florin Eșanu)

Toate dialogurile importante au nevoie de mijlocirea morții. Nu se stă de vorbă cu adevărat decât pe patul morții sau în absența definitivă a unuia dintre parteneri. Cînd ne reproșă că „nu apucăm să stăm de vorbă", Bernea ne chema, conștient sau nu, în orizontul propriei sale morți.

*Jurnal de pe marginea
unei gropi comune*

Lui Adrian Oprescu

1. în satul Lumina, fost Valea Neagră

A apărut zilele trecute *Lexiconul negru. Unelte ale represiunii comuniste*, în fond un soi de „dicționar al torționarilor” din România anilor 1948-1989. Autoarea, Doina Jela, a avut ideea să lansăm cartea în apropierea unui lagăr de muncă de la Canal, și anume în cimitirul din satul învecinat, la marginea unei gropi comune care s-a născut treptat, din cei 49 de morți, aduși noaptea din lagăr și îngropați aici de-a lungul unui an (1950?). Drept care sîmbătă 20 ianuarie în jurul orei 12, un Mercedes de 20 de locuri, un VW Transporter, cîteva limuzine Daewoo și cîteva Dacii opresc în fața primăriei din comuna Lumina. Fost Valea Neagră, dar rebotezat „Lumina” în 1965, o dată cu venirea la putere a lui Ceaușescu, satul acesta se află la vreo 250 km de București, traversînd Bărăganul, și la vreo 30 km de Constanța. La 3 km de Valea Neagră — la „Peninsula” — s-a aflat între 1950 și 1953 unul dintre cele 14 lagăre de muncă de la Canalul Dunăre-Marea Neagră, inaugurat, acesta, de Gheorghiu-Dej în 1950 (pare-se că la sugestia lui Stalin), pentru a-i „ocupa” pe intelectualii, țărani și muncitorii care nu înțeleseseră, în toiul luptei de clasă, de ce parte a baricadei trebuie să se așeze.

Vreo 40 de ziaristi, editori, operatori de televiziune coboară din mașini și încep să tropăie, să-și pună paltoane și căciuli și să sufle în mâini. Vremea e uscată, nici urmă de zăpadă, nici o picătură de ploaie. E închis, e urît, e frig. Piața primăriei, prinsă între câteva „blocuri noi” cu plăcile de beton dislocate, cu ușile închizându-se prost și cu geamurile de la intrare sparte, se prelungește cu o „peluză” dincolo de care apar casele țărănești, aliniate pe o uliță, ponosite și ele, ridicate pesemne prin anii '60. Pe pajiștea cu iarbă proastă, presărate peste tot, fără să lase nici măcar un metru liber, sticle și pungi de plastic, cîrpe, teniși desperecheați, hîrtii, gunoaie. Un cîine costeliv trece pe pajiștea-maidan, ca într-un film de Wajda sau Pintilie. Într-un colț, în sînga, cîțiva copii joacă fotbal.

Sosește primarul, cel care a acceptat să fie gazda „lansării” noastre. E scund, cu o scurtă de piele neagră, cu fața lată și roșie. Ne poștește pe toți într-o cameră de 20 m pătrați cu rafturi pe pereți. E biblioteca satului. Pe un raft, 10-15 exemplare din Umberto Eco, *Pendulul lui Foucault*, pe altul, la fel, un roman de Zola, apoi, un raft întreg, *Românii la 1859*. Două mese puse în unghi, pe care sînt farfurii cu felii de șuncă rulate și prinse în scobitori ascuțite la ambele capete, cașcaval Dobrogea, crenvurști mici prăjiți, felii de porc la grătar, fursecuri cu margarina, sticle de Cola, Fanta, vin și apă minerală. Într-o sticlă mare de plastic, pe care scrie „Borsec”, este palincă, într-un colț al camerei, un radiator cu tuburi de ceramică pe care sînt încolăcite bucle de sîrmă subțire incandescentă. E înghesuială, lumea se mișcă greu, gesturile sînt încetinite. Fiecare are în mîna o farfurie, o furculiță și un pahar din plastic alb. Se fumează, se vorbește tare. În cameră e întuneric și gea-

murile s-au aburit. Lîngă un cuier cu picior, profesorul Fronea Rădulescu, un domn trecut de 70 de ani, fost deținut politic, șeful AFDP-București, citește, cui vrea să-l asculte, cîteva „catrene anticomuniste” pe care le-a compus „special pentru această ocazie”.

Către ora 2, camera „Bibliotecii sătești” e părăsită și grupul se pune în mișcare, apucînd pe ulițele care dau spre cimitir. La poarta cimitirului se află alte mașini, sosite din Constanța. Cu cei din București — și dacă mai punem la socoteală și sătenii veniți să vadă ce se întîmplă — se fac o sută, o sută douăzeci de persoane.

Televiziuni, așadar, ziaristi de la mai toate ziarele, nume cunoscute... Este și generalul Dan Voinea, care, ca șef al Parchetelor Militare, i-a înlesnit Doinei Jela cercetarea unor arhive. Mai sînt și doi preoți în odăjdii (neașteptat de tineri și insoliți prin felul în care punctează, cu frumusețea lor bizantină, urîtenia posomorită a locului) și un Țircovnic, pentru că totul începe cu un parastas de pomenire a celor puși în groapa comună în urmă cu 50 de ani. Stăm buluc în gura cimitirului, iar de groapă, cu o cruce modestă din lemn, făcută din grija primăriei, ne despart alte cîteva morminte. Din cînd în cînd, unul dintre preoți își face loc printre oameni, înconjură celelalte morminte și se duce să cădelnițeze în jurul gropii comune de unde revine grăbit lîngă colegul lui. Cei morți, trecuți în registrul stării civile aflat la primărie, sînt strigați pe numele lor.

