

CULTURĂ ȘI MEMORIE (I) ELEMENTE PENTRU O FENOMENOLOGIE A CANONULUI CULTURAL

LUIGI BAMBULEA

Universitatea Națională de Arte din București

Abstract. The author tries to find the necessary support for his approach, concerning the cultural memory, in bergsonian phenomenology, in which the elements of psychological observation are not yet sharply separated; so they can serve as a fruitful field of research, especially since the phenomenon of memory has an essential psychological dimension. Briefly, this reflection investigates the possible conditions of culture in a world of nature, and memory in a world of matter. Conclusions: First of all, the past (being patrimonialised and metabolised), reverberating in the present, represents the *sub-ego* of the communities – their veritable *hypokeimenon*. Furthermore, memory has an eminent sense of identity, as the past's relevance for the present existence is decisive, to the extent that the heritage provides geometrising schemes of reality – hence the possibility of a crystalised vision of the world –, and to the extent that the immediate future can be considered a probability wave of the past; the decline of impersonal piety towards tradition is a symptom of identity destruction.

Keywords: (collective) memory, cultural canon, (cultural) identity, community, relevance, value.

„*Le moment est venu de réintégrer la mémoire dans la perception.*”¹

1. PREMISĂ LA O ANCHETĂ BERGSONIANĂ

Posibilitatea unei memorii a valorii într-o lume a materiei

Diferența calitativă dintre *viață interioară*, evidentă în conștiința umană, și *natură*, materialmente atestabilă, în ciuda noțiunii ei ambigue, adică acea trecere a existenței omului de la viața psihosomatică la un tip de viață de alt ordin, diferită de aceea vegetală sau animală, este instituită prin structurile conștiinței și, la un

¹ Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* [1896], 28^e éd., Libr. F. Alcan, Paris, éd. num. P. Hidalgo, La Gaya Scienza, 2001, p. 72.

nivel inferior, prin dinamica intrapsihică. În distanța deschisă de însăși această trecere se interpune spațiul care desparte ceea ce fenomenologic se denotă prin *materie* și prin *spirit*. Una dintre rădăcinile patrimoniului cultural trebuie identificată în această condiție, care o angajează, dar care o depășește totodată pe aceea biologică.

Mai precis, *canonul cultural* reprezintă obiectivarea unor vocații și pulsioni care, deși cu eventuale (re)surse ori filiere somatice, au un sens de ordin (generic spus) psihic, respectiv spiritual. Dar dacă, potrivit dezvoltărilor psihanalitice, sublimarea satisface non-sexual pulsivitatea elementară, a Vieții (teoretizată de Freud ca instinct sexual), conservând astfel, simultan, distincția și comunitatea dintre *natură* și *cultură*, ea nu explică totuși nici mecanismul prin care conștiința interacționează cu câmpul diversității fenomenale, nici modul în care convertește această diversitate în conținut cultural. De aceea, reflecția de față își asumă sarcina de a formula condițiile de posibilitate a creațiilor culturii într-o lume a naturii și condițiile de posibilitate a unei memorii a valorii într-o lume a materiei.

Canonul ca interval mnezic materie – spirit

Henri Bergson a dezvoltat, în acest sens, o reflecție edificată. Reordonând meditații filosofice clasice (Plotin, Augustin, Locke, Hume), el a interogată relația care ne interesează aici, dintre *materie* și *spirit*, și a construit un model explicativ care clarifică aspecte în viziunea noastră decisivă pentru o genetică a canonului cultural. Spre deosebire de Berkeley, care a transportat materia în spirit, sau de Descartes, care a postulat structura geometrică a materiei, Bergson surprinde existența unui interval care găzduiește și organizează această relație, demonstrând că între materie și spirit mediază memoria. Memoria este deci un factor de constituire a lumii, iar canonul, adăugăm noi, ca patrimonializare a experienței și a reflecției milenare colective, constituie corelativul cultural al unei facultăți naturale (deci corelativul din organismul colectiv al unei facultăți din organismul individual). (Crescând, prin nuanțare, precizia exprimării, ar trebui să afirmăm că atât memoria colectivă, cât și memoria individuală, au, deopotrivă, o funcție naturală și una spirituală, cea dintâi garantând *istoria*, respectiv *biografia*, iar cea de-a doua, *identitatea*. De aceea, la o a doua *navigare*, canonul este nu corelativul cultural al unei facultăți naturale, ci corelativul cultural al funcției naturale a unei facultăți colective, corespunzătoare uneia individuale.) Canonul reprezintă memoria ca inter-mediul *materie – spirit* la nivelul corpului comunităților.

Refacerea demonstrației bergsoniene poate avea, în acest sens, în sine, caracterul unei demonstrații, deschizând totodată perspectiva unei fenomenologii a Memoriei, deci a unei definiții fenomenologice a canonului. Vom rezuma, iar în paralel vom adnota, mai jos, principalele afirmații ale anchetei bergsoniene, în scopul integrării lor într-o fenomenologie a memoriei culturale. Rezumatul va fi fidel gândirii lui Bergson, deși ne vom permite, uneori, expresii proprii, pe care le vom semnală ca atare. Transferul constatărilor bergsoniene nu se realizează, aici, interdisciplinar, din fenomenologie în studii ale culturii, căci este vorba de aplicarea,

la același fenomen (mnezic), a aceleiași metode (fenomenologice); este un transfer intradisciplinar, de la memoria privată la memoria colectivă, în baza unei izomorfii probate (de către psihologie și antropologie, care au documentat și formalizat conceptual *memoria colectivă*).

Valoarea reflecției bergsoniene

Întreaga dezvoltare bergsoniană are o valoare inestimabilă pentru înțelegerea constituirii canonului cultural ca tradiție și ca memorie. Deși depășite de unele dezvoltări ulterioare (precum cele ale lui Husserl sau Maurice Merleau-Ponty), conceptualizările bergsoniene trebuie asimilate din trei motive principale: au salvat memoria de dogmatismul idealismului și al materialismului, oferindu-i relevanță epistemologică; au demonstrat rolul ei capital în aprehendarea realității și în construirea lumii de către subiectul perceptiv; au descoperit funcția decisivă a procesului mnezic în constituirea subiectivității umane (condiția de posibilitate a acestei subiectivități reprezentând-o relația particulară a subiectului cu timpul conștiinței sale).

Relația dintre memoria individuală și memoria colectivă

Concepția bergsoniană despre memorie poate constitui una dintre premisele unei teorii a canonului cultural și a unei filosofii a culturii, întrucât o fenomenologie a memoriei trebuie să fie platforma unei astfel de teorii (în măsura în care canonul cultural se constituie ca memorie axiologică – implicit, identitară – a unei comunități). Transferul tuturor achizițiilor reflecției bergsoniene în cadrul teoriei canonului se realizează (legitim epistemologic) în baza corespondenței dintre memoria individuală și memoria colectivă. În ciuda distincțiilor care le separă, ele au mecanisme similare, asupra cărora insistă, de aproape un secol, antropologia fenomenologică, fenomenologia istoriei și alte ramuri ale antropologiei sau psihologia.

