

DIAGNOZA FILOSOFILOR EXISTENȚIALIȘTI

Ștefan BOLEA

egophobia@gmx.net

ABSTRACT. Using the method of diagnosis, developed by Professor Andrei Marga, following the tradition of the Frankfurt School, I will analyze the texts of three Existentialist philosophers, which discuss the modern society. Kierkegaard presents the diagnosis of a conformist society, in which there is an enormous contrast between character and behaviour. This society obeys and follows the imposed rituals, without acknowledging their meaning or their value. Nietzsche speaks of a levelled society and explains the diminishment of the human being through the triumph of the slave morality and the confrontation between individuals and the *herd*. Sartre brings scopophilia (the pleasure of looking) into discussion, analyzing the gaze as a form of domination or as a means of reification (Debord or Foucault are interesting points of reference here). Those three coordinates (conformism, levelling and scopophilia) identify the fragility and the crisis potential of the modern society.

1. Introducere și metodă

Profesorul Andrei Marga s-a folosit de termenul de „diagnoză” pentru a evidenția crizele prin care trece societatea contemporană. În conferința „Societatea actuală. Diagnoze”, susținută în 25 octombrie 2007, la Facultatea de Studii Europene, în cursul „Cotitura culturală” în editorialele din „Ziua de Cluj” și mai ales în cartea „Diagnoze. Articole și eseuri”, publicată la editura

Eikon în aprilie 2008, filosoful clujean accentuează mai multe fațete ale societății complexe și multiplicare, în care trăim. Andrei Marga dezvoltă douăsprezece diagnoze ale societății actuale, ce aparțin unor filosofi și sociologi contemporani sau pornesc de la propriile sale premize. Avem, astfel o societate asimetrică, una prin care se manifestă vidul, o societate cinică, o societate haotică; avem, de asemenea, societatea minciunii, cea postseculară, cea invizibilă, societatea cunoașterii, societatea mediatică, societatea riscului, cea a tubulenței și, în sfârșit, cea nesigură.

Miza acestei lucrări constă în reliefaarea diagnozelor pe care le dau filosofii existențialiști societăților în care au fost angrenați. Am redat trei diagnoze (societatea conformistă, societatea nivelată și societatea scopofilă), ce reies din textele lui Kierkegaard, Nietzsche și Sartre. Am folosit textele „Momentul de față” de Kierkegaard, două pasaje din „Dincolo de bine și de rău” și „Genealogia moralei”, precum și fragmente din postume în cazul lui Nietzsche și o secțiune din „Ființa și neantul” de Sartre. Pentru situarea lui Nietzsche printre existențialiști fac apel la autoritatea unor filosofi americani ca Bernd Magnus, Walter Kaufmann sau Robert C. Solomon. Demersul lucrării de față este istoric, analizând tarele și neajunsurile pe care le scot în evidență filosofii citați dar și o diagnoză a societății actuale este vizată, de asemenea.

2. Kierkegaard – Societatea conformistă

Filosoful danez analizează în ultima sa scriere polemică („Momentul de față”), trăsăturile unei societăți conformiste, în care mediocritatea și lipsa de substanță merg mână în mână. Absența unui angajament clar, lipsit de echivoc, autentic (așa cum este relevant în opera sa principală, „Sau/ sau”) este evidențiată de Kierkegaard. Filosoful atrage atenția că Biserica protestantă daneză este responsabilă pentru marasmul în care sunt învăluiți contemporanii săi – sintagmele alese de el fiind hipercritice; mobilul unui asemenea discurs virulent fiind tocmai crearea unei unde de șoc, ce i-ar putea trezi pe indivizii topiți în angrenajul social din letargie.

Coordonata principală a atacului său constă în relevarea faptului că societatea trăiește cu „iluzia faptului de a fi creștină și că ceea ce preoții desemnează drept creștinism”¹ este religia autentică. Trebuie să avem în minte două observații înainte de a configura diagnoza kierkegaardiană. În primul rând, ne referim la teza intermediarului coruptibil, care creează o barieră în relația directă individ-Dumnezeu. În al doilea rând, filosoful face apel la conflictul dintre aparență și prezență, evidențiat în corpul social; astfel ipocrizia, dezacordul dintre comportament și trăire, constituie o țintă evidentă.

Demersul începe de la comparația dintre un pasaj biblic („Și strâmtă este poarta și îngustă este calea care duce la viață, și puținii sunt cei care apucă pe ea...”²) și situația „de față” din Danemarca („Calea [care duce spre viață] nu este doar larg deschisă, ci și foarte ușor de urmat...Poarta este încăpătoare, prin ea se trece *en masse*...”³), concluzionându-se paradoxal că „Noul Testament nu mai este adevărat”. Kierkegaard relevă aici contradicția dintre creștinismul inițial (o opțiune individuală pasională) și ritul sterilizat din modernitate (o chestiune ce nu mai presupune angajament, „frică sau cutremur”, ci aparține instrumentării sociale). Pe un alt plan, contradicția dintre individ (care participă activ la mântuirea sa) și mase (ce acceptă, fără interogații, o sumă de legități ce privesc coeziunea socială) este vizată.