Slujba se termină și primarul ne poștește să vorbim. Hărțuit iremediabil de teama inadecvării, încă îmi caut tonul. Ce se poate oare spune despre o carte cu portrete de anchetatori și torționari în chiar preajma locului în care, dintr-o căruță cu un cal, uneori, noaptea, se aruncau cîteva leșuri de deținuți? Des-

facem noi, cu o carte despre călăi lansată pe marginea gropii comune a victimelor, „nodul drăcesc” al istoriei despre care Pasternak spunea că l-a făcut comunismul cu gândul ca nimeni, niciodată, să nu-l mai poată desface? Mîna aceasta de oameni strînși acolo — unii din compasiune pentru cei morți, alții din prietenie pentru autoare, alții din obligație sau din imperativ profesional — poate ea oare, pe fundalul indiferenței, al bășcăliei și al uitării timpului, să rupă o vrajă rea a istoriei? Stă oare în firea acestei părți a lumii să-și analizeze dramele? Să distingă între năpasta naturală și nenorocirea istorică, iscată din ciocnirea voințelor și a libertăților? Oare nu se amestecă totul — fie că e de la Dumnezeu, ca molimele și cutremurele, fie de la oameni, asemeni comunismului — în succesiunea placidă a evenimentelor care vin peste noi de undeva de deasupra capetelor noastre?

Tocmai vorbește procurorul Dan Voinea. „Această carte — spune el — probabil că nu ar fi fost nevoie să apară dacă justiția din România ultimului deceniu și-ar fi făcut la timp datoria și i-ar fi judecat pe cei care au fost autorii crimelor politice în comunism. Dar nu numai că ea nu a judecat aceste crime, ci ele au continuat și după 1990, iar cei care le-au făcut sînt astăzi miliardari!” Un grup de femei din sat stă retras cuviincios la zece metri de „adunarea domnilor”, în spatele vorbitorilor. „Taci fă — spune una dintre femei brusc interesată —, să aud ce zice de miliardari!”

E rîndul profesorului Fronea Rădulescu. Scoate din buzunarul de la piept o foaie mare, bătută la mașină cu indigo-violet, pe care se disting, în rînduri strînse, vreo zece catrene. Le citește încă o dată, după lectura din camera cu geamuri aburite. De astă dată este pe „adevărata scenă”, glasul a devenit falnic și



încerc zadarnic să-l opresc spunîndu-i, după fiecare catren, „mulțumesc” și încercînd să-l introduc pe următorul vorbitor.

În sfîrșit — în sfîrșit, îmi spun — vine rîndul Doinei Jela, care citește numele și profesia fiecărui locuitor al gropii comune: avocat, avocat, „muncitor agri-

col", inginer, avocat, muncitor CFR, profesor, avocat, mecanic, polițist, avocat...

„Să vorbim și noi, supraviețuitorii Canalului. Eu am fost deținut chiar aici, la Peninsula/ Cel care strigă e trecut de 80 de ani. Obrajii îi sînt căzuți și nu mai are dinți. E cățarat pe o movilă de pămînt și de acolo domină asistența. Se face liniște și, cînd se convinge că toți îl ascultă, începe să vorbească cu o dicție neașteptată și cu inflexiuni de Talma: „Onorată asistență, toate văile din jurul nostru — brațul întins taie un contur mare în aerul din fața sa — sînt presărate cu osemintele celor care au murit ca eroi — eroii nemuritori ai acestui neam nemuritor — în lupta lor împotriva comunismului. Cu toții se bucură acum, fraților, că le aducem acest prinoos de cinstire! Marele poet român Radu Gyr le-a închinat acestor eroi versurile lui nemuritoare!" Și bătrînul cu obrazii fleșcăiți începe să recite cu mîna dreaptă ridicată în aer, căpătînd puteri sporite cu fiecare vers și simțindu-se, vădit, din ce în ce mai bine. Încerc din nou stratagema cu „mulțumesc" după fiecare strofă. Dar bătrînul e vegheat îndeaproape de un coleg de suferință care îi ține, la o distanță potrivită, foaia cu versurile și care, de cîte ori dau să spun „mulțumesc", mă străfulgera cu privirea și spune: „Sst!"

Grupul de țărănci din spatele adunării începe să se risipească, asemeni unui cor de tragedie care și-a încheiat partitura și, privindu-i pieziș pe țărani care, strînși în pîlcuri în fața cimitirului, cască gura la cei dinăuntru, lasă în urma lor replici care ni se înfig în urechi: „Să-i văd eu că la vară, la prașilă, or să vină tot atîția!" „Apoi nici nu-i aici groapa comună. E colea, mai în fund. A văzut unchiu-meu, din porumbiște, cînd îi îngropa noaptea..."