Postulatul pe care se fondează această similitudine are rădăcini adânci în reflecția umanistă, dar a fost elocvent formulat de către Husserl; el presupune *temporalitatea* experienței, *istoricitatea* acumulării temporale în conștiința subiectului și *individualitatea* unei comunități identitare:

Considerat dintr-un punct de vedere absolut, orice *ego* își are propria *istorie*, iar el este doar în măsura în care este subiectul unei istorii, al istoriei sale. În același fel, orice comunitate comunicativă de euri absolute, de subiectivități absolute – angajată într-o acumulare pleneră care include constituirea unei lumi – își are *istoria sa «pasivă»* și *istoria sa «activă»* și ea este doar în această istorie.²

² Apud Rudolf Boehm, „La phénoménologie de l’histoire”, în *Revue internationale de philosophie*, XIX, nr. 71–72 (1–2), 1965, p. 60.

2. ÎNCERCARE DE FENOMENOLOGIE A CANONULUI CULTURAL CA MEMORIE

a) Obiectele gravitează în jurul conștiinței

Potrivit reflecției lui Bergson, orice act nou din „acest ansamblu de imagini pe care îl numesc *univers*”³ se realizează prin *imaginea particulară*; tipul – adică modelul – imaginii lumii este oferit de „această imagine particulară pe care o numesc *corpul meu*” (p. 15). În sens opus filosofiei transcendente, pentru care intelectul și rațiunea configurează și constituie totalitatea experienței, *i.e.* lumea, Bergson refuză „ficțiunea unui obiect material izolat”, care ar fi conștiința perceptivă (p. 21). Creierul apare, fenomenologic, ca parte a lumii; el nu poate reprezenta așadar condiția imaginii totale a universului, cât timp este parte a acestei imagini. Totuși, poziția lui privilegiată derivă din posibilitatea de a acționa asupra tuturor obiectelor din restul întregului, el fiind astfel centru al acțiunii (fiindcă este, el singur, *conștiință intențională*). De aceea, obiectele din jurul corpului reflectă acțiunea posibilă a corpului asupra lor.

a') Universul uman este centrat de canon

Comunitatea canonică se constituie ca imagine de referință, în funcție de care se configurează totalitatea imaginilor (ca univers al acestei comunități). Însă ceea ce corespunde, în planul subiectului colectiv, conștiinței subiectului individual este nu o gândire colectivă, ci o constelație de reprezentări, rezultate ca sinteză a memoriei colective cu percepțiile colective ale prezentului. În acest sens, canonul este repozițoriul unor imagini ale realității și al unor scheme de acțiune, prin care realitatea este evaluată și prin care i se oferă un răspuns. Totodată, evoluția acesteia este o funcție a acțiunilor pe care conștiința colectivă, structurată pe experiența acumulată, le face posibile. Realitatea umană – adică secvența antropică a universului – este epifenomenul canonului.

b) Memoria și constituirea lumii individului

Materia denumește totalitatea imaginilor, iar *percepția materiei*, aceeași totalitate, însă raportată la acțiunea posibilă a *imaginii particulare* (sau *determinate*), care este corpul. A percepe materia înseamnă deci a gândi imaginile care constituie universul din punctul de vedere al relației cu imaginea centrală, a propriului corp. Sunt așadar evidente două serii de imagini: percepția despre univers și universul însuși; cea dintâi se modifică în funcție de variația imaginii determinate, care este corpul, iar cea din urmă este relativ stabilă, în virtutea unei cauzalități (mecanice)

³ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 14.

consecvente. Posibilitatea existenței simultane a acestor două serii este relevantă, fiindcă ea problematizează două raportări fundamentale la realitate: existența în sine a universului (*realism*) sau construirea lui prin gândire (*idealism*). Bergson renunță la această alternativă, fiindcă, pe de o parte, în mod contrar idealismului, imaginile care sunt universul intră în câmpul de cercetare al științei (deci probează realismul), în același timp în care, pe de altă parte, în mod contrar realismului, ele se reglează potrivit imaginii determinate, care este corpul (deci probează idealismul). (Simplificările în plan conceptual îi aparțin lui Bergson, dar nu stânjenesc demonstrația, fiindcă polemica filosofului cu diferitele tradiții filosofice este marginală pe itinerarul gândului său.) Idealismul derivă sistemul universului din sistemul subiectului, iar realismul derivă sistemul subiectului din perspectiva sistemului universului; ambele postulează, în acest scop, valoarea de cunoaștere genuină a percepției; bergsonian însă, percepția este reglată la intensitatea acțiunii de care dispune ființa vie, nefiind astfel un pachet informațional cu relevanță obiectiv gnoseologică, ci o sinteză cu relevanță subiectiv psihologică. Astfel, creierul nu produce, absolut autoreflexiv, reprezentări ale lumii pe bugetul perceptiv (= idealism), nici nu ia act, absolut tranzitiv, de informațiile obiectiv relevante ale sistemului naturii (= realism), ci percepe și coordonează reprezentări (perceptive), în vederea inserției în lume, mediind astfel între imaginea determinată și imaginile generice. O lege evidențiată de această constatare este aceea că percepția dispune de spațiu, adică de câmpul în care se consumă raportul dintre imagini și creier (adică dintre univers și corp), în felul în care acțiunea dispune de timp. Percepția dispune totodată de timp, intervalul dintre prezență (a unei imagini / a unui obiect) și reprezentarea sa măsurând însăși distanța dintre materie și spirit. Cronotopia acestei relații în care este angajată percepția înseamnă *memorie*.

b') Canonul și constituirea lumii comunității

i) Canonul poate fi conceput în simetrie cu mecanismul perceptiv, care este, fenomenologic, una dintre liniile lui genealogice și în raport cu care el se constituie ca o hiperextensie. El este o sinteză între percepția mediată sensibil a lumii și dispozitivul de decodare a informației și de prelucrare hermeneutică, pe schemele sedimentate în Repozitoriu.

ii) *Imaginea particulară*, care este, la scara unei culturi, o reprezentare reflexivă sau o apercepție colectivă (sinele identitar al unei comunități), decide *imaginea generală*, a universului. (De aceea, imaginea universului proprie unei epoci reflectă imaginea de și despre sine a epocii înseși.) Deci modificările de autoreprezentare constituie condiții sau cauze ale unor mutații paradigmatică. Cum însă, la rândul ei, imaginea universului este cristalizată printr-o sinteză în care este angajată memoria, trebuie reținut aportul decisiv al Memoriei la constituirea *lumii comunității* (adică a universului pe care comunitatea îl consideră nu un

spațiu neutru, ci un *loc*, cu proprietățile unui orizont *al ei*, în măsura în care este reprezentarea aproximativă a universului, pe care ea a creat-o).