Putem face o comparație între Kierkegaard și Nietzsche: Nietzsche îl admiră pe Iisus, considerându-l un individ superior⁴ dar nu acceptă punctul de vedere al apostolului Pavel, care a pervertit, în opinia sa, punctul de vedere al creștinismului originar. La fel, filosoful danez apelează în principal la autoritatea chistică, care o transcende pe cea a descendenților săi: „Cuvintele apostolului [...] nu sunt cuvintele Mântuitorului”⁵. Avem dualitatea dintre o

¹ Kierkegaard, *Selections from his Writings*, translated by L. M. Hollander, *The Present Moment*, <http://www.ccel.org/k/kierkegaard/selections/home.html> I,1.

² Mat. 7,14.

³ Kierkegaard, *op. cit.*, 11,5.

⁴ „Im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz.” (Nietzsche, KSA, vol. 6, p. 211).

⁵ Kierkegaard, *op. cit.*, VII,6.

religie statală, masificată, anonimă și un cult care mobilizează toate resursele individului, o credință autentică ce nu poate fi falsificată, de perceptive impuse abuziv din exterior. Kierkegaard dezavuează religia statală și aici demersul său poate fi comparat cu cel al lui Max Stirner, pentru care „religia umană este doar ultima metamorfoză a religiei creștine... O putem numi religie de stat, religia *statului liber*, nu în sensul că este favorizată sau privilegiată de stat, ci ca religie pe care *statul liber* nu doar are dreptul dar este obligat să o ceară de la cei care îi aparțin... Ea face același serviciu statului ca pietatea filială familiei.”⁶

Filosoful danez remarcă, astfel, că „religia creștină nu are nevoie de protecția sufocantă a statului, ea are nevoie de aer proaspăt, de persecuție și de protecția lui Dumnezeu. Statul este dăunător prin prevenirea persecuției, el neconstituind mediul prin care protecția lui Dumnezeu poate fi condusă. Orice am face, trebuie să ferim creștinismul de stat...”⁷ Realizăm că există o contradicție majoră între religia masificată, protejată de stat și creștinismul autentic. Cum poate fi nuanțată ideea creștinismului autentic? Kierkegaard notează că „adevărată venerare a lui Dumnezeu constă, firesc, în executarea voinței divine”⁸. Astfel, se reia ideea principală, că „suntem împiedicați printr-o iluzionare enormă („creștinătate”, stat creștin, țară creștină, lume creștină) să devenim creștini”⁹. Potențialul revoluționar al ideii kierkegaardiane este exemplificat prin intențiile cuprinzătoare ale proiectului creștin originar: „creștinismul a vrut să schimbe totul. Totul a rămas așa cum era, cu singura deosebire că fiecărui lucru i s-a atașat atributul *creștin*.”¹⁰

Să ne oprim puțin asupra acestor considerații. Există două ordini sau două legități, cea statală (în care este înscrisă și cea societală) și cea divină. Creștinismul, ieșit de sub apanajul divinului și intrat în sfera statală, este contradictoriu. Ironia face că atributul

⁶ Max Stirner, *The Ego and His Own*, translated by Steven T Byington, Benj R. Trucker Publ., New York, 1907, pp. 229–230.

⁷ Kierkegaard, *op. cit.*, IV,2.

⁸ Kierkegaard, *op. cit.*, VII,6.

⁹ Kierkegaard, *op. cit.*, IV,1.

¹⁰ Kierkegaard, *op. cit.*, V,4.

de „creștin” este fixat îndeobște de statalitate și de societate, ignorându-se sau neluându-se în calcul voința individuală, angajamentul personalizat, care face diferența. Aici apare ipocrizia sau dezacordul dintre conduită și trăire: este rentabil sau profitabil să am, ca membru al agregatului social, o identitate „creștină”, chiar dacă nu înțeleg, nu sunt reprezentat, sunt străin „creștinismului”. Kierkegaard are o intuiție radicală aici: creștinismul trebuie ferit de stat sau el va degenera într-o joc de societate simulat, o ceremonie lipsită de înțeles, mecanizat asemenea unui teatru de marionete.

Creștinismul, în general, trebuie ferit de reguli impuse din exterior, care deservesc interese para-religioase. Filosoful danez exemplifică remarcabil eșecul avântului reformator creștin – creștinismul a dorit să schimbe lumea, lumea a adăugat atributul „creștin” în textura sa, ergo nu s-a schimbat nimic. Putem adăuga la sentința kierkegaardiană teza lui Călianu, ce explică rezistența oricărui sistem la schimbare prin adaptabilitatea sa la anarhie sau revoluție și posibilitatea sa de a îngloba și aneantiza tendințele contrare. Avem, astfel, amintitul conflict dintre aparență și prezență în comportamentul celor, care păstoresc sau orânduiesc creștinismul. Identitatea „creștină” este o carte de vizită, un instrument societal de reprezentare, o convenție profitabilă, în timp ce o viață autentic creștină (ce constă în îndeplinirea voinței divine) pare mai degrabă un drum periculos, ce nu trebuie imitat sau urmat.