Se înserează. Lumea se risipește. Cîte va microfoane întinse spre gurile ultimilor vorbitori, cîteva flash-uri finale, cîteva interviuri cu camere de televiziune.

Ultima scenă. Cimitirul pustiu. Sînt lîngă un mormînt, în fața unei camere de televiziune din Constanța, cu reporterul de a cărui șapcă albastră, „Nike", nu pot să-mi desprind privirea. „Dl Adrian Năstase și, deopotrivă, dl Valeriu Stoica au spus, nu demult, că anticomunismul și-a trăit traiul. Nu mai interesează pe nimeni. Cum comentați?"

II. Un instrument pentru perfecționarea lui Cain: ideologia

Cain îl omoară pe Abel. Aceasta este crima *originară*. Este prima oară în istorie cînd un om omoară alt om. Chiar pe fratele său. *Cum e cu puțință crima?* Cum e cu puțință ca un om să omoare alt om? Cum e cu puțință *tranzitivitatea negativă* a crimei? Omorîrea *semenului!* Suprimarea *mea* în celălalt? Răspunsul este: *prin ură*. E drept că eu *sînt* celălalt, dar celălalt e totodată *altul*. Crima e în principiu cu puțință pentru că există *alteritatea* semenului și, astfel, spațiul de joc al diferenței în care ura se poate instila. Cînd „altul" se desprinde de „mine" pînă la a-mi deveni opus, terenul crimei este în principiu eliberat.

Ura e cea care tulbură oglindirea mea în altul, cea care suprimă tranzitivitatea, care mă izolează și mă retrage în mine. Ura precipită eul. Ea mă scoate din îmbrățișarea speciei și din cea a lui Dumnezeu care ne ține pe toți laolaltă în egalitatea noastră prin asemănare cu el.

Eul care se obține prin ură e pregătit în principiu pentru a omorî. Dar nu orice ură sfîrșește cu o crimă. E nevoie de un „punct de fierbere" al urii pentru ca

crima să poată surveni. Punctul acesta de fierbere este pentru Cain faptul că Dumnezeu respinge jertfa pe care el i-o aduce, în timp ce lui Abel i-o primește. Cain nu se întoarce către temeiul ființei sale pentru a afla de ce jertfa sa nu e bună, și nici nu încearcă să afle de la Dumnezeu temeiul refuzului lui, ci se întoarce către Abel ca termen monumentalizat al nereușitei sale. Prin reușita lui Abel își măsoară Cain nereușita sa.

Cain îl omoară pe Abel chemându-l afară, în câmp. Aparent, nu există nici martor, nici judecător al crimei sale. Ogorul ca scenă a lumii nu-i conține decât pe cei doi în momentul comiterii crimei. Cain chiar trăiește o clipă cu senzația că *nimeni nu știe* ce anume a făcut el. Când Dumnezeu nu îl mai vede pe Abel și îl întreabă pe Cain unde este fratele său, răspunsul acestuia sună insolent: „Nu știi. Sînt eu păzitorul fratelui meu?” Dumnezeu nu vede leșul lui Abel (el este deja în pămînt, unde Cain l-a îngropat pentru a-l ascunde), ci *aude* „glasul sîngelui” lui („Glasul sîngelui fratelui tău strigă din pămînt la Mine.”). Blestemul lui Dumnezeu, blestemul care urmează crimei („Acum blestemat ești tu, izgonit din ogorul acesta... pribeag și fugar să fii pe pămînt.”) este de fapt *pedeapsa* pe care Cain o primește de la Dumnezeu și el resimte explicit blestemul ca pedeapsă („Pedeapsa mea e prea mare ca s-o pot suferi.”). El va trebui să se *ascundă* de Fața lui Dumnezeu, pentru că omorîndu-și fratele el a abolit principiul tranzitivității sale în Abel, principiu al cărui garant era tocmai Chipul lui Dumnezeu. Omorîndu-și fratele, Cain suprimă proiecția și reflexul recunoscut al divinității sale în altul și astfel el rămîne singur, fără de Dumnezeu. Crima îi retrage asistența divinului și îl izolează în singurătate („Cain a ieșit din Fața Domnului.”). El va zămislă neamul

oamenilor despărțiți de Dumnezeu care, prin crima lui Cain, și-au pierdut asemănarea cu el.

Aceasta este *crima originară*. Ura din care ea se naște este o pasiune negativă *spontană*. Cain premeditează crima, dar el nu-și organizează ura. Ura sa este învoită și ea are prospețimea sporită a unei gelozii infantile. Cain omoară ca un copil care, pierzînd jocul, suferă atît de tare încît își ucide partenerul. Crima sa are alura unui accident umoral și, chiar dacă din scenariul biblic remușcarea este absentă, senzația este că reiterarea crimei este exclusă și că, o dată deznodămîntul știut, Cain și-ar fi conținut ura.

Să recapitulăm: ură spontană, crimă premeditată, pedeapsă, dificultate maximă a suportării ei.