iii) Această funcție structurantă a memoriei este relativ imperceptibilă, din cauza proporțiilor/amplorii proceselor constitutive și a vitezelor de derulare a timpului în cele două dimensiuni. Percepția individuală se produce la o scară minimal insesizabilă, într-o cvasisimultaneitate imperceptibilă, în timp ce percepția colectivă se produce la o scară maximal insesizabilă, într-o succesiune neconceptibilă. Altfel spus, percepția individuală are o lungime de undă ultrascurtă, iar percepția colectivă are o lungime de undă ultralungă, deci ambele ies din câmpul perceptibil al atenției și al observației comune. În primul caz, este dificilă analiza momentelor fenomenului, în cel de-al doilea, este dificilă sinteza acestora. Cercetătorul trebuie să își dezvolte abilitatea de a vedea atât în infrarealitatea percepției individului, cât și în hiperrealitatea percepției comunității, pentru a putea surprinde simetria proceselor, rolul identic al memoriei și efectele similare ale angajării ei în constituirea identității, a (imaginii) universului și totodată a lumii.

iv) Pe de altă parte, între o atitudine radical realistă (care pretinde unilateralitatea absolută a lumii exterioare, deci autonomia ei totală în raport cu Memoria = sociologia culturii) și o atitudine radical idealistă (care pretinde totala reductibilitate a lumii la sistemul gândirii și la „creativitatea” umană = filosofia culturii), identificăm științe, discipline și metode investigative parțial sau deloc adecvate studiului Memoriei, unele exclusiv statistice, altele exclusiv speculative. Problema căreia trebuie să îi oferim o rezolvare este aceea dacă există culturi în afara unor reprezentări și a unor scheme mentale sau dacă acestea există doar ca reprezentări și ca scheme mentale. În măsura în care este adoptat acest din urmă punct de vedere, culturile trebuie considerate constructe (mentale) (articulabile filosofic), deci sunt deconstruibile; în măsura în care este adoptat primul punct de vedere, culturile trebuie considerate fenomene socio-istorice cantitative (articulabile antropologic), deci sunt (ca acumulări inerte cantitative) propriu-zis ininteligibile. Modelul bergsonian permite o soluție intermediară.

v) Memoria colectivă face posibilă cristalizarea imaginii generale a universului, a lumii și a comunității, sub aspectul unui sistem de amintiri și de reprezentări culturale, ca răspuns la experiența istorică. Dar ceea ce oferă Memoria în fața solicitărilor naturale sau istorice (deși relația cu natura este, uman vorbind, întotdeauna istoricizată) este mai puțin un conținut determinat și mai mult forme ale acțiunii (fie ale acțiunii istorice, fie ale acțiunii intelectuale, deși ele sunt unite într-o entitate elicoidală greu discernabilă). Aceste forme sunt, în mod evident, super-rezistente, dar, exceptând arhitectura și procesele transcendente (sau, în egală măsură, arhetipurile), aceste scheme nu sunt imuabile. vi) Transformările acestora trebuie considerate atât din perspectiva revalorizării, cât și din aceea a mutației paradigmatică. Indiferent care este sensul cauzalității dintre reforma axiologică și revoluția paradigmatică, decisivă rămâne funcția Memoriei în procesul

creării istoriei (= nici proiecție pură, nici fapt pur), deci în prelucrarea intențională și creativă a viitorului „recent”, ca undă de probabilitate a trecutului activ.

c) Percepția realului și memoria realului

„În fapt, nu există percepție care să nu fie impregnată de amintiri.”⁴; în acest sens, memoria operează o „contractie a realului”, care este tocmai aportul conștiinței individuale la constituirea percepției, deci la definirea universului (ca sumă a imaginilor rezultate din percepție). De aceea, în timp ce acțiunea reală trece, acțiunea virtuală rămâne, în sensul în care relația dintre conștiință și obiect continuă după acțiunea obiectului asupra corpului, prelungind dincolo de materie momentul întâlnirii lor, prin reprezentarea pe care percepția, prin intermediul memoriei, a generat-o. (Idea este un loc comun al filosofiei memoriei, de la Hume la Kant.) Obiectul concret nu își pierde semnificația, deci nu trebuie suspectată, aici, sursa unei viitoare dezvoltări idealiste, fiindcă el rămâne izvorul imaginii, cu toate că, în materialitatea lui, nu este decât unul dintre multiplele elemente ale procesului percepției. Acest proces este inevitabil discontinuu; vidurile din actul perceptiv sunt cauzate, în primul rând, de multiplicitatea nevoilor și a intereselor conștiinței (ce nu-și va investi niciodată totala disponibilitate într-un singur obiect), iar în al doilea rând, de însuși caracterul temporal al relației cu obiectul (temporalitatea fiind discontinuitate între unități durative articulate). De aceea, simțurile, care mediază percepția, sunt supuse unei educații, care constă într-o „serie de apropieri și de inducții”⁵, consecința căreia este atât armonia datelor conștiinței (deci introducerea acestor conținuturi într-un sistem al reprezentării lumii), cât și optimizarea procesului perceptiv (care este, în mod evident, superior ca acuratețe în cazul adultului, în raport cu cel al copilului). Această *educație „estetică” a umanității* – nu în sensul lui Schiller, ci în cel, etimologic, al lui Baumgarten – configurează ceea ce, dincolo de textul bergsonian, putem numi drept o *memorie a realului*, distinctă esențialmente de *percepția realului*.

c') Percepția istoriei și memoria istoriei

i) Istoria apare, la un prim nivel al reflecției – și, cu precădere, în accepție istoriografică – drept tot ceea ce s-a întâmplat în interiorul lumii (deci în oicumenă); într-un sens mai calificat, ea apare ca ceea ce s-a întâmplat în oicumenă putând fi recuperat, patrimonializat. În mod analog, numim *canon* ceea ce Memoria a schematizat, conservându-i agentivitatea; și, mai ales, ceea ce, schematizat și activ, este corpus mnezic comun al unei comunități. (Hans Blumenberg vorbește despre

⁴ *Ibidem*, p. 32.

⁵ *Ibidem*, p. 50.

retenția intersubiectivă, pentru a defini acest complex mnezic colectiv.⁶) Timpul trăit, nemijlocit, în prezent, ca „acum” (cu toată relativitatea sa), este, considerat factual, bidimensional, desfășurându-se pe axele intenției și actului (cu sensul conferit lor, punctual, de către subiect, care îl face astfel inteligibil); considerat cultural însă, el este tridimensional, întrucât, prin semnificație și valoare, el devine relevant și dobândește calitate. (În discursul metafizic, se poate considera cvadridimensionalitatea timpului, în virtutea aperturii sale eshatologice, respectiv *n*-dimensionalitatea sa, relativă la Ființă.) Semnificațiile și valoarea prezentului devin parametri reali de analiză doar prin raportare la schemele patrimonializate în Repozițoriu, căci doar prin ele se adaugă prezentului dimensiune semantică și axiologică (care completează dimensiunea lui logică).

