

Spiritul filozofic față cu Revoluția. Eugen Simion despre Mai '68

Caius Dobrescu

Abstract: Concentrating on the Parisian diary *Timpul trăirii-Timpul mărturisirii* (*A Time for Living – A Time for Confession*) of the prominent Romania literary critic Eugen Simion, the paper proposes that, as an intellectual coming to the French capital at the beginning of the 1970s with the experience of what used to be termed “the communist camp”, the author retrospectively construes the moment of May '68 and weighs its consequences with the feeling that he deals simultaneously with a form of “typological” past, a counterfactual present and an alternative future of his own domestic society and culture. As a committed Proustian, Eugen Simion experiments with transferring the experience of reverting the temporal flux, which is perfectly possible within the bounds of our personal memory, at the scale of the collective experience and of the civilizational processes.

Keywords: Time, memory, alternative history, May 1968, East European intellectuals

A presupune că *Timpul trăirii – timpul mărturisirii* de Eugen Simion, volum care a văzut lumina tiparului în 1977, este un fals jurnal, că împrumută această formă doar pentru a dezvolta (sau a implica) idei incompatibile cu ideologia oficială a momentului este o eroare contrazisă nu doar de interesul susținut manifestat de critic de atunci încoace pentru teoretizarea și analiza „diarismului” (Simion 2001, 2008), ci mai ales de natura indubitabil confesivă a acestui demers de explorare a „lumii libere”. Faptul că avem de-a face cu un demers profund asumat, înrădăcinat într-o cultură a explorării de sine, dar o explorare petrecută *în compania* unui cititor virtual (unde virtualitatea, ca volatilitate prietenoasă, nici abstractă, nici substanțială, sugerează insistent idealitatea), ni se revelează într-o formulă sesizantă precum: „scriu un jurnal ca să prind ceva din vacarmul ființei mele” (Simion [1977] 1986: 32). O formulă lămuritoare fiindcă, pe de o parte, ne arată că avem de-a face cu plasarea, caracteristică jurnalului, între acea intimă auto-proximitate care te face să devii pentru tine însuși o reprezentare non-figurativă (ca

atunci când, apropiindu-te prea tare de un tablou, acesta devine, dintr-o imagine identificabilă, un „vacarm” de pete de culoare) și acea disponibilitate sociabilă a minții capabilă să dea experiența în concentratul unei maxime.

Este de reflectat asupra formulei „vacarmului interior” – confirmându-i în acest fel statutul de imagine-cheie. Ea exprimă, pe de o parte, acea disponibilitate, esențială atât pentru o cultură a politeții, cât și pentru cultura conversațională, de a-ți expune punctele cele mai vulnerabile. Altfel spus, momentele de ezitare, de derută. Pe de altă parte, aceeași formulă conotează condiția de experimentator a criticului-diarist, care nu se confruntă cu acest „vacarm” doar în calitatea sa de individ compus din contingente psihologice și biografice. A controla vacarmul interior este un act de cunoaștere propus, în același timp, ca exponențial, relevant și lămuritor pentru o conștiință colectivă, pentru un public. În sfârșit, imaginea vacarmului ne spune ceva și despre ce anume fundamentează/îndreptățește această cunoaștere, ca și ceva despre obiectul ei. Pentru că efervescența interioară evocată aici este a unei conștiințe asaltate de informație și traversată de rațiuni concurente, de discursuri, de posibilități de a fi, de viziuni despre lume (aproape) paralele, de pledoarii pentru valori alternative – adică, altfel spus, este un câmp perfect asemănător cu spațiul public al Franței post-șazeceșioptiste, care reprezintă fundalul și, în același timp, obiectul dominant al jurnalului lui Eugen Simion. Un spațiu public în care „mulți au idei despre ceea ce se petrece în epoca noastră și oferă, din belșug, soluții” (id.: 23).

Formula „vacarmului interior” ne atrage, așadar, atenția asupra unui posibil izomorfism între forul public și forul interior. Este un mod de a ne atenționa asupra faptului că diversitatea, pluralitatea dinamică a câmpului intelectual în care se formulează probleme, se propun criterii, se avansează soluții poate fi absorbită în forul interior – așa cum, de pildă, Marc Fumaroli ne spune că se întâmpla cu reprezentanți ai „exilului interior” ai secolului al XVI-lea francez precum Montaigne și Etienne de La Boétie, care dădeau contur în intimitatea lor convivială, transmițându-l unui viitor posibil și indeterminat, idealului unei „republici a marilor suflete”, distilat atât din amintirea Atenei clasice, cât și din exemplul contemporan lor al Veneției republicane (Fumaroli 1994: 128). Într-un mod analog, Eugen Simion introduce, printr-un fel de „contrabandă” intelectuală, vibrația unui spațiu public liber și plural, a unui țesut social vital, cel francez, într-un mediu cultural românesc aflat, încă din 1971, sub

presiunea cât brutală, cât insidioasă a re-stalinizării cu față naționalistă. Resortul acestui comerț secret cu ideile și valorile este conștiința personală, cu puterea ei de a internaliza și apoi de a sintetiza, prin modelare și auto-modelare, spiritul unei întregi societăți, al unui întreg comos social.

Putem interpreta această atitudine ca ambiguitate strategică: stratul exterior, al experienței înțelese ca impresie personală, ca delectare gratuită, plasată într-o formă benignă de *privacy* pe care regimul se obișnuise s-o tolereze (pentru a se legitima ca socialism reformat), ascunde un nucleu al experienței înțelese ca formă de autentică, profundă, atent filtrată cunoaștere socială. Ceea ce nu contrazice în nici un fel pasajele care, prin temă și prin personalizarea intensă, ne conving că registrul autenticității, altfel spus, „timpul mărturisirii”, este departe de a constitui aici doar un pretext și o montură retorică:

[...] nu credeam în moarte, pentru că mi se spusese că moartea nu-i decât o despărțire temporară. Într-o zi o să ne revedem acolo sus cu toții. Însă pe la 13-15 ani acest sentiment m-a părăsit și am căzut într-un univers confuz, coșmardesc din care n-am ieșit decât mai târziu, pe la 30 de ani, când am înțeles (cum ar zice Malraux) rațiunea morții. Eu pun această schimbare pe seama altui fapt: nașterea fetei mele. Impresia că ceva nou, tulburător, s-a petrecut în lume, deși se nasc în fiecare zi mii, zeci de mii de copii... Eram mai senin, mai întărit în convingerile mele? Nu știu, poate doar mai împăcat, dar cu aceeași teamă că într-o zi, nu mâine, nici poimâine, dar într-o zi totul o să se rupă, echilibrul fragil care ne ține o să dispară (57).

Sau:

Aș vrea să scriu, aici, despre clipele mele obscure, de frica mea de moarte care mă stăpânește încă din pragul adolescenței, de demonii mei, de momentele mele de cădere și nesiguranță... Dar cum să scriu când sunt atâtea cenzuri în mine și alte cenzuri în afara mea? (70).

Strategia implicită propusă de jurnalul parizian al lui Eugen Simion este aceea de a menține rețeaua conversațională în expansiune, în baza ideii (unde „idee” nu înseamnă neapărat un proiect articulat, cât o intuiție și o tendință modelate de asumarea intimă a unei tradiții indigene a liberalismului intelectual) că, în momentul în care cuprinde întreaga societate, rețeaua conversațională este capabilă să-i afecteze acesteia esența, adică, scurt spus, s-o civilizeze și s-o „umanizeze”. Există, simultan, aici și un proces de învățare: experiența franceză este

aceea a eforturilor necesare pentru a genera și menține în expansiune o asemenea rețea.