Cum a evoluat, față de acest scenariu biblic, crima în secolul XX? Că a devenit „de masă”, „industrială”, măcel sistematizat — toată lumea o știe. Dar ce s-a întîmplat între timp pentru ca lucrurile să ajungă aici? Ne-am înmulțit, vor răspunde spontan cei mai mulți. Cain și Abel erau singuri față în față cu idila lor transcendentă și cu strategiile sacrificiale de cucerire a lui Dumnezeu. Acum urmașii lor sînt miliarde. Ei se detestă prin chiar mulțimea lor. („De cum pun piciorul în stradă, primul cuvînt care îmi vine în minte este: crimă”, spune Cioran.) Să observăm totuși că „înghesuiala” nu poate să se instituie în punct de fierbere al urii pentru a împinge lucrurile pînă la deznodămîntul întreciderii generalizate. Dar atunci? Ce s-a întîmplat cu ura între timp? A rămas ea ură spontană, *necontrolată* din vremea lui Cain?

Pe Cain nu l-a învățat nimeni să urască. Nu era nimeni care să-i susure în ureche, făcînd ca ura să crească în el de la o zi la alta, că păstorul Abel este un ne-om care trebuie suprimat pentru că fericirea speciei umane n-o poate aduce decât el, agricultorul

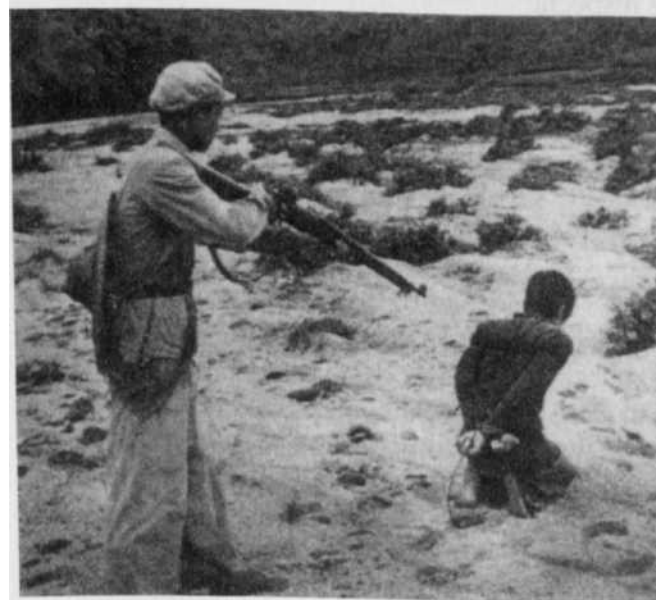
Cain. Ura lui Cain nu era *educată*, iar Cain, în pornirea lui, nu are cum să-și sistematizeze afectul. Cain urăște ca un barbar și el omoară fără să treacă în prealabil prin teritoriul intelectului și al întemeierilor teoretice. Pe scurt, crima lui Cain nu beneficiază de aportul intelectualului apt să organizeze ura. Ea nu are o *ideologie*.

Nou în secolul XX este că el a devenit, cu o vorbă a lui Julien Benda, „secolul organizării intelectuale a urilor politice”. A organiza ura cu mijloace intelectuale, a o controla și a o canaliza după voie, iată care a fost noutatea epocii noastre. Iar organizarea urii — în vederea crimei — cu mijloace intelectuale se numește *ideologie*. Pentru a face crima eficace, pentru a o scoate din spațiul tergiversării și a o transforma în crimă la scară mare, este nevoie de găsierea acelor debușeuri ale urii care la rândul lor pot fi organizate la scară mare. Cele trei puncte de aglomerație în jurul cărora se pot organiza cu bune rezultate pasiunile politice Julien Benda le numește, în 1927, fără să clipească: clasa, rasa și națiunea. Aceste determinări au avut avantajul de a fi bine conturate și, orientată către ele, ura poate fi ușor focalizată și temeinic educată. În marginea lor, scenariul crimei poate fi lesne pus la punct: unele clase, rase și națiuni sînt inferioare și trag omenirea îndărăt. Altele sînt bune, ele au ca aliat istoria, destinul și legile de evoluție ale societății. Dispariția primelor nu numai că nu reprezintă nici o pierdere, dar suprimarea lor devine o datorie. A suprima, în acest caz, nu mai este doar un exercițiu umoral, ci o operație cu justificări adînci și cu aura științifică. S-a terminat cu eschiva lui Cain în fața lui Dumnezeu. Ideologia îți dă dreptul să urăști programatic și să proclami splendoarea crimei comise. Dacă poți să urăști *liber*, dacă poți să

omori și totodată să te simți bine, ba chiar să fii mîndru de tine, este pentru că un crez ideologic îți curge acum prin vine.

Ideologia deschide în istoria omenirii epoca *crimei civilizate*. Cain a omorît prostește, fără să fie dotat cu o *doctrină*. A intra în epoca civilizată a crimei înseamnă să ai la îndemînă *mecanismul justificărilor* crimei și să te poți oricînd servi de el. Gradul de civilizație al crimei nu îl dă metoda *tehnică* folosită (bîta, piatra, ghilotina, toporul, camera de gazare, înfometarea, glonțul, dinii dresați etc), ci impactul sistemului de motivații care duce la crimă asupra minților și sufletelor unei mulțimi. Cel care omora un „chiabur” cu o lovitură de rangă în cap era, din punctul de vedere al istoriei crimei, superior mînuitorului ghilotinei pentru motivul simplu că ideologia care stătea în