Kierkegaard folosește metafora prostituției pentru a da o tur-nură și mai virulentă discursului său și pentru a nuanța teza conform căreia, inițiativă reformatoare creștină a fost supusă eșecului: „Dacă creștinismul cerea castitate, atunci bordelurile trebuie desființate! Bordelurile și prostituatele au rămas în aceeași proporție ca în timpurile păgâne, schimbarea este că au devenit bordeluri creștine!”¹¹ Aflăm, astfel, că în „momentul de față” mai importantă decât esența sau substanța unui subiect, este modul în care se înfățișează sau masca sa. Obiceiurile și comportamentele rămâne neschimbate, reassignându-li-se un atribut de complezență. Societatea conformistă, pe care o analizează Kierkegaard, are, prin ipocrizia

¹¹ Kierkegaard, *op. cit.*, V,4.

sa, prin adaptabilitatea la orice reformă, ceva în comun cu societatea simulării, ilustrată de Baudrillard. Filosoful postmodern francez nota că simularea este opusă reprezentării.¹² Reprezentarea stabilea că există o corespondență între semn și realitate, în timp ce simularea se constituie într-o negație a semnului. Nu afirmăm că o negație totală a semnului este marca principală a societății descrise de Kierkegaard, din contră simularea trebuie luată aici ca o metaforă, ce explicitează diagnoza unui neajuns.

Ceremoniile bisericesti sunt privite ca o uzurpare premeditată efectuată de preot a ordinii divine: „dacă ceva nu îi este pe placul Lui Dumnezeu, devine poate mai plăcut dacă avem [...] un preot [...] care este plătit să spună că e pe placul Lui?”¹³ În altă parte, se ilustrează ideea conform căruia „Dumnezeu este trădat, luat în derâdere și părăsit de toți oamenii, [...] apoi milioane venerează o așchie din crucea pe care a fost răstignit”¹⁴. Într-adevăr, contradicțiile evidențiate de Kierkegaard sunt flagrante. Filosoful danez are darul de a enunța o teză și contrariul ei, folosind capitalul de tensiune dintre cele două pentru a-și spori forța argumentării. Trebuie să remarcăm că diagnoza societății sale nu s-a bucurat de succes și nu a condus la o reformă efectivă în timpul vieții sale. Teologi protestanți, ca Tillich sau Barth vor folosi însă această diagnoză pentru a milita pentru o autentică viață creștină, fără intermediari și fără norme impuse din exterior.

3. Nietzsche – Societatea nivelată

Există cel puțin două ocurențe ale sintagmei „nivelare” (*Ausgleichung*) în antumele lui Nietzsche, care ne interesează. Această expresie pare a constitui diagnoza societății moderne. Vom analiza atent cele două texte, pentru a cerceta cauzele amintitei tendințe spre „nivelare”. În primul rând, în „Dincolo de bine și de rău”¹⁵, se

¹² Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, translated by Sheila Faria Glaser, University of Michigan Press, 1994, p. 6.

¹³ Kierkegaard, *op. cit.*, VII,6.

¹⁴ Kierkegaard, *op. cit.*, IX,3.

¹⁵ Nietzsche, *Opere complete*, vol. 6, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, 2005, pp. 125–126.

constată: „Că numim *civilizație* sau *umanizare* sau *progres* fenomenul în care se caută nota distinctivă a europenilor; că-l numim pur și simplu [...] mișcarea democratică din Europa: în spatele tuturor prim-planurilor morale și politice la care se trimite cu astfel de formule, are loc un vast proces fiziologic, care se pune din ce în ce mai mult în mișcare – procesul unei omogenizări a europenilor [...]. Aceleași condiții noi în care se va produce, în medie, o nivelare și mediocrizare (*Ausgleichung und Vermitteltemässigung*) a omului – un om care este un animal de turmă folositor, muncitor, destoinic și iscusit în multe privințe –, sunt în cel mai înalt grad prielnice generării unor oameni excepționali, de cea mai periculoasă și atractivă calitate.”

Înțelegem astfel că „progresul” sau „democrația” secolului 19 aduc cu sine o tendință de echivalare sau „omogenizare” a indivizilor. Nietzsche, care în filosofia sa politică, imaginează o societate singulară sau elitistă, observă cum „mediocritatea” pare a constitui partea majoritară a societății moderne. Mediocrul (și nu individul excepțional) se înscrie în tiparul unei societăți, care se manifestă prin aplatizarea diferențelor și amputarea tendințelor personale, excesive sau autarhice. Dacă un autor mai cinic ar insista asupra acestui viciu procedural al democrației egalitariste, filosoful german are încredere că tocmai pe fondul acestei mediocrități generalizate, exemplarele reușite vor reuși să se impună, afirmându-și calitățile în răspăr cu tendințele dominante ale epocii. „În timp ce, așadar, democratizarea Europei duce la crearea unui tip merit sclaviei în sensul cel mai propriu: omul *puternic* va trebui, în cazul particular și excepțional să ajungă mai puternic și mai bogat decât a ajuns vreodată”¹⁶.

Nietzsche, admirator al Greciei antice și al Renașterii, percepe democrația contemporană drept o îngrădire a individualității puternice – „micșorarea” umanității este simptomul predominant al modernității. Este cel puțin discutabilă, însă, echivalarea pe care o face între „democrație” și „sclavie”. Dintr-un anume punct de vedere, putem înțelege această echivalare, pe baza dictatului economic

¹⁶ Nietzsche, *op. cit.*, *ib.*

pe care îl aruncă democrația capitalistă pe umerii noștri. O firească verificare empirică a acestui dictat este următoarea: suntem obligați să ne câștigăm existența și acest fapt ne istovește de resurse plene. Avem aici o mostră de ethos aristocratic din partea lui Nietzsche, care amintește de „Etica” aristotelică: ar trebui să muncim doar pentru a crea și să nu așteptăm retribuție pentru activitatea noastră. În sensul acesta, democrația antrenează umanitatea pentru sclavie.