Criticul, de partea sa, încearcă să reprezinte, cu mijloace deopotrivă conceptuale și narative, tabloul unei societăți a dezbaterii. Pentru cenzura ideologică, demersul putea fi făcut acceptabil sub pretextul că ar fi fost vorba despre conflictele ideologice ale unei societăți capitaliste „măcinate de contradicții”. Deci, marxistic vorbind, despre proiectarea la nivelul „suprastructurii” a „conflictului de clasă”. O condiție, desigur, „imperfectă” și „depășită” într-o societate socialistă. La vremea sa, Mihai Ralea se folosise exact de acest pretext ideologic (cu prestidigitatia de rigoare) în volumul său *Cele două Franțe* (Ralea 1956). Pe de altă parte, însă, pentru publicul educat tabloul dezbaterii reprezintă o imagine ideală a coeziunii sociale, o revelație a condiției de dinamism și diversitate spre care câmpul cultural și sfera publică autohtone ar trebui, explicit și mai ales implicit, să tindă.

Cunoașterea presupusă de demersul lui Eugen Simion implică, de asemenea, efortul de a re-autohtoniza, de a re-„împământeni” principiul și valoarea pluralității opiniilor, de a resuscita, prin aceeași proximitate stimulativă a modelului francez care a nutrit și prima modernizare, aceea a secolului al XIX-lea, o cultură a conversației care „deturneză constructiv” energiile controverselor. Prin formula confesiunii se relatează/reconstruiește experiența contactului cu o societate liberală pe care marxismul clasic o considera fundamental vinovată pentru modul iresponsabil în care se livrează unei inerent haotice și sălbatice competiții. Eugen Simion observă o Franță în care această competiție nu este în primul rând a intereselor, ci a ideilor, iar „culpa” controverselor poate fi considerată, în termeni augustiniei, una „fericită”, mai ales din perspectiva unei societăți românești căreia comunismul îi retrăsese în mod brutal tocmai dreptul „natural” la criză. Altfel spus:

Franța îmi dă impresia unei societăți care este pe punctul de a exploda. Un motor în veșnică stare de presiune. Dar nu explodează. Rezistă. O minge, o minge care sare și cade, și cu cât căderea este mai profundă cu atât saltul este mai mare (240).

Se poate spune că *Timpul trăirii – timpul mărturisirii* propunea, la sfârșitul anilor 1970, un fel de protezare a vieții intelectuale autohtone, un mod de a participa, fie și prin delegație, la o autentică sferă publică, înțeleasă în primul rând ca sferă a liberei opțiuni, a liberei definiri intelectuale și morale de sine.

Timpul este tema fundamentală a jurnalului parizian, temă ce deschide ea însăși o perspectivă asupra afinităților și izomorfismelor dintre dinamica vieții interioare și aceea a lumii sociale, a „istoriei”. În acest volum din 1977, Eugen Simion oferă una dintre cele mai extinse și nuanțate reflecții asupra momentului Mai '68 (și mai ales asupra consecințelor sale civilizaționale) din câte au fost elaborate de mediile intelectuale autonome ale Europei aflate sub dubla dominație a puterii și a ideologiei sovietice. Dar perspectiva asupra fenomenului nu este una descriptivă ci, pe de o parte, una *participativă* (empatia reprezentând unul dintre principalele instrumente de explorare a realității mentale din jurul său, instrument pe care criticul și l-a rafinat, în mod evident, prin studiul literaturii) și, pe de altă parte, și aceasta întotdeauna, chiar dacă nu întotdeauna în formă manifestă, una *comparativă*. Reflectând la procesele din jurul său, întrebându-se dacă asistă doar la o eferescență limitată la lumea culturală sau la o profundă transformare a civilizației democratice (și poate chiar a înseși noțiunii de „civilizație”), Eugen Simion raportează totul la „situația” (pentru a folosi un termen-cheie al vocabularului ideologic șaizeciștiptist) în care se află societatea și cultura în România.

Fără a fi, cum spuneam, întotdeauna manifestă, această perspectivă comparativă are foarte mult de-a face cu modul în care noțiunea însăși a timpului – nu aceea fizică, evident, ci o noțiune istorică și culturală, o noțiune *calitativă* a timpului – devine un factor esențial al analizei. Eugen Simion folosește axele timpului ca pe instrumente de analiză, într-un mod care implică nu doar conceptualizarea diferenței dintre momentul experienței și momentul refacerii ei în intelect și în conștiință (diferență conceptualizată încă din titlul volumului), ci și extricarea momentelor aderente care ne dau experiența timpului – trecutul, prezentul și viitorul – și experimentarea lor separată și autonomă.

Să lămurim de îndată această afirmație cu aparență bizară. Ipoteza pe care o propunem aici este că, în calitatea sa de intelectual care vine la Paris la începutul anilor 1970 cu experiența vieții în ceea ce se numea pe atunci „lagărul comunist”, Eugen Simion reconstruiește momentul Mai '68 și îi evaluează consecințele („citesc multe eseuri, ascult explicații, amănunte de la participanți sau spectatori, și din ce citeșc și aud înțeleg că *revoluția studențească* n-a fost un simplu *pojar*, ceva serios și adânc a determinat-o, ceva serios și adânc a urmat-o” - 97) având, foarte probabil, sentimentul că are de-a face simultan cu trecutul (tipologic), prezentul (contrafactual) și viitorul (alternativ) al societății și culturii căreia îi aparține. Procedeu seamă-

nă, în principiul său, cu modul în care cubismul analitic trata perspectivele spațiale: ceea ce ofereau imaginile astfel alcătuite era un montaj de unghiuri asupra obiectului care nu puteau fi, în nici un fel, alăturate în percepția naturală. În jurnalul parizian avem un montaj similar al perspectivelor temporale, al trecutului, prezentului și viitorului.

Posibilitatea de a simultaneiza axele timpului îi este, de altfel, sugerată *raisonneur*-ului de acea atmosferă a Orașului, pe care ajungi să o conceptualizezi transformând, pe urmele lui Walter Benjamin, „flanarea” într-o strategie cognitivă (Benjamin 2006). În Paris, observă Eugen Simion,

monumentele vechi n-au în spatele lor, ca piramidele egiptene, moartea și nu cultivă eternitatea. Monumentele Parisului s-au integrat în viața modernă, omul stă în preajma lor și le domină. Parisul n-are, din această cauză, un *oraș vechi*, desprins de viață, izolat în timp, și un *oraș nou*, orașul în care trăiesc și mor oamenii. Vechiul și noul fuzionează aici, Parisul și-a format stilul și personalitatea prin suprapunerea de civilizații și revitalizarea continuă a vechilor stiluri. Nimic nu se pierde, la Paris, totul se adaptează. Omul este pretutindeni stăpân, orașul respiră prin toate celulele sale. Nici o capitală nu-ți dă, ca Parisul, un mai puternic sentiment de continuitate a istoriei și de umanizare a ei (11).