ii) Aprofundarea acestei constatări solicită o reflecție despre fenomenul de continuare a relației dintre obiectul sau fenomenul trecut și conștiință (relație constatată și în universul obiectelor fizicii, denumită, ironic, *acțiune fantomatică la distanță* de către Einstein – sau, recent, cu toată seriozitatea științifică, *entanglare* – și anchetată, cu oarecare anxietate, de fizicieni încă din secolul al XIX-lea⁷). Umbra lăsată de trecut peste prezent devine, prin moștenirea transmisă și asimilată, un „spectru” activ (pe care, de pildă, Clasicismul îl actualizează greșit, prin *mimesis*-ul cultural); din acest punct de vedere, săgeata timpului este orientată, în hiperspațiul Memoriei, în sens invers direcției cosmice. Dar, în același fel în care, în cosmos, fenomenele majore se reproduc indefinit, prin consecințe ale lor care circulă în spațiu la infinit (tocmai spațiu-timpul conservându-le ca efect evitern), în canon, evenimentele – adică operele – se conservă și acționează, sub aspectul unei efectivități cu lungimi de undă diferite în medii (istorice, culturale) diferite. (Continuând analogia fizică, se poate considera că frecvența evenimentului – care este o mărime *ne varietur*, deși, întotdeauna, asimilată idioritmice – decide forța lui la distanță, amplitudinea și magnitudinea sa în context; că, altfel spus, doar frecvența ridicată – deci capacitatea de *acțiune fantomatică la distanță* – poate fi asociată calității de *operă*, deci poate constitui condiția de înscriere a evenimentului, ca schemă mnezică, în Repozițoriu. Această analogie nu este însă, deocamdată, decât o sugestie, fiindcă a considera *frecvența* ca *valoare* a operei reclamă o definire a valorii ca parametru invariabil, deci fondarea unei axiologii transcendente sau metafizice, fondare ce rămâne de realizat, cu atât mai mult într-un context cultural pentru care, desaturată ontologic, valoarea este o mărime relativă la o multitudine de variabile.)

⁶ Jean-Claude Monod, „Phénoménologie du souvenir et anthropologie de la mémoire chez Ricœur et Blumemberg”, în *Revue germanique internationale*, nr. 13, 2011, p. 172.

⁷ Pot fi citate, cu titlu exemplificatoriu, două studii, din secolul al XIX-lea și din secolul al XXI-lea, însă bibliografia problemei este, cel puțin în ultimul deceniu, consistentă: James K. Maxwell, „On action at a distance”, în *Scientific Papers*, II, 1890, pp. 311–323; respectiv Linden Noah, Sandu Popescu, Anthony J. Short, Andreas Winter, „Quantum mechanical evolution towards thermal equilibrium”, în *Physical Review E*, nr. 79, 2009, <https://archive.org/details/arxiv-0812.2385>, accesat: 3 martie 2023.

iii) Reverberația în prezent a evenimentului trecut relativizează atât trecutul, cât și prezentul (adică forța lor de conținere și restricție). Mai precis, această relevanță trans-temporală a operei presupune o temporalitate specifică și o situație particulară a obiectului din Memorie. Acesta nu trebuie situat între un trecut îndepărtat și prezent, ci între prezent și viitorul imediat, tocmai în măsura în care el, ca materie a Memoriei, va surveni în actul percepției, deci la întâlnirea conștiinței cu lumea, deci va întâmpina acest viitor, pe care, pentru a-l diferenția de viitorul abstract și nu iminent, îl putem numi, recirculând și substantivizând un adjectiv arhaizat, *venitor*, adică *cel-ce-stă-să-vină*. Este deci decisivă *agentivitatea* obiectului / fenomenului trecut, pe care nu o definim în sens aristotelic, deci ca *putere de a acționa* (în opoziție cu *pasivitatea*), ci în accepția particulară a lui Hobbes, care distingea între *acțiunea unui autor* și *acțiunea unui agent*: Dumnezeu este agentul tuturor actelor, deși autorii lor particulari pot fi subiecte umane individuale⁸; canonul este agentul tuturor percepțiilor, deși autorii lor particulari sunt subiecte umane individuale. Memoria este cea care ia act, în noi, de prezent și de materie, deci canonul percepe în noi, nu noi în colecția de fapte și de sensuri, iar noi percepem doar pe scara de magnitudine a canonului (nostru). Distingem așadar între *auctorialitate*, care este o categorie a intenționalității (creatorului), și *agentivitate*, care este o categorie a eficacității cauzale (a creației). Obiectul canonizat (fie el schemă, idee sau operă) deține agentivitate (nu exclusiv în sine, ci ca obiect al rețelei Memoriei, deci prin intermediul facultății structurante a subiectului [individual sau colectiv], cu care a „colaborat” într-un moment istoric determinabil). Această aptitudine – adică agentivitatea operei – este independentă de autor (și măsoară nu atribute ale acestuia, ci rezultatele unei sinteze dintre atributele sale, „personalitatea” operei și orizontul perceptiv al culturii gazdă, deci o configurație care este substanțial diferită – ca *Wirklichkeit* absolută – de fiecare dintre aceste trei instanțe, considerate izolat). Finalmente, prezența acestor *monade* elocvente, care sunt obiectele din trecut, prezent-relevante și prezent-active, care afirmă existența abstracțiunii pe care o denumim *Memorie*, probează, într-o hermeneutică a științei, a cincea dimensiune a lumii, Rațiunea – deci sensul –, singura contribuție considerabilă a omului la cosmosul pe care îl locuiește (și care indică tocmai *signifianța* timpului pe care el îl instituie cultural, ca un răspuns la timpul cosmic, instituit natural, potrivit observației lui Paul Ricœur⁹).

iv) Afirmarea privitoare la necesitatea de educare a simțurilor în vederea optimizării procesului perceptiv este, în ciuda poziției ei marginale în economia demonstrației bergsoniene, semnificativă pentru o teorie a canonului. Ea subliniază că, în egală măsură, percepția culturală trebuie cultivată; mai precis, excelența

⁸ *Apud* Barbara Cassin (coord.), *Vocabularul european al filosofilor. Dicționarul intraductibilelor* [2004], trad. și adăug. A. Vasiliu și A. Baumgarten (coord.), Iași, Editura Polirom, 2020, p. 75. Mai sus, propunem o analogie exclusiv formală, iar nu substanțială între cele două tipuri de „paternități” asupra actelor.