Există și un alt sens al intelesului tezei lui Nietzsche: substituind diagnoza secolului 19, societății contemporane. Trăim într-un univers dominat de media și de industria entertainment-ului. După ce plătim tribut dictatului economic, ne relaxăm profitând de „avantajele” societății mediatice, care încurajează o absență a conștiinței-de-sine, o apatie generalizată și un marasm ce se regăsește doar în somnul fără vise. Ne amintim parabola zoroastriană a „ultimului om”, care este „inventatorul fericirii” și interpretarea lui Robert C. Solomon. „Sclavia” sau „nihilismul pasiv” ar consta în angrenarea în intivismul netranzitiv al programelor mediatice, care duce pur și simplu la ignorarea adevăratelor deziderate ale proiectului existențial. Ignorând sau lăsând de o parte coordonatele de bază ale individualității noastre, suntem dizolvați în societatea spectaculară enunțată de Debord sau în „satul global” amintit de McLuhan: „cu cât contemplăm mai mult spectacolul, cu atât mai puțin trăim”¹⁷, fiind atacați de „somnambulism”¹⁸. Putem nuanța „sclavia” nietzscheană prin două coordonate, cele ale dictatului economic și ale renunțării la conștiința-de-sine și la căutarea excelenței prin abandonarea în societatea mediatică. Trebuie amintit însă, că în ciuda nivelării care este rezultatul omogenizării egalitariste, apare speranța că individualitățile superioare nu vor întârzia să-și dezvolte aptitudinile. Poate explicația acestei speranțe este simplă: cu cât este mai dificilă, mai lipsită de posibilități și mai teribilă capcana modernității, cu atât mai căliți, mai inventivi și mai

¹⁷ Guy Debord, *The Society of Spectacle*, translated by Donald Nicholson-Smith, Zone Books, 1994, p. 10.

¹⁸ Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, McGraw Hill, NY, 1964, p. 11.

tenace vor fi acei indivizi care reușesc să-și păstreze nealterate ambițiile și voința, transgresând „nivelarea” și „mediocritatea” generală.

Avansând spre al doilea text, reținem concluzia primului: cu toate că societatea modernă păstrează în ea tendințele omogenizării și ale nivelării, individualitatea puternică reușește să depășească viciile procedurale democratice, depășind mediocritatea implacabilă. În „Genealogia moralei”, Nietzsche notează: „Îngăduiți-mi o singură privire numai asupra a ceea ce este desăvârșit [...]! Asupra unui om care justifică *omul*, asupra unei șanse complementare și izbăvitoare a omului, de dragul căreia să fim îndreptățiți a stării în *credința în om!*... Căci lucrurile stau așa: micșorarea și nivelarea (*Verkleinerung und Ausgleichung*) omului european ascunde cea mai mare amenințare a *noastră*, căci spectacolul acesta obosește...”¹⁹.

De data aceasta, „nivelarea” stă în raport nemijlocit cu „micșorarea”; mai sus era legată de „mediocritate”. Un exemplar uman care justifică specia, care o desăvârșește amintește de conceptul enunțat în „Zarathustra”, cel al supra-umanității. Din punct de vedere istoric, exemplarele cele mai reușite numite de Nietzsche sunt Napoleon sau Goethe. În textul de față, apelul la umanitatea superioară contrastează poetic cu diagnoza modernității. Ne dăm seama că aproape aceleași coordonate ce sunt valabile pentru textul din „Dincolo de bine și de rău”, funcționează și pentru acesta. De aceea, nu vom insista în mod inutil. Totuși, trebuie să amintim un singur lucru: spectacolul „nivelării” omului european „obosește”. Ce înseamnă asta? Această epuizare sau lehamite este un simptom al nihilismului pasiv și poate fi interpretată drept un obstacol în calea speranței că exemplarele superioare vor fi în stare să evite capcana omogenizării și „nivelării” generale. Putem lectura această „oboseală” ca un plus de luciditate față de dezideratul din fragmentul anterior. Sau putem vedea în „istovire” un ultim conflict între nihilismul pasiv (care se mulțumește să asiste letargic la degradarea valorilor) și nihilismul afirmativ (care edifică valori noi în timp ce distruge structurile expirate).

¹⁹ Nietzsche, *op. cit.*, pp. 197–198.

Simptomele fiind lămurite, să trecem la cauze. Cea primară o găsim tot în „Genealogia moralei”, în răsturnarea operată de „morală sclavilor” (*Herdenmoral*): „Răscoala sclavilor în morală începe o dată cu faptul că *resentimentul* devine el însuși creator și generează valori [...]. În timp ce orice morală aristocratică răsare din afirmarea triumfătoare a propriului eu, morală sclavilor se opune a priori unui „din afară”, unui „altfel”, unui „non-eu”: și *această* opoziție este fapta ei creatoare [...] Morală sclavilor, ca să se nască, are întotdeauna nevoie mai întâi de o lume adversă și exterioară...”²⁰.