Cain și Abel în secolul XX: împușcarea unui „exploatare al poporului”



spatele răngii, cea a lui Marx, Lenin și Stalin, era, din punctul de vedere al organizării urii, superioară ideologiei Terorii care stătea în spatele ghilotinei. Să mai spunem oare că acest instrument miraculos care e ideologia are virtutea nu numai de a promova crima și de a o scuza, dar și de a face cu putință recompensarea criminalului? Pentru că a omorât, Cain este blestemat și pedepsit, și restriștea devine stilistica vieții sale. Dacă ar fi omorât în secolul nostru, la adăpostul unei ideologii, Cain ar fi fost avansat în grad, decorat și bine remunerat. Cain nu ar mai avea astăzi nici un motiv să fie „fugar pe acest pământ” și să se ascundă de „Fața lui Dumnezeu”, pentru că epoleții, decorația și prima ca prelungiri pragmatice și ritualice ale ideologiei contribuiau, cu o vorbă a Doinei Jela, la „reconstituirea stimei de sine”. Beneficiind de ideologie, Cain ar fi astăzi un criminal care se respectă.

IU. Lexiconul negru sau despre ipocrizia Istoriei

Despre acești oameni care torturau și ucideau la adăpostul ideologiei este vorba în cartea Doinei Jela: „... peste 1 700 de portrete de anchetatori, gardieni, temniceri și torționari...” așezate în ordine alfabetică. Dar cum se poate citi o asemenea carte? Pagină cu pagină, urmînd literele alfabetului, așa cum l-am văzut odată pe Noica citind dicționarul german-român al lui Schroff? Sau poate sărînd de la un personaj la altul? Dar cum și după ce criterii, de vreme ce aproape toate personajele ne sînt necunoscute și lexiconul își instituie singur materia din care el ar fi trebuit să se hrănească? Iar dacă numele personajelor nu-i sînt preexistente, atunci de unde vin ele?

De unde sînt scoase, convocate, trase la suprafață? În ce regiune a ființei au stat pînă acum îngropate?

Să observăm că parte dintre cei care se perindă în paginile *Lexiconului* n-au prenume, iar în dreptul numelui multora stăruie, desprins dintr-o ontologie a umbrei, un semn de întrebare. Senzația noastră este că cineva (autorul) ridică un colț al vălului de peste o realitate a cărei regulă de funcționare era clandestinitatea, acoperirea și retragerea. Și că, făcînd-o, realitatea aceea persistă în propria ei ascundere și în umbra din care ea s-a născut. Ea se *cabrează* în fața oricărei tentative de aducere la lumină.

Nimeni, în afară de victime, nu îi știe pe acești oameni. Ei își încropesc ființa și vin către noi numai și numai prin memoria celor care reprezentau materia primă pentru exersarea vocației lor. Sînt zvon, faimă și obiect de poveste. Chiar dacă parte dintre ei trăiesc încă și au o adresă precisă în România, ei nu mai sînt decît propria lor fantomă, în vreme ce ființa lor rămîne retrasă într-un trecut fabulos, în relația lor activă cu tortura și moartea. Mulți dintre ei, găsindu-se în carte, își vor fi regretînd greșeala: de-a fi lăsat în urma lor supraviețuitori, martori apți să furnizeze cîndva material pentru un dicționar al supliciului.

Iată, deci, o posibilă lectură: personajele se impun după o epică și o stilistică a torturii, după natura isprăvii care, în imaginarul detenției, îi făcea inconfundabili. Tiberiu Lazăr, comandantul închisorii de la Peninsula, zdrobea fata și dinții deținutului cu o piatră („Intr-una din veri a năvălit în baraca noastră un om cu capul roșu de sînge, care nu mai putea să vorbească, ci răgea ca un animal și căuta să se ascundă. Nu bănuiam ce se putuse întîmpla cu el, parcă intrase cu capul în gura unui tigru. Nenorocitul se

numea Maxim și ajunsese la raportul comandantului Lazăr Tiberiu care a luat o piatră și l-a lovit peste față pînă i-a scos dinții." — *Lexiconul*, p. 158). Alexandru Dumitrescu, directorul închisorii Pitești, avea aerul unei persoane fine, sensibile și delicate. Elegant, frumos, jucător de bridge și bun dansator, era rîvnit seara în saloanele Piteștiului. Ziua, la închisoare, putea să bată nonstop vreme de cinci ore, pînă i se înroșea cămașa de sînge (*Lexiconul*, pp. 109-110). Cuplul de ofițeri anchetatori Blehan-Danielevici, de la Securitatea din Iași, bătea alternativ cu cravașa și biciul („La confruntarea cu Moisiu, l-a pus pe acesta să se dezbrace. Cînd l-am văzut dezbrăcat și ce avea pe corp, pentru moment mi-am pierdut cunoștința... Nu mai văzusem în viața mea așa ceva, nici măcar în anchetele cele mai sălbatice. Trupul lui era tot, din cap pînă în picioare, o rană mare care supura." — *Lexiconul*, pp. 47-48). Li viu Borcea, comandantul penitenciarului de la Capul Midia, verifica starea cadavrelor înfigînd în ele o țeapă lungă de fier (*Lexiconul*, p. 52). Emil Brînzaru, colonel de Securitate, șeful echipei de bătăuși profesioniști din Direcția de Cercetări Penale a Securității, avea ca specialitate zdrobirea penisului condamnatului și bătaia la tălpi pînă cînd obținea efectul scontat: „picioare de elefant" („... adus la 7-8 zile la o nouă anchetă, omul mergea de-a bușilea, în genunchi și în mîini." — *Lexiconul*, p.55).