Interesant în reflecția de mai sus este că această coexistență, sau fuziune, a vechiului cu noul este conotată etic: distanțarea față de axele timpului și puterea de a le mixa analitic reprezintă o premisă a libertății și a umanității. Dar, stimulată de experiența memoriei/mitologiei urbane care aduce împreună epocile, imaginația analitică a criticului se întoarce, cum spuneam, asupra comparației explicite și implicite cu istoria românească. Și aici survine manifestarea eliberatoare a paradoxului. A unui paradox despre care criticul spune că este:

o finețe a gândirii pe punctul de a deveni un viciu. O finețe pentru că răstoarnă adevărurile curente și silește mintea să primească și ceea ce pare neverosimil. O acrobație a logicii care mulțumește spiritul și-i dă poftă să disocieze. Paradoxul este, totuși, un viciu pentru că arată cât de ușor poate fi manipulată logica (155).

Proustian împătimit, după cum îl trădează numeroase referințe distribuite în întreaga sa operă, criticul ne sugerează, de fapt, să experimentăm cu transferul experienței inversării fluxului temporal, perfect posibilă în intimitatea memoriei noastre personale, la scara experienței colective a istoriei civilizaționale.

Trecutul tipologic

Franța post- și în același timp para-revoluționară pe care o întâlnește Eugen Simion îi sugerează, mai întâi, trecutul în care a fost instaurată ordinea pretins revoluționară, totalitară și dictatorială în fapt, a societății din care vine. Desigur, specificul comunismului instaurat în Europa de est la sfârșitul celui de-al doilea război mondial în raport cu URSS este că, în cazul din urmă, a existat un proces revoluționar autogen, în timp ce în cazul dinainte sistemul a fost consecința directă a unei brutale ocupații sovietice. Așadar, contemplând pasiunea ideologică a mediului intelectual francez (și, lucru esențial, supraîncălzirea mediilor de informare), criticul poate construi această experiență ca pe o anamneză foarte profundă, ce pare să refacă, printr-un fel de experiment neintenționat al istoriei, condițiile din care s-a născut totalitarismul marxist-leninist. Chiar dacă momentul '68 poate fi înțeles ca o recompunere *carnevalizată* (și, de aceea, fără consecințe ireparabile) a climatului din care s-a născut Uniunea Sovietică, el este suficient pentru a stimula scepticismul în raport cu entuziasmul justițiar al intelectualilor „angajați”. „Ceea ce spune despre literatură Philippe Sollers” remarcă, de exemplu, Eugen Simion,

nu este nou pentru mine. Cunosc furia contra literaturii vechi, cunosc profeția că o literatură revoluționară nu se poate naște decât distrugând pe cea de dinainte. Nimic nou, deci, în această direcție. Mă surprinde doar să regăsesc *proletcultul* la Paris, susținut cu ardoare de un structuralist *à outrance*, autor de romane care revoluționează sintaxa și punctuația limbii franceze. O inadvertență: limbajul *practicii revoluționare* comunică greu, în acest caz, cu limbajul (sofisticat) al *practicii literare* (26).

Desigur, în generația precedentă, numele dominant în chestiunile legate de angajarea politică este Jean-Paul Sartre. Scriitorul și filozoful pare, sub raport ideologic, un caz clasat din perspectiva cuiva care a cunoscut ororile dictaturii ideologice a partidului comunist. Dar, având de înfruntat cenzura autohtonă, Eugen Simion alege să-și „conversaționalizeze” judecățile, disipându-le între mai mulți convivi – nu ficționali, așa cum se întâmplă în dialogul filozofic clasic, ci aleși dintre liderii de opinie ai epocii. Iată-l de exemplu pe Sartre, văzut prin prisma unuia dintre marii săi preopinenți, Eugen Ionescu. Criticul notează în propriul său jurnal reflecții despre celebrul *Journal en miettes* publicat de celebrul autor româno-francez în 1967:

/.../ Ionesco nu iartă pe Jean-Paul Sartre din cauza fidelității lui față de istorie. Pentru că a accepta istoria înseamnă a accepta tiraniile, cruzimile ei. Sartre ar fi suspect din pricina iubirii lui oarbe față de eveniment. Ionesco nu ezită să-l numească „avocat al tiraniilor”, „un mic-burghez revoluționar”. Numai atât? Sartre ar avea și gustul teroarei, opera și acțiunea lui politică reprezintă o incitare la dominație. Citindu-i cărțile, eu credeam că Sartre ia apărarea omului contra mecanismelor represiei. Ionesco mă avertizează însă că orice sistem de gândire reprezintă un atac la libertatea individului. Am mai citit undeva această propoziție și m-am întrebat atunci, cum mă întreb și acum: dar demolarea tuturor sistemelor nu reprezintă tot o teroare, dar negația valorilor constituite nu-i un instrument de dominare a spiritelor? (81-2).

Eugen Simion pare să înscezeze, la modul sugestiei, un dialog între cei doi autori, Sartre și Ionesco, generând totodată un efect de aparentă neutralitate, de distanțare egală. Am putea crede că „moderatorul”, amfitrionul acestui dialog semi-imaginar („semi”, fiindcă se nutrește din discursuri și atitudini reale) se preface a critica opiniile tranșante ale lui Eugen Ionescu pur și simplu pentru a le putea comunica, fie și într-o formă camuflată, opiniei publice românești (să nu uităm că, la acea dată, Sartre, datorită atitudinii sale „constructive” față de ideologia și statele comuniste, era un mit cultural semi-oficial și în România). Dar nuanțele care rezultă de aici nu țin doar de o strategie a evitării cenzurii. Atât poziția lui Sartre, cât și aceea a lui Ionesco sunt privite, în același tip, cu percepțivitate și reticență. Ușoara ironie față de atitudinea foarte tranșantă a lui Ionescu față de cel pe care ne amintim că-l numea „prostul proștilor” (fără îndoială, în sensul în care Erasmus din Rotterdam ironiza, în „elogiul” său adresat Prostiei/Nebuniei, vanitatea teologilor) nu înseamnă că Eugen Simion ar îmbrățișa „umanismul” radical și revoluționar clamat în anii 1960 de Sartre.

Analiza oscilează subtil între două perspective. Pe de o parte, în viziunea criticului, progresul intelectual presupune nu evoluția către Cauza sau Ideea Justă, ci rafinamentul și dozarea judecăților (virtuți ce țin de cultivarea tradițiilor franceze și europene ale inteligenței conversaționale). Pe de altă parte, și direct relevant în acest punct al discuției noastre, Eugen Simion consideră că experiența heterocronică pe care i-a oferit-o Providența, aceea a unei întoarceri în trecut, nu trebuie alterată prin judecăți paușale, prin lipirea de etichete și printr-un maniheism moral care, chiar inversând polii logicii comuniste a culpabilizării, păstrează principiul și natura acesteia. Așadar, fiind în postura de a vedea „cu proprii ochi” cum arată monștrii sacri care pot

alimenta caracterul utopian și apocaliptic al unei mișcări revoluționară, criticul ne sugerează că, în cazul personalităților „mai mari decât viața”, este mai important să încerci să le înțelegi resortul decât să le aplici constituția moralei elementare. Eugen Simion ne sugerează nu doar că scriitorul Sartre nu poate fi redus la caricatura militantului, ci și că Ionesco nu este o personalitate mai puțin complexă/complicată decât Sartre, nu este un deținător cumsecade al unor adevăruri confortabile, că nici experimentele lui intelectuale și morale, în radicalismul lor consecvent, nu sunt lipsite de riscuri.