⁹ V. Jean-Claude Monod, *op. cit.*, pp. 174–175.

culturală este condiționată, tot mai mult, pe măsura densificării sistemului Memoriei, de supracalificarea percepției culturale (asociabilă, fără a se identifica, cu *serendipitatea*, ca aptitudine de a surprinde și înțelege un fenomen inopinat survenit în timpul unui experiment, care este, cultural, orice lectură). *O educație estetică a umanității* – nu în sensul, romantic, cu care a consacrat Schiller această sintagmă, ci în acela originar, etimologic, al lui Baumgarten, transferat în hiperrealitatea culturii – apare, cu tot mai multă stringență, ca propedeutică la o comunitate culturală consolidată (probabil, în mod similar celei castaliene, imaginată de Hermann Hesse), progresiv diferită, în *umanitatea* ei, de cospecimenele a căror percepție va fi exersată exclusiv pe traseele cognitive (paupere hermeneutic) imediate. În acest sens, cu toate că la Memorie participă toți membrii comunității, prin filierele de transmisiune a moștenirii (unele dintre ele, precum tiparele mentale, insesizabile), actualizarea eficientă a Memoriei nu va putea fi efectiv realizată decât prin efortul celor care se vor integra în orizontul trecutului, „prezent sub forma tradiției”¹⁰. De aceea, nu sunt necesare nici celebrarea contemplativă și mimetică a trecutului (proprie Clasicismului), nici transpunerea în situația istorică trecută (proprie istorismului), nici refugiul în spațiul compensatoriu al istoriei sale (proprie paseismului), ci dezvoltarea unui propriu orizont istoric (ca echivalent din prezent celui al trecutului), prin care interpretul, depășind proximitatea și manifestând clarviziune, va face posibil „un proces de fuzionare al unor prezumtive orizonturi existente pentru sine”; acest proces este comprehensiunea însăși¹¹, în lipsa căreia Memoria rămâne, propriu-zis, un stoc inert.

d) Amintirea și fluxul fenomenului (natural)

În procesul perceptiv, memoria are așadar funcția serializării; prin faptul de a fi „o supraviețuire a imaginilor trecute”¹², care se grefează oportun peste discontinuitățile perceptive, memoria coerentizează o serie fatalmente discontinuă. În virtutea memoriei, percepția prezentului se realizează pe fondul percepției trecutului, astfel încât consistența celei dintâi este determinată de aceasta din urmă; prezentul uman (diferit calitativ de prezentul naturii) este posibil prin întâlnirea dintre actele anterioare (a căror schemă, reținută anterior, memoria o introduce în percepția prezentă) și actele sau obiectele de față. De aceea, „a percepe sfârșește prin a nu fi altceva decât o ocazie de a-și aminti”; percepția este deci impregnată cu amintiri-imagini, „care o completează interpretând-o”¹³. În această unitate dintre percepție și amintire – care nu confundă planurile, care nu anulează diferențele

¹⁰ Hans Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, trad. G. Cercel, L. Dumitru, G. Kohn, G. Petcana, București, Editura Teora, 2001, p. 232.

¹¹ *Ibidem*, p. 233.

¹² Henri Bergson, *op. cit.*, p. 72.

¹³ *Ibidem*, pp. 73, 161.

substanțiale, dar care le surprinde intricarea – rezidă rolul fundamental al memoriei: în mod particular, în perceperea și în înțelegerea lumii, iar în mod general, în constituirea unei reprezentări a ei sintetice, respectiv în chiar constituirea subiectului uman (ca distinct de subiectul animal sau de obiectul cosmic). Subliniem, printr-un comentariu adăugat suportului bergsonian, funcția hermeneutică a memoriei (de interpretare a percepției prezente), prin care prezentul devine dimensiune a ființei în lume (adică unul din modurile în care ființa își are realitatea), iar nu, precum în cazul naturii, dimensiune a lumii în ființă (adică unul din modurile în care realitatea își are ființele): primul caz dorește să spună că omul trăiește universul, al doilea caz dorește să spună că universul trăiește obiectele; privilegiul umanității rezidă în temporalitatea ei, care este dotată cu sens, semnificație și valoare. Eliminarea memoriei ar presupune, în primul rând, abolirea schemelor de semnificare și valorizare, dar și, în al doilea rând, o trecere nemijlocită de la subiect la obiect (probabil, proprie conștiinței animale), deci o pasivitate a conștiinței receptoare în fața forței sugestive și mobilizatoare a materiei. De aceea, problema relației dintre obiect și subiect trebuie elucidată plecând nu de la relația de exterioritate, care este spațiul, ci de la relația de interioritate, care este timpul. Această concluzie este esențială cu privire la rolul setului mnezic în aprehendarea lumii.

d') Memoria și fluxul evenimentului (istoric)

i) Prin serializare, memoria transformă succesiunile indiferente în cauzalități semnificative. (Afirmția este o sinteză a fenomenologiei bergsoniene; ea nu este valabilă, de exemplu, în idealismul transcendent, care folosește un concept *a priori* al cauzalității, adică o categorie, cu toate că inclusiv la Immanuel Kant memoria este valorizată prin intermediul imaginației, care obține sinteza subiectului în timp.) Prin convertirea timpului cosmic în istorie și a istoriei în biografii, memoria constituie, la intersecția dintre materie și conștiință, subiectul individual însuși. Constituindu-l, ea instituie condiția de posibilitate a subiectului comunitar (sau, mai corect, a comunității ca subiect). Istoricitatea dislocă omogenitatea timpului cosmic (care, indiferent de vitezele locale de scurgere, rămâne un descriptor imuabil al sistemelor), umanitatea fiind, din acest punct de vedere (adică în virtutea istoricității), o eterogenitate regională a lui. La rândul ei, Memoria dislocă omogenitatea istorică, reverberând în rețeaua temporală (uneori, cu magnitudini ce generează crize sau noduri canonice). Astfel, de exemplu, existența unui subiect individual (Platon) „afectează” subiecți individuali și subiecți comunitari situați la distanță (în primele secole creștine, în unele momente ale Bizanțului, în Florența renașcentistă, în mai multe conștiințe romantice *etc.*), această agentivitate fiind dublată de o alta, dificil de cuantificat, activă în însuși canonul cultural, ca set de potențialități creatoare, de perspective, conceptualizări, metode, tipare, scheme, reflexe, „refrene”, preconcepții, inerții.

ii) Două fenomene existente în natură pot fi surprinse și în funcționarea Memoriei. *Remanența* este definită ca o conservare a sarcinii electrice sau a magnetismului după anularea – deci în absența – câmpului agent. *Histerezis* presupune faptul că starea unui sistem indusă de o anumită cauză nu depinde doar de mărimea cauzei respective, ci și de stările anterioare prin care a trecut sistemul. În teoria canonului, așa cum încercăm să o construim aici, *remanența* exprimă faptul că polarizarea exercitată de un eveniment intens agentiv (polarizare activă ulterior dispariției evenimentului) prelungește în prezent trecutul, pe care îl scoate astfel nu doar din tăcere sau din latență, ci și din stranietate. De aceea, potrivit observației juste a lui Gadamer, trecutul devine, prin tradiție, o alteritate comprehensibilă și, ca „pertener” în (co)semnificarea lumii, o identitate asumată¹⁴, dar, adăugăm, nu ca un *alter*, ci ca un *sub ego* al comunității (= *hypokeímenon*). Acesta este motivul pentru care actul înțelegerii – iar aici intervine fenomenul de *histerezis* – se realizează (doar) în interiorul unei tradiții, sensul fiind determinat nu de „elementul ocazional pe care îl reprezintă autorul și publicul său inițial”¹⁵, ci „de către situația istorică a interpretului și astfel de totalitatea mersului obiectiv al istoriei” (altfel spus, de stările prin care a trecut sistemul, aici, comunitatea receptoare). Din acest punct de vedere, se impune „identificarea distanței temporale ca o posibilitate productivă a comprehensiunii” (*loc. cit.*), precum și caracterul productiv al înțelegerii, care, dacă este determinată de trecut, determină totuși, la rândul ei, imaginile trecutului remanente în Memorie. (Harold Bloom a denumit acest efect al prezentului asupra trecutului *anxietate a influenței*, într-un volum omonim [1973].) Prin Memorie, trecutul și prezentul constituie așadar o „comunitate”, a cărei realitate sau concretețe o reprezintă actualitatea.