Dar ce aduce nou în istoria torturii și a crimei o carte ca aceasta? Aparent nimic. Tortură și crimă au existat de cînd e lumea. Desigur. Numai că niciodată reprobabilul, devenit regulă de funcționare a societății, nu a fost mai bine împachetat într-un discurs despre binele omenirii. Cu alte cuvinte, niciodată istoria nu s-a instalat atît de temeinic în ipocrizie.

Cînd vorbim de ipocrizie în istorie e bine să înțelegem că în joc nu e un simplu transfer de termeni, mai mult sau mai puțin metaforic, de la scara individului la cea a unei colectivități. Ipocrizia în istorie nu e totuna cu ipocrizia pe care o cenzurează orice tratat de morală și care, în doze diferite, intră benign în viața fiecăruia dintre noi, ca o componentă prin care ne salvăm imaginea de sine. În istorie, ipocrizia este *productivă*: ea ucide. Ipocrizia care se instalează în istorie sub numele de „comunism" împinge în față o vorbire sublimă despre om care are ca adevăruri de taină camera de anchetă și fundul gropii comune. Iar fără ele, adică fără „baza de date" a *Lexiconului negru*, orice discurs despre comunism este vorbărie goală. În mințile multor intelectuali de stînga din Occident comunismul continuă să fie asimilat cu „adevăratul umanism", cu proiectul unei societăți postcapitaliste din care suspinul Istoriei a dispărut. În fapt, adică oriunde a ajuns la putere, comunismul a însemnat dinți zdrobiți cu piatra, organe genitale mutilate, tîrît pe coate și genunchi pînă în camera de anchetă. Într-un cuvînt, *un proiect compulsiv*.

Sînt de acord că, spuse așa, toate acestea sună patetic. Din nenorocire, ele nu sună doar „Patetic" în greacă înseamnă „de ordinul îndurării", iar „patemiile" sînt lucrurile îndurate. Dar ce poate fi mai „îndurat", adică mai patetic pe lumea aceasta, decît tortura trupului, a sufletului și moartea?

Dans cu o carte

Cum pătrunde spiritul în lume? Pe ce canale o idee apărută în intimitatea minții cuiva ajunge să cuprindă lumea — să o înalțe sau să o distrugă?

De aici miracolul cărților: cum pot ele, cu inaparența lor, să ne mute din locul în care sîntem?

Senzația că, o dată intrate în lume, cărțile lucrează *în clandestinitate*. Lor li se potrivește felul în care Hamlet vorbește despre fantoma tatălui său: *old mole*, „cîrțiță bătrînă”. Ea scoate la lumină într-un tîrziu rezultatul faptei sale desfășurate într-o regiune a lumii pe care noi nu o cunoaștem.

De aceea autorii sînt agenții cei mai secreți ai lumii: nu e limpede nici cum acționează ei, nici asupra cui, nici ce rezultate dau; și nici măcar nu e limpede că ceea ce se întîmplă în lume e rezultatul nemijlocit al faptei lor. Sigur este doar că, ascunși de ochii lumii sau uitați, ei lucrează *pe termen lung*.

Privite, cărțile par nespuse de sfioase. Ele nu vin niciodată spre tine. Ca într-o medievală iubire, tu trebuie, întotdeauna, să le cauți și să te duci către ele. Ființa lor este așteptare pură. Le va deschide cineva pentru a le face, astfel, *să înceapă să fie?*

Tăcerea cărților și rugămintea lor nerostită. Ele nu-și pot cere „dreptul de a fi deschise”. Cărțile nu fac grevă, pentru a fi citite. Tot ce pot face este să ceară îndurare din partea cititorului care nu este încă.

Cînd privesc peretele unei biblioteci, îmi vine în minte scena balului din *Război și pace*. Doamnele aliniate, așteptînd, de-a lungul peretelui. Spaima Natașei că nimeni nu o va invita la dans. Expresia încremenită a chipului ei, „gata deopotrivă și de deznădejde, și de extaz”. Iar apoi, prințul Andrei care se apropie și îi propune un „rond de vals”. „De cînd te așteptam”, pare că spune Natașa, iar zîmbetul i se ivește pe față „în locul lacrimilor ce stătuseră să o podidească”. Și, „speriată și fericită”, își sprijină mîna pe umărul prințului Andrei.

Splendid în scena aceasta este că prințul Andrei o descoperă pe Natașa din întîmplare, pentru că discuția la care participă îl plectisește și pentru că, în fond, Bezuhov e cel care-l roagă să o invite pe Natașa. Ochii prințului trecuseră înainte peste ea, fără ca el să o vadă. Ar fi putut tot atît de bine, hotărîndu-se să danseze, să o invite pe verișoara Natașei, pe Sonia, sau pe cea mai frumoasă femeie a Petersburgului, pe contesa Bezuhova, care de altminteri deschide balul. Prințul o alege deci din întîmplare pe Natașa care așteaptă tremurînd.