În înfruntarea dintre cele două morale (*Herrenmoral* vs. *Herdenmoral*), a triumfat, în opinia lui Nietzsche, morală sclavilor, dominată de resentiment, conștiință încărcată, vină sau ascetism. Nu este cazul să facem un excurs în „Genealogia moralei”, trebuie să amintim, totuși, că aici avem cea mai importantă contribuție nietzscheană în domeniul filosofiei moderne, recunoscută ca atare de Foucault: „Dacă genealogul refuză să-și extindă credința în metafizică, ascultând de istorie, descoperă *cu totul altceva* în spatele lucrurilor [...]. Examinând istoria rațiunii, el își dă seama că ea s-a născut într-o manieră *rațională* de o cu totul altă natură – prin accident; devotamentul față de adevăr și precizia metodelor științifice au provenit din pasiunea învățaților, din ura lor reciprocă, controverse fanatice și interminabile și din spiritul competiției [...]. Mai departe, analiza genealogică arată că noțiunea libertății este o *invenție a claselor dominante...*”²¹.

Hermeneutica suspiciunii ne-a adus într-un punct greu de prevăzut: morală sclavilor, bazată pe resentimentul creator și pe perversitatea inițială a noțiunilor de „bun” și „rău”²² a câștigat bătălia cu morală aristocratică, influențând mentalitatea europeanului mo-

²⁰ Nietzsche, *op. cit.*, p. 192.

²¹ Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, in *Language, Counter-Memory, Practice*, edited by D. F. Bouchard, Cornell University Press, 1977, p. 142.

²² „Cine este, de fapt, *diabolic*, în accepțiunea moralei resentimentului. Se poate răspunde cu toată rigoarea: *tocmai* cel *bun* din cealaltă morală, tocmai nobilul, puternicul, dominantul, numai că revopsit, răstălmăcit, văzut pieziș de ochiul otrăvit al resentimentului.” (Nietzsche, *op. cit.*, p. 195.)

dern. Carsten Korfmacher notează că „printr-un *truc al calului Troian al celor dezavantajați*²³, sclavii au inversat dihotomia existență a valorilor morale și i-au imaginat pe inamicii săi drept Cei Răi.”²⁴.

O altă cauză a nivelării spiritului european o constituie conflictul deschis dintre individualitate și „turmă”, menționat în „Voința de putere”, pe care o vom utiliza în concordanță cu notațiile din postumele nietzscheene: „Ce înseamnă această *voință de putere specifică valorilor morale* [...]? *Trei puteri se ascund în spatele ei*: 1) Instinctul *turmei* împotriva celor puternici și autonomi; 2) Instinctul *celor suferinzi* și eșuați împotriva celor norociți; 3) Instinctul *mediocrilor* împotriva excepțiilor [...] (istoria *luptei dintre morală și instinctele fundamentale ale vieții* este ea însăși cea mai mare imoralitate ce a existat până acum pe pământ...)”²⁵ Prima și a treia observație le putem înțelege în raport cu textele analizate mai sus. Să ne oprim puțin asupra celei de-a doua sentințe: voința de putere prin care operează morala se bazează pe instinctul celor „suferinzi și eșuați” (*die Leidenden und die Schlechtweggekommenen*)²⁶. Cu alte cuvinte, cei „dezavantajați” constituie una din forțele primare în lupta pentru dominație a moralei. Putem lectura în prezența acestei categorii o critică a dolorismului schopenhauerian, pentru care „suferința” și „compasiunea” erau valori de netăgăduit. Merită amintite și sentințele lui Gianni Vattimo, care comentând asupra pasajului „Nihilismul european”, remarca faptul că morala i-a protejat întotdeauna pe cei dezavantajați, oferindu-le o valoare metafizică imuabilă, condamnându-i în același timp pe cei puternici, exemplarele care salvează specia de la ratare²⁷.

²³ Expresia îi aparține lui Frithjof Bergmann.

²⁴ Carsten Korfmacher, *On the Significance of Genealogy in Nietzsche's Critique of Morality, Aporia*, vol. 12, nr. 1/2002.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, traducere de Claudiu Baciu, Editura Aion, 1999, p. 181. Fragmentele se regăsesc în KSA, vol. 10–13.

²⁶ Nietzsche, KSA, vol. 12, p. 429.

²⁷ Gianni Vattimo, *Introduction a Nietzsche*, traduit par Fabienne Zanussi, De Bock Université, Editions Universitaires, p. 89.

Mai departe, observăm un alt principiu psihologic de mare importanță: „Turma percepe *excepția* [...] drept ceva ostil și dăunător ei. [...] Neîncrederea privește excepțiile; a fi excepție este o vină.”²⁸ Teza resentimentului creator ne este folositoare în acest fragment: exemplarele puternice vor fi întotdeauna reprezentate drept malefice; conformismul fiind securizant. „Turma” refuză să-și accepte inferioritatea patentă, preferând să ostracizeze un inamic, care depășește limitele speciei. Ne amintim și de Kierkegaard aici, ipocrizia celor mulți refuză cunoaștere de sine, preferând mediocritatea și falsitatea prezentă în ignoranță. Mai mult, excepțiile sunt responsabilizate și evacuate din corpul social drept organisme viciate, contra-productive.