Aceeași strategie a vocilor este folosită de Eugen Simion și atunci când reconstruiește litigiul dintre Raymond Aron și Sartre. Prin aceeași strategie a unei grațioase neutralități conversaționale, criticul introduce în spațiul public românesc, cu aerul cel mai „firesc”, cu spontaneitatea cuiva care ar considera libertatea și diversitatea opiniilor ca de la sine înțelese, concepțiile unui mare gânditor liberal (deci, nu doar din perspectiva „tinerilor furioși” ai momentului post-'68, dar și din aceea a ideologiei oficiale a României anilor 1970, un „reacționar”). Faptul că Eugen Simion nu exprimă o opinie directă despre Aron este o formă de a folosi ambiguitatea pentru a transmite opțiunea neambiguă pentru pluralismul opiniilor și valorilor, într-un regim de netă, deși subtil-ironică, decartare față de gânditorii „iacobini” de tipul lui Sartre (asumându-și, de data aceasta, implicit dar integral, judecata lui Ionesco asupra intelectualului care întruchipa idealul Angajamentului):

Pentru tinerii intelectuali parizieni, d-l Aron este o întruchipare doctă a reacționarismului. Îl contestă pe față, îi sabotează cursurile. Ei simt că pamfletul mai vechi *L'Opium des intellectuels* este îndreptat împotriva lor. Aron, vechi *compagnon* al lui Paul Nizan, Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, apără societatea capitalistă (ultima lui carte se intitulează *Plaidoyer pour l'Europe décadente*), contestă *intelligentsia* de stânga și nu acceptă mișcarea contestatară. În 1968 a fost printre cei care s-au situat de cealaltă parte a baricadei, de partea forțelor represive. Suficiente motive pentru a-l situa pe acest învățat politolog *la dreapta*.

Jean-Paul Sartre îl tratează, în orice caz, ca atare. În *Situations, VIII* (Gallimard, 1972) dăm peste un capitol cu un titlu provocator: *Les Bastilles de Raymond Aron*, apărut mai întâi, sub forma unui interviu, în *Le Nouvel Observateur* (19 iunie 1963). [...] Cum se vede, Sartre are gustul terorii, în creatorul existențialismului francez trăiește un spirit iacobin. Aron este, pentru el, un *regalist* ce trebuie trimis numaidecât la gilotină (141-2).

Prezentul contrafactual

Dacă, așadar, radicalii francezi ar putea să-și asume, în raport cu Europa de est comunizată, auto-ironia formulei eminesciene „Noi suntem iarăși trecutul”, pentru Eugen Simion Franța momentului post-'68 este și aceea a unei reverii contrafactice. Al unei ficțiuni, altfel spus, de tipul „ce-ar fi fost, dacă...”. Ce-ar fi fost dacă, de exemplu, printr-o intervenție a Providenței, printr-o combinație fericită de factori, România ar fi evitat experiența comunistă? Contactul cu dinamica vieții culturale franceze (unde „cultural” trebuie înțeles nu doar în sensul creațiilor intelectuale, ci și în acela, antropologic, al valorilor care subîntind existența cotidiană) induce și ideea unui prezent românesc alternativ, în care experimentul democratic și procesul civilizațional inaugurate în a doua jumătate a secolului al XIX-lea ar fi continuat și în a doua jumătate a secolului XX. Contactul cu Franța reală, vie, polimorfă, multicoloră, dă, pe de o parte, corp acelei viziuni a unei vibrante sociabilități intelectuale cu care intelectualii români formați în epoca comunistă asociau epoca interbelică. Realitatea „lumii libere” îi oferă criticului elemente pentru a-și „actualiza” reprezentarea despre rețeaua confesiv-conversațională a României interbelice și pentru a o asuma nu doar ca pe o fantasmă, ci mai degrabă ca pe o moștenire culturală directă și legitimă.

Pe de altă parte, experiența mentală a unui prezent alternativ capătă substanță și datorită faptului că Eugen Simion discernе și analizează modul în care, în Franța, se reproduce cultul tacit al prezentului, al imediatului, al clipei. În special densitatea și rafinamentele existenței private, care adeseori traversează taberele ideologice, revelând forța valorilor fragilității (sau, cum ar spune Virgil Nemoianu, ale „secundarului”), incită și alimentează, totodată, proiecția unui prezent alternativ. Intensitatea diafană cu care este trăită clipa, într-o cultură plasată încă sub îndemnul epicureic *carpe flos* al poezilor Pleiadei, se constituie în nucleul unui proiect civilizator personal (dar resimțit ca universalizabil, capabil de a difuza, de a „contamina”, folosindu-se de rizomul conversațional). Altfel spus, Franța îi oferă un model nu atât prin competiția utopianismelor sale revoluționare, cât mai degrabă prin imensul potențial revoluționar al inefabilei dar omniprezentei sale științe de a trăi.

Educat la școala subtilității literare, criticul se simte capabil (și dator) să capteze acest fluid civilizațional și să-l remită, cu o generozitate a eleganței definitorie pentru o cultură conversațională, compa-

trioților săi. Într-un fel, putem spune că jurnalul parizian al lui Eugen Simion reface, pe cont propriu, așa cum ontogenia repetă filogenia, opțiunea civilizațională care, în decursul secolului al XIX-lea, a îndreptat elitele sociale și intelectuale românești spre simbioza cu *la société poli* și cultura salonului praizian. Cultură care, la acea dată, avea o semnificație politică mai degrabă înafara Franței, unde se exercita cu întreg magnetismul unei mitologii sociale, decât în Franța înseși, unde susținea mai degrabă reveriile celor ce regretau Vechiul Regim (Lilti 2005: 28-39).

Nimic nu este mai grăitor pentru această tematizare (sau reducere fenomenologică) a „prezentului” decât interesul speculativ pentru cultura culinară franceză, care este forma predilectă în care civilizația se insinuează nu doar până în intimitatea conștiinței, ci a ființei propriu-zise. De aici interesul, amuzat dar absolut real, cu care Eugen Simion selectează din memoriile Antoine Carême afirmația „enormă” a ilustrului *chef* că ar fi reușit să facă din gastronomie nu o *artă*, ci o *religie* (148). Prin transfigurarea visceralității, de care singură arta culinară este capabilă, intimitatea secretă (vulnerabilitatea esențială) este efectiv integrată în rizomul conversațional (și astfel protejată durabil, prin „învăluire”). De aici, putem specula, tentația de a stabili raporturi implicite între o artă a gustului corporal ca gastronomia și arta gustului sublimat, care este critica literară. Este greu de crezut că Eugen Simion ar fi putut trece cu vederea posibilitatea de a înțelege critica însăși prin această cultură intelectual-corporală a gustului, ca parte integrantă a unei științe de a trăi. Ca și critica literară, gastronomia este, în cel mai înalt grad, *personal knowledge*, cunoaștere personală/personalizată (pentru a folosi faimosul concept al lui Michael Polanyi - 1958).