Dar alegînd-o și dansînd cu ea, Bolkonski descoperă că, din toate femeile care luau parte la cel mai strălucitor bal al anului, Natașa, o fetișcană încă, cu „brațele ei slabe și urîte”, era cea mai frumoasă. Ascunsă pînă atunci în mulțimea indistinctă a doamnelor din sala de bal, frumusețea ei devine dintr-o dată, prin alegerea lui Bolkonski, vizibilă. Prințul, care

era, spune Tolstoi, „unul din cei mai buni dansatori ai timpului său”, o ridică, prin alegerea lui, pe soclul propriei ei splendori. Abia *aleasă* și abia *dansînd*, Natașa devine aparentă în frumusețea ei.

Cărțile aliniate, așteptînd, de-a lungul peretelui. Privirea distrată care trece peste ele, fără să se hotărască asupra uneia anume. Apoi mîna care se întinde, care scoate o carte din raft, care o deschide. Dansul poate începe. Dans cu o carte.

Ii e totuna unei cărți în ce împrejurări va fi deschisă: într-o bibliotecă, într-o chilie, pe masa de studiu de acasă, în pat, în tramvai, sub un felinar, în tren. Important este ca ea *să fie citită* — și, astfel, să fie mîntuită de aparența de simplu obiect rătăcit printre alte obiecte. Pentru că oricît de arătoasă ar fi, cartea nu există încă în simpla ei materialitate. Ea nu este un obiect, ci un obiect *de citit* și, astfel, singurul *corp spiritual* existent pe lume.

„Librarii, domnul meu, sînt cei mai mari codoși. În fiecare zi îi împing pe oameni în brațele cîte unei cărți. Și unde mai pui că după nopțile petrecute în tovărășia unor asemenea iubite rămîi nu numai vlăguit, dar și cu mințile rătăcite.”

Shakespeare, *Harnici*, actul II,
scena 2 (replică apocrifă).

Splendoarea cărții este că ea nu se impune de la sine. Alături de foame, de frig și de eros, nu există nevoia irepresibilă de a citi. Cartea nu este „cea de toate zilele” — ca pîinea, ca apa, ca hainele. Nu citești așa cum resimți nevoia de a mânca arunci cînd îți este foame. Întîlnirea cu cartea nu are loc în virtutea unui instinct. În fapt, „se poate” și fără ea.

înseamnă atunci că „nevoia de carte” e rezultatul unei domesticiri, al unui *elevage*, al unei „crescătorii de oameni”. Cei care ajung să aibă nevoie de carte sînt crescuți și antrenați de un „crescător” și ei se nasc înăuntrul omenirii așa cum se naște o rasă nouă de dini sau de cai.

Gîndul lui Platon despre neajutorarea cărții: o dată aruncată în lume, ea se desparte de autorul ei și intră în tăcerea tautologică a textului; ea nu poate nici să pledeze în apărarea adevăratului sens și nici să se ascundă atunci cînd este cazul. Logosul scris intră în lume fără asistența tatălui său. Nimeni nu mai este lîngă el pentru a-l putea apăra.

Iar autorul, care pare să vorbească prin text, o dată ce s-a despărțit de el, intră la rîndul lui în tăcere. Expusă și părăsită, cartea „se mișcă în toate direcțiile” și este obligată să suporte tot ceea ce se poate imagina în intervalul dintre un act de iubire și un viol, dintre sensul răstălmăcit și suprema inteligență.

„A crede pe cuvînt.” - Dacă am putut crește în timp este pentru că ne-am crezut, unii pe alții, pe cuvînt. Orice carte este un principiu de economie. Ea depozitează experiența făcută de altul și astfel mă scutește de reiterarea ei. Cuvintele și-ar pierde rostul dacă fiecare ar trebui să facă *pe cont propriu* ceea ce alții au făcut deja înaintea lui. Dacă am trăi experimentînd la tot pasul în chip original, atunci viețile noastre ar trebui să aibă vîrsta omenirii. Și invers, omenirea nu ar fi depășit niciodată experiența pe care o face un om într-o viață, dacă noi nu „am fi crezut pe cuvînt”. Pentru a înainta în istorie, oamenii au trebuit să se creadă pe cuvînt, adică să scrie cărți și să le citească.

Prezumția de bună-credință de care beneficiază fiecare autor. Tocmai pentru că omenirea a avansat „crezînd pe cuvînt”, a minți cu ajutorul cuvîntului scris este un atentat la adresa umanității.

Definiții ale cărții. De ce citim?

Justificarea igienică (Noica) — Pentru că nu numai trupul, ci și spiritul poate fi „nespălat”, cititul este un mijloc de a-ți face toaleta în ordinea spiritului. Cartea ca element central în igiena mentală. Spiritul are și el nevoie de o *dietă*; el „arată” după cum îl hrănești. Cum poți să te îndobitocеști necitind.

Citim pentru că sîntem ființe de interval — Țuțea: „în afară de cărți nu trăiesc decît dobitoacele și sfinții: unele pentru că nu au rațiune, ceilalți pentru că o au într-o prea mare măsură ca să mai aibă nevoie de mijloace auxiliare de conștiință.” Cînd ne reprezentăm spiritul *pur* cu ajutorul unde și al luminii, noi continuăm să facem apel la „corporalitate”, fiind de fapt incapabili să înțelegem instantaneitatea comunicării într-un sistem în care *corpul nu există*. Privit de la acest nivel, cuvîntul — scris și vorbit — este o reparație ingenioasă a stării de dizgrație (dar bolovănos și căznit, dacă e comparat cu locul de unde am căzut), iar cărțile, în raport cu comunicarea divină, nu sînt decît cîrje improvizate în mersul către un absolut ieșit din raza nemijlocirii.