Siguranța pe care o oferă conformismul este reconfortantă și corespunde unei tendințe sociale spre stabilitate și închistare în propria sa natură: „Tendința turmei e orientată spre stagnare și conservare, nimic creativ nu este în ea. Sentimentele plăcute pe care ni le insuflă omul bun, binevoitor și drept (în opoziția cu tensiunea, frica trezite de o mare personalitate, un om nou) sunt sentimentele *noastre* personale de siguranță și egalitate: animalul de turmă slăvește aici natura turmei...”²⁹ O variantă edulcorată a umanității este servită și are succes în societate – „omul bun” constituie o parodie a omului autentic, direct sau sincer. Conservarea, absența unei evoluții adecvate amintește de parodierea efectuată de Kierkegaard impulsului reformator creștin. Tendința spre stagnare a oricărui sistem social este efectuată prin anularea oricărui efort revoluționar – tensiunea sau angoasa în fața unei individualități puternice trebuind epurate, revenindu-se mereu la „o bravă lume nouă”, care schimbă atribute fără a altera substanța.

Diagnoza lui Nietzsche este severă – societatea „momentului” său este nivelată, contemporanii săi fiind „micșorați”, urmărind parcă regula de aur a „mediocrității”. Cauzele acestui spectacol „obositor”, care pare să antreneze valorile reactive ale pesimismului, decadenței și ale nihilismului pasiv sunt prezența hotărâtoare ale

²⁸ Nietzsche, *Voința de putere*, ed. cit., p. 185.

²⁹ Nietzsche, *op. cit.*, p. 188.

moralității sclavilor, a duelului dintre instinctul de turmă și instinctul creativ și, în mare, ale impunerii voinței de putere ale acestui tip de morală.

4. Sartre – Societatea scopofilă

Jean-Paul Sartre imaginează în „Ființa și neantul” o punere în scenă a relației dintre ego și celălalt pe baza „privirii” (*le regard*). Trăim într-o societate care își trage puterea și identitatea din scopofilie, plăcerea de a privi. Sartre atrage atenția asupra unei situații inedite, în care privitorul este privit, privirea celuilalt constituind „asemenea ochiului Meduzei, o formă de dominare”³⁰.

Să ne punem în situația sartriană, încercând să dezvoltăm concluziile ce reies din această diagnoză a societății scopofile: „Să ne imaginăm că aș fi venit, din gelozie, din interes, din viciu, să-mi lipesc urechea de o ușă, să privesc pe gaura cheii [...]. În spatele acestei uși, un spectacol se propune ca *de văzut*, o conversație *de auzit*. Ușa, broasca sunt deopotrivă instrumente și obstacole: ele se prezintă ca *de mânuit cu precauție* [...]. Or, iată că am auzit pași pe coridor: cineva mă privește. Ce înseamnă asta? Înseamnă că sunt imediat atins în ființa mea și că modificările esențiale apar în structurile mele [...]. *Eu mă văd pentru că cineva mă vede.*”³¹

Putem înțelege actul „privirii” ca o relație de putere: în timp ce privesc, nederanjat, dețin controlul asupra spectacolului, sunt un subiect care își devorează obiectul. Odată ce sunt surprins, sunt decodat de un subiect străin, celălalt deținând puterea asupra mea și asupra interpretării mele. Avem o inversare a polilor din relația subiect-obiect: celălalt poate provoca „o hemoragie” a lumii mele (lumea „pare că e străpunsă de un orificiu de golire, în mijlocul ființei sale, și că se scurge mereu prin acest orificiu”³²). Paul Vincent Spade decriptează această schimbare ca „diferența dintre o

³⁰ Majid Yar, *Panoptic Power and the Pathologisation of Vision. Critical Reflections on the Foucauldian Thesis, Surveillance & Society*, 1(3), 2003, p. 259.

³¹ Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, traducere de Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004, pp. 364–366.

³² Sartre, *op. cit.*, p. 360.

conștiință izolată și o conștiință în prezența cuiva, sau ființa-pentru-celălalt”³³. Avem astfel duelul dintre două conștiințe, „priviri” și forțe de interpretare ale lumii: metaforic vorbind, duelul dintre două camere de filmat. Atâta vreme cât eu dețin controlul și domin punctul de vedere asupra lumii, îmi regizez propriul film. În momentul în care o altă conștiință își fixează unghiul de filmare asupra lumii mele, întregul meu univers se metamorfozează. „Propria mea *privire* sau legătura fără distanță cu acești oameni este dezgolită de transcendența sa, din însuși faptul că este *privire-privită*. Eu îi fixează, într-adevăr, ca pe obiecte pe oamenii pe care îi văd, eu sunt, în raport cu ei, ca celălalt în raport cu mine; privindu-i, îmi măsoară puterea. Dar dacă celălalt îi vede și mă vede, privirea mea își pierde puterea: ea n-ar putea să transforme acești oameni în obiecte *pentru celălalt*, de vreme ce ei sunt deja obiecte ale privirii sale”³⁴.