Mai precis, idealul civilizațional pe care îl numim *savoir vivre* poate fi înțeles atât ca o cultură cognitivă *de același tip* cu aceea presupusă de critica literară, cât și ca o cultură cognitivă care este împărtășită în mod efectiv de critica literară. A mânca și a gândi sunt de altfel legate prin imperativul sociabilității (mai precis: al rafinării continue a sociabilității), ambele reprezentând forme ale comunicării cu Celălalt care nu se opresc la granița „feței” (sau a „măștii” sociale) ci presupun o legătură realizată printr-un focar interior: ingestia, pentru *haute cuisine*, lectura, în cazul literaturii. De aici și posibilitatea de a regândi politețea: ea nu ține doar de mecanismul „salvării feței” așa cum sunt sociologii și antropologii înclinați să creadă (Goffman 1967, Brown & Levinson [1978] 1987), ci presupune și

perspectiva dinspre interior asupra feței/măștii. Relația socială cu adevărat rafinată de politețe presupune, la rigoare, întoarcerea interioarelor „plușate” ale măștilor unul către celălalt, presupune măști ce relaționează *à rebours*.

Nu sunt de ignorat nici reverberațiile pe care acest elogiu al bucătăriei franceze le putea provoca pe fondul politicilor de austeritate ale regimului Ceaușescu, deja îngrijorătoare la sfârșitul anilor 1970. În mod cert această pledoarie a atins coarde cu atât mai sensibile cu ocazia celei de a doua ediții a cărții, apărută în 1986, deci în momentul paroxistic al unei politici de austeritate pe care folclorul subversiv al epocii o caracteriza sesizant drept „materialism dietetic”. Sensibilitatea lui Eugen Simion pentru *haute cuisine* și pledoaria pe care o dezvoltă în consecință (148) consună cu ceea ce Andrei Pleșu avea să numească, după 1989, mărturisindu-și retroactiv susținerea pentru un asemenea program, „samizdatul mâncării”.

Un alt mod de a sesiza cu acuitate valoarea prezentului (prezentul *ca* valoare) este chiar conversația, în care spontaneitatea este traversată, imperceptibil și totuși dens, de o întreagă rețea subtilă de norme și convenții. Prin „ambiguitate”, „frivolitate”, „colocvialitate”, valori esențiale ale sociabilității franceze, criticul participă, pe de o parte, la știința unei „vechi” civilizații de a „culege” prospețimea momentului, exersând, totodată, strategia, extrem de utilă în „timpul mărturisirii”, care este cel al reinsertiei în realitatea românească, de a atinge subiecte dintre cele mai delicate, din perspectiva cenzurii ideologice, *comme en passant*, cu aerul celei mai perfecte naturaleți conversaționale. Este și acesta un exemplu de subtilitate subversivă, fiindcă astfel se aspiră către o largire, graduală, tacită, dar continuă, a sferei publice. Sau, altfel spus, a sferei exercițiului public al discernământului și al scepticismului metodic. De altfel, Eugen Simion gândea, deja la începutul anilor 1970, scepticismul „mântuit” al lui Lovinescu tocmai în sensul transformării îndoielii într-o artă prospectivă a subtilității și gradualității (Simion 1971). Pe de altă parte, putem vorbi despre o politică a civilității subversive ca derivând din adaptarea teoriei lovinesciene a sincronismului la condițiile controlului ideologic comunist. Intuirea unei asemenea strategii rezultă, de exemplu, din următoarea definiție lapidară: „Legea sincronismului, *stimulare prin simulare*” (162). Unde „simulare” nu mai desemnează (doar) mimesisul comportamental, ci se referă la acea gestiune precisă a ambiguităților presupusă de arta conversației. Simularea ca subtilitate conversațională și subtilitatea conversațională ca formă specifică de „punere”

a adevărului („Aș vrea să se spună despre mine: iată un om pentru care adevărul există” - 54), ar avea virtutea de a deruta și de a „paraliza” cenzura ideologică, așa cum se întâmplă cu Doamna „cu privirea calmă, netulburată în nici un fel de prezență” celor mai teribile animale alegorice, dintr-o celebra tapiserie pe care criticul o admiră la Cluny (258).

Sociabilitatea franceză este reprezentată, cu mijloacele prozatorului de moravuri, cu ocazia, de exemplu a unei seri agreabile „într-un cerc de editori în casa doamnei J.M., redactoare la misterioasa, mica editură *Tchow*”. Ideile sunt prezentate în mișcare, în psihologia și în mediul în care se nasc, împreună cu patul lor nutritiv: „Se discută de toate, de la Nixon la *ultimul Lelouche*, în acel spirit profund franțuzesc de ironie subțire. *On rigole*. Pentru acești oameni simpatici, existența este un spectacol” (35). Asemenea celebrelor *salonnières* ale secolului al XVII-lea, și amfitrioana modernă, doamna J.M., pare să întrerupeză *le comble* al politetei, înțeles ca dispoziție cognitivă în care se implică reciproc, susținându-se convergent, preluându-și funcțiile, inteligența socială și emoțională:

Elegantă, fără să aibă lucruri scumpe pe ea, spune, când spune, lucruri inteligente, are păreri literare fără să pară snoabă. Bune studii clasice, traduce din poezii latini, pregătește acum o culegere din moralistii vechi [...] Caut s-o fixez într-o categorie, cred că am găsit (o feminitate subțiată, protejată de cultură) apoi îmi dau seama că formula este banală, irelevantă. J.M. nu-i o femeie mistificată de cultură, una din acele snobinete insuportabile care nu ratează nici un colocviu, nici o reuniune intelectuală și vorbește toată ziua despre tensiunile conflictuale, complexe, frustrații. J.M. are o bunătate inteligentă [...] (38).

Viitorul alternativ (sau, poate, analitic?)

Am vorbit despre Franța ca trecut și Franța ca prezent contrafactual (sau ca ocazie de a experimenta mistica laică a prezentului, a imediatului). Dar Franța post-șaiszecișioptistă este plasată și în virtualitatea viitorului, ca loc în care se poate imagina nu doar un trecut alternativ sau un prezent contrafactual, ci și un scenariu complet diferit în raport (și răspăr) cu predicțiile „realiste”, deci fataliste, asupra evoluției societății românești. Estimând șansele elitelor intelectuale cu expunere occidentală de a corecta ceva din cursul istoric pe care politica partizană angajase țara, criticul reflectează:

Revin la generația care, prin câțiva dintre reprezentanții ei, descoperă acum într-un mod mai profund realitatea spirituală a Europei și a Americii. Întorși în țară, vom fi în stare să provocăm, așa cum au făcut atâția înaintea noastră, acel curent de înnoire în literatură, capabil să zdruncine un spirit ajuns prea repede la vârsta vanităților? Vom înfrânge, oare, mentalitatea aceea fudulă și provincială pe care o observ deja la unii oameni din generația mea? (163).

În raport cu orizontul a ceea-ce-va-să-vie/fie, putem să ne imaginăm o experiență a dublei virtualități: pe de o parte, a viitorului în general, virtual prin însăși natura sa, pe de altă parte, a transformării experienței de viață efective dintr-o „societate dezvoltată” într-un fel de explorare experimentală a unui viitor „imposibil”. Astfel, criticul ne apare nu doar ca un vizionar sceptic, care știe unde pot duce fanatisme revoluționare, nu doar ca un voltairean „*huron* căzut într-un salon parizian” (208), ci, de data aceasta, ca un personaj al unui roman de (pentru a rămâne pe coordonate franceze) Jules Verne (și el, în mare măsură, un om de societate și un urmaș al saloanelor secolului al XVII-lea, care intricau raționalitatea științifică în practica artelor conversației), în situația de a vizita un viitor ipotetic al tuturor eliberărilor morale și sociale, având asupra sa bagajul pudorii, discreției, măsurii și în general al auto-conținerii tradiționale, sau (mai precis, mai în spiritul textului) *clasice*. Fiindcă nu atât cu morala „sănătoasă” a unei culturi a „*huronilor*” își propune Eugen Simion să confrunte această Franța a (de fapt: construită ca și cum ar fi a) viitorului, ci mai degrabă cu ea însăși, cu Franța unui optim civilizațional sintetizat, în opinia criticului, în subtilitatea și profunzimea de gândire, în fuziunea cognitivă dintre confesiv și conversațional a Marelui Secol.