e) Memoria ca determinant al obiectului

Percepția surprinde ceea ce este esențial în materie, dar rămâne întotdeauna un rest incomunicabil al acesteia din urmă; acest rest confirmă nu necesitatea unei abordări ezoterice, ci faptul că „materia este absolut ceea ce pare să fie”¹⁶, adică o exterioritate (în sine independentă, deci nu totalmente accesibilă), o exterioritate a realității care completează dimensiunea subiectivă a existenței și care se propune (sau se impune) actului cunoașterii, deci interiorității conștiinței. Această constatare este capitală, fiindcă infirmă argumentele standard ale materialismului; acceptând că materia este, fenomenologic, *ceea ce apare*, percepția nu mai trebuie denunțată ca relativă (căci se fondează pe apariția *obiectivă*), iar materia nu mai trebuie protejată de pretinse proiecții paraștiințifice sau iraționale operate asupra ei de către subiectul gânditor (căci este asumat caracterul de *aparență* al percepției); *apariția*

¹⁴ Hans Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 224.

¹⁵ *Ibidem*, p. 226.

¹⁶ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 80.

îi *pare* conștiinței care percepe, care produce astfel o *aparență obiectivă*, procesul fiind deci, concomitent, obiectiv și subiectiv. În plus, „forțele spiritului” își afirmă, prin aceasta, realitatea independentă, fiindcă – indiferent ce înseamnă ele – au evidența unor facultăți de raportare a conștiinței la exterioritatea materială. („Dacă, deci, spiritul este o realitate, tocmai aici, în fenomenul memoriei, va trebui să îl atingem experimental.” [*loc. cit.*]) În acest *sistem al lumii*, memoria are nu rolul pasiv al unui depozit, ci rolul determinării cunoașterii, prin integrarea obiectelor în seria experiențelor care le-au aprehendat (sau, mai corect, care le-au aprehendat imaginea), serie în care vor fi integrate (urmând să explice, la rândul lor, obiecte percepute ulterior). Punctul de incidență al amintirii cu prezentul este așadar acțiunea, în vederea căreia sunt percepute obiectele. Determinarea din trecut, prin memorie, a prezentului „nu are caracterul unei derivări matematice”¹⁷, deci este exclusă necesitatea unui amendament anti-fatalist sau anti-determinist la fenomenologia bergsoniană; dimpotrivă, „o largă plajă de contingență” se subîntinde experienței, care se articulează pe sinteza amintirilor cu ceea ce survine inedit prin percepție.

e') Memoria ca epifenomen al Subiectului

Restul incomunicabil din materie confirmă soliditatea ei ontologică (indicată de tocmai această rezistență la deflorare gnoseologică), dar confirmă, simultan, și autonomia facultăților spiritului, adică realitatea lor, de aptitudini și de operații calificate în aprehendarea acestui teritoriu incert. (Misterul există doar cu condiția existenței unei tentații faustice.) Materia furnizează conținutul perceptiv prin medierea aparatului sensibil; dar, pentru a rezulta reprezentările, percepția intră în sinteză cu obiectele memoriei. Așadar, întrucât memoria conține diferența specifică în raport cu elementul „informație a materiei” din reprezentare (pe care îl completează și prelucrează), memoria trebuie considerată tocmai „fenomenul” prin care se relevă realitatea a ceea ce metafizica tradițională numește *Subiect*, Memoria manifestă Subiectul. La scara Memoriei, canonul relevă, în același mod, facultăți particulare (ale căror funcții nu intră în câmpul de cercetare al prezentei disertații), facultăți care implică depășirea entității psihosomate (specializată în inserția în mediul natural și temporal), în vederea accederii unui mediu calitativ diferit. Prin aceste facultăți, Memoria – implicit, cultura (în acest sens, calificat și exigent) – prelucrează situarea în natură și în istorie a unei comunități, sublimând-o la scara unei *viziuni asupra lumii*, și oferă comunității calitatea de subiect istoric (în modul în care persoana, concretă sau abstractă, are, în drept, calitatea de subiect juridic). Rolul ei activ – care obligă la depășirea conceptului patrimonial – sugerează deci că extazul contemplativ în fața trecutului sau a Patrimoniului reprezintă o poziționare cu totul parțială, că, dimpotrivă, determinând cunoașterea, Memoria face posibilă cunoașterea

¹⁷ *Ibidem*, p. 178.

însăși ca act cultural. Prin formele nedeterminate¹⁸ ale Memoriei (de ex.: formele consacrate ale artelor și operele în care sunt date), cunoașterea este de ordin intuitiv (fapt care nu presupune nici inutilitatea, nici gratuitatea acestor forme), în timp ce calificarea cunoașterii culturale are legătură cu amplitudinea progresivă, în timp, a Memoriei (amplitudine conceptibilă ca produs al densității extensive cu performanța funcțională), în măsura în care tocmai în ea – respectiv în reducățiile și amplificările ei istorice – rezidă mutațiile care fac posibilă cristalizarea ideii și a metodei științifice, deci formele determinate ale cunoașterii. Memoria este așadar sursa culturii.

f) Cercurile concentrice ale memoriei

Există două *tipuri* de memorie (deși, mai precis, ar trebui conceptualizate două *funcții* ale acesteia). Pe de o parte, *memoria-ROM* înmagazinează neutru detaliile percepțiilor anterioare; substanța ei sunt imaginile-amintiri, ea imaginează; imaginile sunt iterative, au un principiu de remanență și de recurență. Pe de altă parte, *memoria-RAM*¹⁹ acționează spontan, coerentizând procesul percepției; ea nu funcționează pe baza imaginilor stocate, ci prin „ordinea riguroasă și caracterul sistematic cu care mișcărilor actuale se împlinesc”²⁰, prelungind „efectul util” al acțiunilor anterioare; așadar, „ea nu ne mai *reprezintă* trecutul, îl *joacă*” (*loc. cit.*). Efortul atenției și tensiunea conștiinței angajate în percepție deschid multiple cercuri ale memoriei (aproximate vizual mai jos); acestea se îndepărtează progresiv de sursa percepției, adică de materie; dintre ele, cel mai larg, cu rol de „anvelopă”, este cercul amintirilor personale. Metaforic, simțul interior este asemenea unei claviaturi pe care, prin senzații, obiectul „își execută, deodată, acordul pe mii de note”²¹. Există însă și o acționare „din spate” a organului interior, care se realizează prin obiecte virtuale (la care făcuse deja referire Augustin, după cum se va vedea mai jos, prin postularea unor lucruri *în sine rezidente în memorie*). Este deci semnificativ că amintirea se actualizează, devine așadar eficientă și elocventă, atât prin percepția care o apelează, cât și prin acțiunea unor formațiuni interne; această constatare are consecințe care interesează o analitică a canonului cultural, în măsura în care ea argumentează agentivitatea efectivă și efectivitatea agentivă a sistemului Memoriei.