O consecință directă a privirii celui alt asupra mea, este aneantizarea posibilităților subiectului: „Eu sesizez privirea celui alt chiar în mijlocul *actului* meu, ca solidificare și alienare a propriilor mele posibilități.” Mai explicit, „celălalt este moartea ascunsă a posibilităților mele” sau „posibilitatea mea devine, în afara mea, *probabilitate*.”³⁵ Acest dualism între posibilitate și probabilitate apare și la Kierkegaard. Existențialistul danez apreciază posibilitatea, „plasând-o în fața infinitudinii sinelui”, în timp ce probabilitatea este „dezavuată deoarece limitează probabilitatea”³⁶. În „Maladia mortală”, el nota: „Dacă omul rămâne fără posibilitate e ca și când i-ar lipsi aerul”; „A lipsi de posibilitate înseamnă sau că pentru un om totul a devenit necesar sau că totul a devenit trivialitate”³⁷.

Putem înțelege dialectica probabil-posibil în felul următor: primul este cotidian, imanent vieții noastre, este calculabil și con-

³³ Paul Vincent Spade, *Sartre's The Look*, la <http://home.earthlink.net/~mazz747/id12.html>.

³⁴ Sartre, *op. cit.*, p. 373.

³⁵ Sartre, *op. cit.*, pp. 369–372.

³⁶ Scott Zager, *Kierkegaard's Critique of the Bourgeois Society*, la www.zigloo.net

³⁷ Kierkegaard, *Maladia mortală*, traducere de George Popescu, Editura Omniscope, pp. 37–38.

ține o marjă de eroare, se poate miza pe el aproape într-un mod științific; în timp ce al doilea, la fel ca indeterminatul, are un fundament transcendent și ține de categoria speranțelor și proiectelor noastre existențiale. Astfel, Kierkegaard critică mentalitatea burgheză despiritualizată ce depreciază posibilul, fiind dependentă de probabilități. Sartre, atunci când vede virtualitatea sa transformându-se în probabilitate, este, în termen kierkegaardieni, un subiect care este pe cale de a-și pierde eul. În aceasta constă „primejdia” de care vorbește Sartre: „dacă cineva mă privește, am conștiința că sunt obiect.”³⁸

Trei reacții poate înregistra „privitorul privit”: pe de o parte, „frica” („sentiment de a fi în primejdie în fața libertății celuilalt”), pe de alta „rușinea” („sentiment de a fi în sfârșit ceea ce sunt, dar în altă parte, acolo, pentru celălalt”, culminând cu recunoașterea „sclaviei” („sentiment al alienării tuturor posibilităților mele”³⁹). Putem introduce termenul de „reificare”, sau obiectivare a subiectivității pentru a explica sentimentele scopofilului, „prins” și decodat de o privire străină, impasibilă și dominatoare. Metafora Meduzei este folositoare, în sensul de privire care îngheață posibilitățile noastre, ne blochează accesul nemijlocit la propria conștiință, transformând ființa-pentru-sine în ființa-pentru-celălalt. Episodul evocat de filosoful francez ne amintește de argumentația lui Hegel, cel din „Fenomenologia spiritului”: „Conștiința-de-sine are înaintea ei o altă conștiință-de-sine; ea a ieșit în afara ei. [...] În primul rând, conștiința-de-sine trebuie să meargă la suprimarea *celeilalte* esențe independente, ca astfel să devină *certă de sine* ca fiind esența; în al doilea rând, ea merge către *propria ei* suprimare, căci acest Altul este ea însăși”⁴⁰.

Să luăm un al doilea exemplu imaginat de Sartre pentru a descifra mai bine teoria sa despre „privire”: „Sunt într-o grădină publică. Nu departe de mine, iată o peluză și, de-a lungul acestei

³⁸ Sartre, *op. cit.*, p. 380.

³⁹ Sartre, *op. cit.*, p. 376.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965, p. 108.

peluze, scaune. Un bărbat trece pe lângă scaune, îl percep ca pe un obiect și ca pe un bărbat. [...] Dacă ar trebui să gândesc că el nu este nimic altceva decât un manechin, i-aș aplica categoriile care îmi servesc de obicei să grupez *lucrurile* spațio-temporale. [...] Astfel, apariția, printre obiectele universului *meu*, a unui element de dezintegrare a acestui univers, e ceea ce numesc apariția *unui* bărbat. [...] Dintr-o dată, a apărut un obiect care mi-a furat lumea. Totul este la locul său, totul există mereu pentru mine, dar totul este traversat de o fugă invizibilă și fixat spre un nou obiect⁴¹.

În primul rând, observăm aici autonomia inițială a observatorului, care transformă orice spectacol în coordonate spațio-temporale, într-o hartă mentală, de care se slujește după bunul său plac. Apariția unui bărbat (un obiect care are șansa de a deveni un subiect) metamorfozează spectacolul; pentru că o conștiință nouă are posibilitatea de a regrupa întreg spectacolul în funcție de cerințele sale. Dacă ar fi doar un manechin, observatorul l-ar încadra în categoria obiectelor contemplate și „supravegheate”: peluza, scaunele etc. Ce se întâmplă în momentul în care „privirea celuilalt, după ce a rătăcit asupra peluzei și asupra obiectelor înconjurătoare, ar veni, urmând un drum definit, să se așeze asupra mea? [...] Celălalt n-ar putea să mă privească așa cum mă privește gazonul. [...] El este subiectul care mi se dezvăluie în această fugă de mine însumi către obiectivare.”⁴² Conversiunea prezentată este simplă: în momentul în care privești, ești subiect autarhic clasic, dominator – atunci când ești privit, un univers străin se interpune peste universul tău și o alteritate domină, judecă și interpretează, „privirea” celuilalt transformându-te în obiect. Kirsten Hyldgaard nota că „celălalt este un obiect, care (spre deosebire de toate celelalte obiecte din lume) are permanent posibilitatea de a modifica fundamental situația (creând o *hemorație*), transformând subiectul într-un obiect al privirii celuilalt.”⁴³

⁴¹ Sartre, *op. cit.*, p. 357–360.