Putem presupune, dincolo de intrările propriu-zise ale jurnalului, o încercare de a trata catastrofa istorică a ocupației sovietice și a comunistării României ca pe o paradoxală oportunitate. Altfel spus, ca și cum istoria ar fi întreprins un experiment extrem, având totuși precauția să plaseze *à l'écart* o rezervă de inteligență critică. Inteligența ce, în efortul său de a supraviețui, de a se adapta ofensiv la ostilitatea mediului politico-ideologic, duce până la capăt un proces de „dezvrăjire”, de „dezintoxicare” spirituală. Eugen Simion se delimitează net, chiar dacă în mod tacit, printr-un gest intern, de utopianismele justițiare pe care Raymond Aron le numea, printr-o parafrază ironică la celebra definiție marxistă a religiei, „opium al intelectualilor”. Această atitudine a pesimistului, care este de fapt optimistul avizat, se

reflectă și în atitudinea criticului-diarist față de pretenția „futuristă” de a crea o nouă, mult mai tehnică, știință a literaturii și față de idolatrizarea Științei în general. Pe de o parte, un asemenea demers, atât de *en vogue* în lumea academică (sau para-academică ori alter-academică) a Franței anilor 1970, poate fi binevenit, dacă se dovedește o expresie a lucidității, în competiția cu entuzisamele și utopianismele totalitare. Pe de altă parte, excesul de tehnicism este resimțit ca o parte a problemei mai degrabă decât a soluției: cultul irațional al Științei nu se opune totalitarismului, ci îl nutrește, cel puțin prin modul în care delegitimează instituțional și metafizic condiția persoanei umane.

În raport cu polemicile metodologice ale epocii în care scrie, Eugen Simion se arată preocupat doar de specialitatea lui, de critica literară *tout court*, dar, în același timp glisează, în mod „natural”, alternând confesivul și conversaționalul, spre dezbateră de idei: sociale, politice, morale. Pe de o parte, așadar, este vorba despre o ambiguitate, întreținută din motive tactice, între critica literaturii și critica proceselor socio-culturale. Pe de altă parte, însă, într-un orizont mai larg, strategic, este vorba despre opțiunea pentru sincretism, pentru critică înțeleasă ca demers complex de cunoaștere și ca discurs integrator, al înțelepciunii. Ceea ce înseamnă cu totul altceva decât integrarea criticii literare într-un complex polemico-ideologic, așa cum, e adevărat, cu rezerve și, ulterior, delimitări notabile (Roland Barthes este, sub acest aspect, invocat admirativ), alegea să facă „noua știință a literaturii”. Misiunea criticului ar trebui să fie aceea de a menține o relație intimă, o rețea de implicații, o artă de a media (cu extrapolările reciproce de rigoare) între domeniul reflecției literare și cel al reflecției sociale.

Din altă perspectivă, putem spune că Eugen Simion, alături de inteligențele critice ale generației sale, reeditează, în litigiul său cu între-pătrunderea caleidoscopică de lingvistică structurală, psihanaliză post-freudiană și economie politică neo-marxistă oferită în epocă drept „noua critică”, polemica dintre Martin Luther și Erasmus din Rotterdam legată de principiul liberului arbitru. În mod paradoxal, revoluționarul radical Luther susținea, asemenea „noilor critici”, nuli-tatea voinței umane în raport cu puteri care o depășesc (ale providenței, pentru teologul secolului al XVI-lea, ale hiper-determinării, pentru revoluționarii de bibliotecă ai Franței celei de-a doua jumătăți a secolului XX). Moderatul și scepticul Erasmus, însă, renumit pentru ironia cu care dezvăluia fragilitatea, adică limitele și iluziile, rațiunii umane, era cel ce se obstina să apere, așa cum aveau să o facă în anii

'60 mulți intelectuali est-europeni, cauza persoanei umane și rolul pe care aceasta îl joacă în propria sa salvare. Să fie oare o întâmplare că același Erasmus a fost unul dintre primii autori de tratate despre importanța manierelor, despre funcția lor de rafinare a inteligenței și a comerțului social?

În anii 1970, spiritul liberal est-european se regăsea dublu izolat: pe de o parte față de spațiul public al propriilor culturi naționale (în care nu putea ocupa decât poziții marginale și deghizate, datorită monopolului ideologic al partidului comunist); pe de altă parte, față de spațiul public occidental, pe care-l resimțea ca ocupat, în cea mai mare parte, de alianța, osmoza sau conflictul unor caleidoscopice ideologii utopiene. Cripto-liberalii est-europeni nu vedeau aici un autentic pluralism, care ar fi trebuit să fie unul al valorilor fondatoare, ci o diversitate „pestriță”, de suprafață, a unor discursuri care, în profunzime, se reduceau la o aceeași schemă a maniheismului militant. Oricât de divergente, radicalismele utopice tindeau să facă front comun, cu maximă intoleranță, față de orice atitudine suspectată ca „liberală” sau „conservatoare”.

Resimțind acut această interstițialitate a intelectualului est-european, Eugen Simion încearcă, totuși, să dea un sens acestei condiții insolite, jumătate experiment mental (alegere liberă a poziției de observator filozofic, de „persan” sau „huron”), jumătate experiment al istoriei reale (diviziunea ideologică a Europei de după cel de al doilea război mondial). Valorizarea interstițialității merge în sensul descoperirii zonei de acalmie din ochiul ciclonului, a punctului geometric de echilibru interior. Punct din care, pe de o parte, ademenirile sirenelor ideologice pot fi ascultate fără pericolul de a le ceda, iar pe de altă parte, spiritul critic poate porni *à rebours* prin istoria culturală, căutând momentul din care modernitatea a deviat de la principiile ei generoase, sau momentele (oazele?) de echilibru civilizațional care ar putea fi luate drept îndreptar. Așa cum pledau în epocă și Jan Patočka sau discipolul său Vaclav Havel, ceva trebuia învățat din experimentul eșuat al comunismului, cineva trebuia să rămână lucid pentru a distila această cunoaștere.

Dimensiunea viitorului, pentru autorul jurnalului parizian, se transferă mai degrabă într-o revelație a libertății sale heterocronice, libertatea, adică, de a locui imaginar, odată scos, fie și printr-o catastrofă socială, din „iluzia istoriei”, acele momente ale istoriei europene pe care propria rațiune ți le recomandă ca deopotrivă fastuoase și faste din punct de vedere cultural. La Eugen Simion,

explorarea șanselor viitorului tinde să se identifice cu redescoperirea și re-invenția moralismului „vechi”, a cultului și culturii virtuților, cu căutarea exemplului și exemplarului, a calității/clarității în gândire și exprimare (claritatea: o calitate cardinală, sumativă), cu aspirația continuă către *le mot juste* (sau, încă și mai precis, către „nuanța cea bună” – 159).