¹⁸ Adjectivul *ne/determinist* nu este preluat din etică sau din metafizică, ci din fizica cuantică, implicând deci sensul im/posibilității de precizare a parametrilor definitorii ai fenomenului cultural. Spre deosebire de rezultatul științific, obiectul artistic nu poate fi descris ca o compunere de parametri situativi în raport cu lumea, ci ca o undă probabilistă ce indică o situație *per se* în lume; vibrația acestei unde este însăși intuiția creatoare.

¹⁹ În tehnologia informației și a calculatoarelor, conceptele pe care le folosim pentru a explicita distincțiile bergsoniene este esențială: *ROM* denumește memoria-stoc a unui computer, iar *RAM* denumește memoria lui de lucru. Paralela subliniază necesitatea canonului nu doar ca patrimoniu [*canon-ROM*], ci în primul rând ca dispozitiv mental [*canon-RAM*].

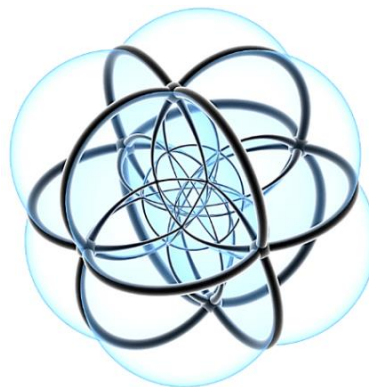
²⁰ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 92.

²¹ *Ibidem*, p. 157.

f') Memoria ca intersecție a conștiințelor (individuale și colective)

i) Constatarea bergsoniană privitoare la cercurile mnezice indică o distanță mereu insurmontabilă – dar necesară cunoașterii, căci funcționează ca o perspectivă – între univers, ca loc al lumii, și lume, pe de o parte, respectiv între lume, ca loc al istoriei, și comunitate, pe de altă parte. Această distanță, variabilă de la o comunitate la alta, măsoară totodată diferența dintre o cultură dată și alte culturi (mai ales dacă distanța dintre ele și același reper – adică nucleul reprezentărilor despre lume, care este Memoria – evoluează în sensuri diferite). Mai precis, cu cât distanța dintre obiect și conștiință este mai mare, cuprinzând o Memorie mai substanțială, cu atât reprezentarea obiectului va fi mai bogată, datorită perspectivei mai ample asupra lui, care implică o mai bogată arhitectură analitică și interpretativă, deci scheme de aprehendare a obiectului. Distanța mică dintre materie și spirit implică o trăire imediată a lumii, deci o condiție esențialmente naturală, inferioară sub aspectul cunoașterii condiției culturale. În mod contraintuitiv, familiaritatea cu universul crește pe măsura distanței față de el, datorită performanței înțelegerii, progresivă cu amplitudinea perspectivei asupra lui, deci a distanței. Cultura garantează familiaritatea cu natura (în locul lor de întâlnire, creat de conștiință plecând de la informațiile din obiecte, loc care este *lumea*).

ii) Putem concepe canonul, care constituie un grad de concretizare a Memoriei, ca sinteză a „anvelopelor” mnezice, ca sferă comună unui univers de sfere (identitare), ca nucleu (mutual relevant pentru toate conștiințele dintr-o comunitate culturală) a acestor sfere. Intersecția sferelor conștiințelor individuale și (mezo)regionale constituie nucleul unei culturi, canonul local; acest nucleu intră, la rândul său, cu magnitudini variabile, evoluând, eventual, până la fuziune, în intersecție cu alte nuclee similare (care sunt rezultate din intersecții ale altor seturi mnezice), pentru ca *spațiul* central al tuturor „celulelor” culturale intersectate să fie „singularitatea” unui întreg sistem cultural, deci ceea ce numim *canon cultural*. (Reprezentarea acestei intersecții de sfere a fost imaginată, în proiectul avangardist de creare a unui octacub – un corp cvadridimensional dezvoltat dintr-un solid platonician, octahedronul – de către profesorul Adrian Ocneanu, de la Pennsylvania State University. Deși reprezentarea stereografică 3D, pe care am așezat-o mai sus, se abate, geometric, de la concept, prin aceea că aspectul sferic constituie vizualizarea circulară în spațiu tridimensional a unor elemente care în spațiul cvadridimensional sunt rectangulare, pentru demonstrația de față abaterea este binevenită. Conceptul profesorului Ocneanu este totodată util unei analogii revelatoare, prin sugestia intuitivă a hiperspațiului ca a patra dimensiune, dimensiune pe care o



evoc, cel puțin ca pe o metaforă epistemologică, pentru a sugera cronotopia dificil de imaginat a Memoriei și a canonului²².)

iii) Convergența canoanelor locale nu se realizează aditiv (mecanic), nici artificial (teoretic), ci printr-o lege a afinității (organic). Există incompatibilități culturale (asupra cărora insistă, fără succes în contextul politicilor migraționiste contemporane, inclusiv unele abordări geoculturale), iar ele își găsesc în conceptul huntingtonian de *ciocnire a civilizațiilor* o reprezentare parțial elocventă. Un exemplu care poate ilustra imposibilitatea convergenței sferelor canonice incompatibile este absența unei moșteniri arabe consistente în Occidentul medieval, în ciuda dezvoltării socio-politice, culturale și religioase a Al-Andalusiei timp de aproape opt secole (711–1492). Mediindu-l pe Aristotel, cultura arabă a oferit Europei ceea ce era deja al ei (Aristotel fusese asimilat în Constantinopol, după cum o demonstrează istoricii ai filosofiei bizantine ca Basile Tatakis, Nicolaos Matzoukas, Sylvain Gouguenheim), iar dincolo de transmisiuni punctuale, canonul occidental nu a preluat din canonul arab sau musulman elemente majore, cu o agentivitate intensă, aptă de a provoca mutații.

iv) Nu trebuie ignorată, pe de altă parte, consecința care decurge, cu privire la teoria canonului, din observația bergsoniană că memoria se actualizează prin solicitările percepției sau ale unui obiect interior. Raportarea la realitate cere deci scheme reținute și consolidate în Memorie, care oferă o sumă imensă, dar nu infinită a posibilităților de raportare. Destinul situației în lume este determinat așadar de consistența mnezică a sistemului cultural, iar o Memorie rarefiată implică anemie situativă, adică o poziționare slabă (ale cărei consecințe pot genera o devoluție generală a „organismului” cultural). Memoria este, ca atare, un orizont al acțiunii; ea antologhează o experiență trăită, gândită sau asimilată sub forma schemelor mentale; prin ele, comunitatea are posibilitatea unei situații optime în raport cu realitatea (natură sau istorie) sau în raport cu propriul proiect (concretizat sub aspectul exterior al comunității, dar care îl depășește).

g) Relevanța obiectelor trecute

Prezentul este, din perspectiva distincțiilor operate mai sus, în mod fundamental subiectiv, el este o durată a conștiinței; putem afirma că prezentul care poate fi obiectiv definit este prezentul subiectiv; cel ideal (matematic conceptibil) rămâne inaccesibil (adică timpul însuși). Momentul prezent, detașabil din „această continuitate a devenirii care este realitatea însăși”²³, se constituie în „tăietura” pe care percepția

²² Apelul nostru la capacitățile avansate de conceptibilitate în matematică este precedat de exemple ilustre. În urmă cu mai mult de o jumătate de secol, Lévi-Strauss afirma că „există puține speranțe ca mitologia comparată să se poată dezvolta fără a face apel la un simbolism de inspirație matematică, aplicabil acestor sisteme pluridimensionale prea complexe pentru metodele noastre empirice tradiționale.” (Claude Lévi-Strauss, *Antropologie structurală* [1973], trad. I. Pecher, București, Editura Politică, 1978, p. 265).