⁴² Sartre, *op. cit.*, p. 361–362.

⁴³ Kirsten Hildegard, *The Conformity of Perversion*, la <http://www.lacan.com/conformper.htm>.

Scopofilia se transformă astfel într-o scopopatie; „a-fi-văzut-de-către-celălalt” anulează siguranța lui „a-vedea-pe-celălalt”, trimițând mereu subiectivitatea scopofilului în zona „primejdiei”: „perceperea mea a unei priviri întoarse către mine apare pe fond de distrugere a ochilor care *mă privesc*”; „privirea celui alt îi ascunde ochii, pare să meargă *în fața lor*”⁴⁴. Reținem două idei finale:

a) fiecare obiect privit, înregistrat și interpretat poate, în schimb, să-l decodeze pe privitorul lor și să îl desubiectiveze. Intersubiectivitatea este recunoaștere dar și „demascare” sau confruntare.

b) Ceva transubiectiv, care poate fi înscris în categoria kierkegaardiană a demonicului, transpare prin „privire”. Ea este asemenea unei armuri impersonale sau asemenea reflecției Meduzei, ce îngheață subiectul, reificându-l și administrându-i un deficit de ființă. În concluzie, societatea scopofilă (o societate predominant vizuală) poate fi asemănată celei spectaculare, imaginate de Debord dar și celei de supraveghere, evocate de Foucault. Teza principală a diagnozei sartriene (privirea mea poate amenaja obiectele lumii mele în funcție de propria mea plăcere dar privirea celui alt este capabilă să degradeze această relație și să îmi anuleze subiectivitatea dominantă) este încă manifestă într-o societate, care își trage puterea sau satisfacția din privire.

Bibliografie:

- [1] Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, translated by Sheila Faria Glaser, University of Michigan Press, 1994.
- [2] Guy Debord, *The Society of Spectacle*, translated by Donald Nicholson-Smith, Zone Books, 1994.
- [3] Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, in *Language, Counter-Memory, Practice*, edited by D. F. Bouchard, Cornell University Press, 1977.
- [4] G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965.
- [5] Kirsten Hildegard, *The Conformity of Perversion*, <http://www.lacan.com/conformper.htm>.

⁴⁴ Sartre, *op. cit.*, p. 363.

- [6] Søren Kierkegaard, *Selections from his Writings*, translated by L. M. Hollander <http://www.ccel.org/k/kierkegaard/selections/home.html>.
- [7] Søren Kierkegaard, *Maladia mortală*, traducere de George Popescu, Editura Omniscope.
- [8] Carsten Korfmacher, *On the Significance of Genealogy in Nietzsche's Critique of Morality, Aporia*, vol. 12, nr. 1/2002.
- [9] Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, McGraw Hill, NY, 1964.
- [10] Andrei Marga, *Diagnoze. Eseuri și articole*, Editura Eikon, 2008.
- [11] Andrei Marga, *Societatea invizibilă*, Ziua de Cluj, nr. 851, 03.09.2007.
- [12] Andrei Marga, *Societatea mediatică*, Ziua de Cluj, nr. 887, 15.10.2007.
- [13] Andrei Marga, *Societatea riscului?*, Ziua de Cluj, nr. 893, 22.10.2007.
- [14] Andrei Marga, *Societatea turbulenței*, Ziua de Cluj, nr. 905, 05.11.2007.
- [15] Andrei Marga, *Societatea nesigură*, Ziua de Cluj, nr. 941, 17.12.2007.
- [16] Friedrich Nietzsche, KSA, hrsg. Colli-Montinari, De Gruyter, 1999, vol. 6.
- [17] Friedrich Nietzsche, KSA, hrsg. Colli-Montinari, De Gruyter, 1999, vol. 12.
- [18] Friedrich Nietzsche, *Opere complete*, vol. 6, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, 2005.
- [19] Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, traducere de Claudiu Baciuc, Editura Aion, 1999.
- [20] Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică*, traducere de Adriana Neacșu, Editura Paralela 45, 2004.
- [21] Paul Vincent Spade, *Sartre's The Look*, <http://home.earthlink.net/~mazz747/id12.html>.
- [22] Max Stirner, *The Ego and His Own*, translated by Steven T Byington, Benj R. Trucker Publ., New York, 1907.
- [23] Gianni Vattimo, *Introduction a Nietzsche*, traduit par Fabienne Zanussi, De Boeck Universite, Editions Universitaires.
- [24] Majid Yar, *Panoptic Power and the Pathologisation of Vision. Critical Reflections on the Foucauldian Thesis, Surveillance & Society*, 1(3), 2003.
- [25] Scott Zager, *Kierkegaard's Critique of the Bourgeois Society*, www.zigloo.net.