Dintr-o condiție virtuală, în sensul de ipotetică, din care se poate imagina viitorul, sau modelul ideal al unei societăți care ar uni spontaneitatea cu (auto)moderația, Eugen Simion explorează diversitatea, posibilul dinăuntrul unei sfere considerate, mai ales de propaganda oficială, ca imuabilă, a identității naționale. Iată-l, de pildă, întâlnind „un dominican român” (43): pe lângă experiența umană, ceea ce îl reține este „experimentul” sau „ipoteza” de a alătura în mod natural, spontan, un destin personal care ține de un spațiu și o tradiție, cele românești, cu o confesiune, o viziune despre lume, o practică spirituală în același timp universală și modernă. Căutând sugestii pentru viitor, criticul explorează posibilitatea dialogului dintre spiritul religios și spiritul laic, intuind că modernitatea unei culturi ține de capacitatea ei de a absorbi detașarea amiabilă și, în același timp, generozitatea tolerantă, curtenitoare, față de opinia sau față de „nuanța cea bună” a Celuilalt. Viitorul poate însemna, așadar, a îmbogăți „românitatea”, nu doar adăugându-i perspective inedite, ci și asimilându-i aliajul subtil de confesiv și conversațional, care este formula civilității și, prin aceasta, a civilizației înseși.

În egală măsură, imaginarea viitorului presupune o decantarea atentă a prezentului, o distanțare față de ceea ce amenință spiritul creator și coeziv al politeției intelectuale. Această distanțare/filtrare se produce la două nivele. Unul „înalt”, care presupune discursul valorilor și convingerilor. Cu privire la acesta, Eugen Simion este reticent față de ceea ce am putea numi „discursuri ale cruzimii”, chiar dacă sau mai ales atunci când acestea sunt practicate nu de cenușii politruci culturali, ci de personalități puternice și fascinante precum Lautréamont, Sartre sau chiar Emil Cioran. Prin aceasta, criticul pare să se apropie de ceea ce Judith Shklar numea, într-un celebru eseu, „liberalismul fricii” – al fricii-repulsie față de cruzime, nu doar în manifestarea ei naturală, ci mai ales în ipostaza justificării metafizice a inumanității, a indiferenței față de suferința semenului (Shklar 1984). Pe de altă parte, însă, mefiența criticului față de tendințele amenințătoare ale „prezentului” civilizației (fiindcă viitorul este resimțit nu doar sub forma responsabilității față de propria națiune, ci și sub aceea a responsabilității

față de cauza civilizației) ține de scrutarea moravurilor în existența cotidiană. Cu o ironie care adeseori amintește de Kundera (și el aflat în acel moment la Paris) Eugen Simion notează și momentele de cezură care survin în cursul unor seri agreabile, momente în care entuziasmul ideologic și militantismul secretă o logică unilaterală și distorsionată, care păstrează aparențele conversației, dar agresează interlocutorul prin ruperile de sens și prin imposibilitatea de a relativiza propriile principii.

De asemenea, criticul este deranjat de ritualizarea, de estetizarea politicului – asupra căreia avertiza, în maniera și la vremea sa, Walter Benjamin, cu referire la fascismul italian (Benjamin [1930] 1968). O ritualizare a radicalismului care reduce autenticul potențial de dialog al societății, riscând să golească de conținut nu doar conversația privată, dar și dezbateră publică. Dacă nu sunt absorbiți cu toată seriozitatea în efortul de a argumenta cu pasiune pentru propriile idei și convingeri (în forme explicit-retorice, sau, implicit, în practica existențială, în artele concurente de a-și „conduce” viața), intelectualii încetează de a mai fi autentici cetățeni ai republicii literelor. Or, ceea ce Tom Wolfe numea, în epocă, „șicul radical” (1970) elimină autentică pasiune a ideilor tocmai prin progresul artei de a o simula. Ritualizare înseamnă aici: orbită, circuit prestabilit, regim al ideilor primite de-a gata, multe poncife revoluționare ale epocii post-’68 meritând să figureze în faimosul *Dicționar* al lui Bouvard și Pécuchet.

Dar atenția observatorului merge încă mai în profunzimea existenței cotidiene. Iată un pasaj extrem de relevant, care vorbește despre oroarea față de modul în care veleitățile revoluționare ale unei „noi autenticități” pot destrăma țesutul social. Încercând să ocupe un loc într-un autobuz parizian, criticul încearcă să treacă de

un cuplu de tineri îmbrăcați *psychédélique* – băiatul are barbă, o rubașcă murdară, mărgelă, brățări la mâini, ghetă mari de soldat care patrulează în deșert, plete lungi. [...] Îl fac atent și, vădit indispus, își retrage picioarele, lăsând două urme bine imprimate în plasticul de pe bancă. Apoi se întoarce spre parteneră și o sărută scurt, de patru, cinci, zece ori. Mi se face deodată greață și-mi pierd pofta de a mă mai așeza. Pe pieptul individului văd o insignă cu figura unui revoluționar cunoscut. Am înțeles, băiatul este contestatar. Contestă valorile societății de consum, contestă valorile în care au crezut părinții lui, contestă totul. Contestă și-și pune ghetetele lui murdare pe scaunul pe care trebuie să stea altcineva (240).

În sfârșit, îl putem presupune pe Eugen Simion preocupat de universalizarea etosului politeții conversaționale, gândită ca o veritabilă „politică culturală”. Elaborată în lumea saloanelor și a aristocrației, această atitudine nu trebuie abolită, așa cum predica „frusta” și „viguroasa” etică revoluționară stalinistă, ci, dimpotrivă, trebuie extinsă continuu, făcută să difuzeze (și aceasta în baza naturii sale înseși, care este une a gradualității și insinuării subtile) în întreg corpul social. Sub acest raport, criticul se va încrede în ceea ce, în tradiția intelectuală occidentală, de la Castiglione la Thomas Jefferson, s-a numit „aristocrația naturală”. Sau în ceea ce gândirea politică conservatoare a secolului al XIX-lea, din Europa și de la noi, definea drept consens al „elitelor tuturor claselor”. Este vorba despre o redefinire esențială a conceptului de „democrație”. Pentru cultura politică de extracție stalinistă, democrația însemna în primul rând egalitarism brut. Dar „politica culturii” la care aspiră Eugen Simion este definită de ceea ce, la întâlnirea sa pariziană cu Miron Radu Paraschivescu, ciritcul resimte ca „modul cordial, *democratic* (aș zice) de a comunica” (54).