Principiul dez-depărtării — „Cartea e un mijloc de a sta de vorbă cu departele tău” (Noica). — „Cărțile sînt scrisori mai groase scrise prietenilor” (Jean Paul).

În ambele cazuri este vorba de telecomunicație, de anularea depărtării. Datorită cărții pot sta de vorbă cu cel care nu e lîngă mine. Pot fi contemporan cu un gînditor latin care a trăit cu două milenii în urmă sau

pot sta de vorbă cu cineva care nu s-a născut încă. Pot deveni, ca cititor sau autor, contemporan cu omenirea toată. Sau, datorită cărții, pot să mă „întîlnesc” cu cineva care locuiește pe cealaltă față a planetei. În toate aceste cazuri autorul scrierii și primitorul ei nu se cunosc și, cel mai adesea, ei se întîlnesc venind din lumi și din epoci diferite.

Ideea lui Sloterdijk că umanismul a apărut ca o telecomunicație născătoare de prietenie în mediul scrierii. Cultura umanistă este în mod esențial epidemie erotică avînd ca virus cartea. Orice pagină scrisă este o „seducție la distanță”, o „erotică a depărtării”.

Toată cultura Apusului, spune Sloterdijk, este bazată pe o „poștă catenară”. Inaugurali fiind, grecii n-au imaginat niciodată lucrul la care aveau să dea naștere. Ei n-au știut că sînt la începutul unui lanț de „scrisori mai groase” care vor traversa și circumscrie un spațiu spiritual numit Europa. Ei nu știau că inventă un continent scriind scrisori prietenilor din Italia și, prin ei, întregii modernități.

Umanismul se bazează pe:

1. Ideea că spiritul poate fi cultivat (instrucție, pedagogie, paidee, educație etc).
2. Ideea că spiritul poate fi depozitat. Metoda de depozitare a spiritului este cartea. „Depozitul de spirit” se numește bibliotecă.
3. Ideea că edificiul uman depinde de calitatea că rămizii din care e construit. Lumea poate fi deci schimbată prin modelarea spiritului, prin „iluminarea” lui, așadar prin cărți.

Cărțile și ideile depozitate în ele devin mijloacele de realizare a sintezei culturale și politice a unei comunități și, la limită, a întregii omeniri. Națiunile

moderne așa s-au născut: prin „scrisori groase” scrise de o mîna de oameni concetățenilor lor și prin alții mulți, numiți „profesori”, care „descifrau semnele iubirii umane peste veacuri” (Sloterdijk).

Proiectul umanist este un proiect „culturalist” avînd în centrul său cartea.

Dezavantajul cărții, faptul că trebuie deschisă (ceea ce, în pofida aparențelor, implică după cum am văzut un efort considerabil), o face vulnerabilă ca metodă de acoperire a distanțelor dintre membrii unei comunități. Astăzi distanțele dintre oameni nu se mai acoperă prin „scrisori groase”, ci prin *media*, în esență prin aparate care pot fi „deschise” printr-o simplă apăsare de buton. Sinteza socială nu mai e astăzi o chestiune de carte, ci de „navigare” pe ecran, fără riscuri și fără efort.

Proiectul umanist pe care s-a întemeiat istoria Occidentului a luat astăzi sfîrșit. Locul dansului cu o carte l-a luat *channel surfing-ul*, „zappajul”, balansul pe internet, pe scurt dansul cu un ecran. În „lupta” dintre carte și ecran, a decis ființa leneșă a omului.

Să vorbești despre carte ca despre o ființă vie. Altminteri cum ai putea-o iubi?

În fond, gîndiți-vă ce se întîmplă cu cărțile: le dorim, le avem, ne bucurăm de ele, ne plictisesc, le părăsim, le regăsim, ne pierdem în ele, le îngropăm numele în adîncul nostru și, dacă e nevoie, îl uităm. Nu așa arată toate iubirile noastre?

CUPRINS

<i>Sebastian, monfrere</i>	5
<i>„Depîngărește mina-mi sfînta-ți mină...”</i>	25
<i>Moartea lui Cioran</i>	45
<i>Provocarea lui Noica</i>	59
<i>Un profesor de neuitat: Henri Waïd</i>	77
<i>Declarație de iubire</i>	83
<i>Portret de premiat hulit</i>	109
<i>Absența lui Horia Bernea</i>	131
<i>Jurnal de pe marginea unei gropi comune</i>	147
<i>Dans cu o carte</i>	165

La prețul de vânzare se adaugă 2%,
reprezentând valoarea timbrului
literar ce se virează Uniunii
Scriitorilor din România,
Cont nr. 2511.1-171.1 / ROL,
B.CR. Filiala sector 1, București

Redactor VLAD
ZOGRAFI

Apărut 2001
BUCUREȘTI - ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”

This item is distributed by
 **ARTIMMEX INTERNATIONAL**
import & distribution of romanian publications & media
4 Farmington Cres.
Toronto, ON M1S 1G1 CANADA
Tel. 416-332 9777; Fax: 416-332 8777
e-mail: order@artimmex.com
internet: <http://www.artimmex.com>