Pentru a contura mai bine această poziție – pe care o putem traduce prin sensibilitatea la procesul de universalizare prin difuziune (prin nuanță, prin sugestie, prin subtilitate) a civilității și a valorilor ei umanizante – este util să ne raportăm, de exemplu, la personalitatea lui Marin Preda, așa cum rezultă aceasta din paginile jurnalului. Cu umor și în același timp cu admirație, Eugen Simion îl construiește pe romanțier ca expresie a unui „țăran” tipic, care însă găsește în propria zestre culturală, dublată de acuitatea reflexelor sale adaptative, resursele pentru a se integra „confortabil”, în proprii săi termeni, în ambianța civilizației celei mai rafinate. Dincolo de aceste aspecte anecdotice, putem citi aceeași încredere în virtuțile civilizației tradiționale în analiza pe care criticul o face primului volum din *Moromeții* în *Scriitori români de azi*. Pentru Eugen Simion, Ilie Moromete nu are, tipologic vorbind, mai puțină subtilitate și pătrundere decât „moralistii vechi” pe care-i admiră în cultura franceză (Simion [1974] 1978: 404-5). Prin aceasta criticul apropiindu-se asimptotic de judecata aristocraticului Alexandru Paleologu, care vorbea cu toată cordialitatea despre „spiritul socratic” și modernitatea potențială (adică, potențialul de a intra în consonanță cu valorile modernității) sesizabile în „conversațiile” din poiana lui Iocan (Paleologu 1974a, 1974b). Asupra acestui punct, Eugen Simion nu pare să se fi resemnat cu un nostalgic „ce-ar fi fost dacă...?”, demersul său sugerând mai degrabă (într-un

mod convergent, chiar dacă, fără îndoială, cu argumente mult mai elaborate, cu ideile lui Marin Preda însuși, din *Imposibila întoarcere* - 1971) încrederea în virtuțile civilizaționale ale comunității tradiționale, ca punct de sprijin atât pentru proiectarea viitorului, cât și pentru proiectarea în viitor.

Probabil că motivul pentru care Eugen Simion îl plasează pe Marin Preda în centrul canonului românesc postbelic nu este fără legătură cu faptul că fraza-cheie a personajului exponențial al romancierului, cel prin care (și cu care?) am ajuns să-l identificăm, Ilie Moromete, este: „Domnule, eu toată viața am fost un om independent”. Indiferent de dezbaterile ce pot fi angajate în jurul „practicii” etice a lui Marin Preda, cât, cum și dacă ar fi „colaborat” cu ideologia oficială și cu structurile de putere culturală, testamentul său moral și intelectual, prin care marchează de fapt spiritul public, în durata lungă, rămâne această formulă fundamentală, cu valoare de maximă: „Domnule, eu toată viața am fost un om independent”.

Adunările din poiana lui Iocan (la a căror propulsașare în poziția de topos-cheie al literaturii epocii postbelice Eugen Simion a contribuit decisiv, prin comentariile sale) transmit ideea că spiritul dezbaterii publice, presupunând atât interesul pentru problemele comunității, cât și o destindere retorică subîntinsă de sentimentul unei comuniuni civice (după Aristotel, puterea cetății este dată de dragostea între cetățeni, ceea ce, într-o variantă franceză de cultură politică, așa cum este aceea pe care o moștenim, trebuie completat cu faimosul principiu *qui s'aime se taquine*), spiritul acesta, deci, care, la origine, este al salonului, și-a dovedit forța de penetrație, de reverberație, ajungând să fie asimilat, deci resimțit ca propriu, și în rândul clasei țăranilor independenți. Discuția liberă, plăcerea de a comunica, de a specula împreună, nu mai este resimțită ca apanajul unei clase privilegiate, *fainéante*, ci devine un atribut al libertății și demnității personale în general. „Vechiul regim” nu este reprezentat prin acaparatorul Bălosu, așa cum ar fi dorit retrorica oficială, ci, așa cum ne fac să vedem accentele așezate subtil dar ferm în interpretarea lui Eugen Simion, de „liberalul” (în sens generic) Moromete. Poziția lui Eugen Simion seamănă cu aceea a lui Jean Sévillia care, criticând tendințele moderne ale corectitudinii politice de a modifica istoria, respinge ideea unei societăți medievale ca masă de sălbatici și primitivi, și aroganța ideologică de a respinge ca pură prejudecată teza influenței decisive pe care cultura creștină a avut-o asupra moravurilor lumii moderne (Sévillia [2003] 2005).

În pledoaria sa pentru satul românesc Eugen Simion nu exaltă ruralismul arhaizant sau arhetipal, ci încearcă să recupereze memoria (îngemănată cu utopia) unei forme complexe și testate istoric de socialitate civilizată (de „urbanitate” s-ar putea completa, în sensul în care Alexandru Paleologu vorbea despre „citadinismul” inerent al convivialității moromețiene – Paleologu 1974b), capabilă să se orienteze adaptativ și să absoarbă formele superioare, evolute, ale comunicării și dialogului, astfel încât să crească, în mod „natural” și prin propriile puteri, într-o societate civilă autentică, robustă și vibrantă:

Cine petrece cu asemenea gratuități nu poate avea un spirit elementar, nepricepător de subtilități. Ideea unui țăran cu mintea greoaie, receptivă doar la aspectul practic al lucrurilor, iese de aici rușinată. Moromete, Cicoșilă, Dumitru lui Nae dezbat niște abstracțiuni, mulțumirea lor reiese din relațiile pe care le stabilesc între niște noțiuni îndepărtate de existența lor și noțiunile curente de viață. Nu altfel procedează filozofii de profesie, deosebirea este doar că limbajul lor este mai complicat. N-ar fi exagerat să spunem că protagoniștii acestui *banchet* sînt, în fond, niște spirite socratice, dedate cu otrava speculației. În lumea și cu fantezia lor specifică, ele se bucură de jocurile inteligenței. *Adunarea* din curtea lui Iocan este universitatea lor (Simion [1974] 1978: 420).

Acknowledgement: Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului „Valorificarea identităților culturale în procesele globale”, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, contractul de finanțare nr. POSDRU/89/1.5/S/59758.

Bibliografie

- Benjamin, Walter, *The writer of modern life: Essays on Charles Baudelaire*. Selecție de Michael W. Jennings, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2006.
- Brown, Penelope, Stephen C. Levinson, *Politeness: some universals in language uses*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1987 [1978].
- Fumaroli, Marc, *La diplomatie de l'esprit: de Montaigne à La Fontaine*, Hermann, Paris, 1994.
- Goffman, Erving, *Interaction ritual: essays on face-to-face behavior*, Anchor Books, Garden City, N.Y., 1967.

- Lilti, Antoine, *Le monde des salons: sociabilité et modanité à Paris au XVIIIe siècle*, Fayard, Paris, 2005.
- Paleologu, Alexandru, « Trei chestiuni rezultă... », în *Simțul practic*, Cartea Românească, București, 1974a, pp. 19-23.
- Paleologu, Alexandru, « Despre un spirit citadin », în *Simțul practic*, Cartea Românească, București, 1974b, pp. 24-26.
- Polanyi, Michael, *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Preda, Marin, *Imposibila întoarcere*, Cartea Românească, București, 1971.
- Ralea, Mihai, *Cele două Franțe*, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București, 1956.
- Sévillia, Jean, *Corectitudinea istorică: să punem capăt trecutului unic*. Traducere de Anca Dumitru. Humanitas, București, 2005 [2003].
- Shklar, Judith N., « Putting cruelty first », în *Ordinary vices*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984, pp. 7-44.
- Simion, Eugen, *Scritori români de azi. Vol. 1*, Cartea Românească, București, 1978 [1974].
- Simion, Eugen, *Timpul trăirii, timpul mărturisirii... (Jurnal parizian)*, Cartea Românească, București, 1986 [1977].
- Simion, Eugen, *E. Lovinescu, scepticul mîntuit*, Cartea Românească, București, 1971.
- Simion, Eugen, *Ficțiunea jurnalului intim*, 3 vol., Univers Enciclopedic, București, 2001.
- Simion, Eugen, *Genurile biograficului*, 2 vol., Fundația Națională pentru Știință și Artă, București, 2008.