²³ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 168.

o face în fluxul devenirii. În centrul acestei lumi se află corpul propriu, în a cărui stare actuală se reprezintă actualitatea prezentului. Așadar, nu materia este prezentul; „prezentul nostru este materialitatea însăși a existenței noastre, adică ansamblul senzațiilor și al mișcărilor, nimic altceva” (*loc. cit.*). Altfel spus, prezentul – sau singurul prezent dat conștiinței umane – reprezintă intersecția dintre seria temporală a amintirilor impregnată în actul percepției și simultaneitatea spațială a obiectelor care sunt lumea exterioară (ca lume percepută, adică reprezentată). Deschiderea indefinită a spațiului în care obiectele rezidă simultan anticipează și simbolizează tocmai scurgerea, cu multiple potențialități, a viitorului apropiat (ambele survenind în câmpul conștiinței ca materie și ca timp oferite *ochiului care paște* al lui Adam). Iar relevanța obiectelor trecute – a experienței lor – este singura care învinge sau atenuează atât instinctul deplinei deschideri a omului în fața prezentului, cât și închiderea absolută a trecutului. (Dimpotrivă, această deschidere absolută în fața prezentului cauzează, printre altele, lipsa de „proiect” a animalului, iar această închidere a trecutului cauzează lipsa lui de „patrimoniu”; de aceea, lumea animală nu are nici civilizație, nici cultură; observația ne aparține.)

g') Relevanța obiectelor trecutului

La scara comunităților, relevanța obiectelor trecutului și a fenomenelor trecute asigură blocarea culisării recluzive în trecut, în prezent sau în viitor, deci estompează simptomele de psihopatologie culturală (*retro*: nostalgie, paseism; *nunc*: hedonism, anarhism; *pro*:- procrastinare, utopism; toate, forme de radicalizare a situației). Din acest punct de vedere – și împotriva reprezentării mediocre a majorității umaniștilor –, canonul prezentifică (nu paseizează și nu pasivizează) existența; adică oferă conștiința prezentului, ca „materialitate a existenței”. Prin evitarea monumentalizării trecutului, prin acțiunea lui prezentă, comunitățile ies din ciclicitate, din fascinația lui *illo tempore*, din compulsia *eternei reînțoarceri*, fiind astfel apte de devenire; întrebării „Cum este cu puțință ceva nou?”, canonul îi răspunde: „Prin acțiunea a tot ceea ce este vechi!” Totodată, prin tocmai relevanța și survenirea trecutului din canon, comunitățile evită mirajul „escatologic” al mesianismelor ideologice, care, în numele unei soteriologii particulare (a minoritarilor eroizați), distrug generalul (adică majoritatea, comunitatea, cultura) sau care, în numele unei soteriologii tehnologice (a postumanului), distrug cultura (adică umanitatea). Această vigilență istorică indică funcții particulare pe care Memoria le stimulează în prezent, iar dintre ele, cele mai evidente sunt dispoziția interogativă și aptitudinea hermeneutică; deci capacitatea critică.

h) „Noi nu percepem, practic, decât trecut...”

Relația experienței și a cunoașterii cu trecutul are însă și o condiționare structurală (privitoare la natura percepției), care se adaugă condiționării genetice (privitoare la gena percepției). Un exemplu la limită este revelator: percepția

cea mai scurtă – care este cea a luminii – conține, în ciuda aparenței ei de instantaneitate, o serie temporală (imensă) de reverberații succedente ale undulei; de aceea, orice percepție conștientă este o percepție a trecutului, „noi nu percepem, practic, decât trecut”²⁴. Această afirmație, de o reală gravitate, solicită o analiză intensivă, pe care o voi întreprinde în paralel; pentru moment, subliniez doar caracterul „avangardist” al demersului lui Bergson, care anticipează experimentele mentale (unele, folosind același fenomen, al undei luminescente) prin care, câțiva ani mai târziu, Einstein va intui teoria relativității, pe baza infirmării simultaneității timpului. Fără a pretinde existența vreunei relații (cu atât mai mult cu cât este documentată inaptitudinea tânărului fizician pentru limba franceză la momentul publicării cercetării bergsoniene citate), constat înscrierea amândurora într-un etos științific propriu Modernității înalte, alături de spirite afine, ca H. von Helmholtz, H. Poincaré sau J. C. Maxwell (pe care, de altfel, Bergson îl citează în chiar studiul asupra căruia ne concentrăm). Definitiv pentru acest etos este un concept nou al temporalității (identificabil, credem, la baza tuturor revoluțiilor culturale), concept articulat de către Bergson prin diferențierea *duratei conștiinței* de *timpul omogen* al fizicii (acesta din urmă, denunțat ca un „idol al limbajului”²⁵). Un model al canonului adecvat raporturilor complicate care structurează sistemele mnezice ale comunităților trebuie să fie capabil de a teoretiza și de a opera cu un astfel de concept.

h') Trecutul conservat, condiție a percepției perspectivele

i) Concluzia (tranzantă) privitoare la faptul că „nu percepem, practic, decât trecut” probează necesitatea și totodată inevitabilitatea Memoriei și a canonului. Acestea nu sunt totuși suficiente în sine, ca surveniri date; deși o actualizare minimală a *moștenirii* (adică a experienței transmise) este inerentă înseși constituției umane (atât individuale, cât și colective), ea este lipsită de portanță în fața solicitărilor din imediat; actualizarea Memoriei se realizează prin eforturi de asimilare și de performare a conținuturilor ei.

ii) În afirmația bergsoniană comentată poate fi identificată o ambiguitate a noțiunii *trecutului*; în realitate, analiza filosofului nu se referă doar la trecutul recent sau doar la trecutul îndepărtat, ci la ambele (în sensul în care din cultură preluăm doar moștenirea, iar din natură percepem doar ceea ce deja a avut loc). În canon, această distincție nu are relevanță, fiindcă Memoria (comunităților) oferă scheme sau informații sedimentate întotdeauna în intervale lungi, în *longues durées*, iar nu în trecutul „milimetric” distant față de noi.

iii) Din perspectiva canonului și a Memoriei, trecutul este singura lentilă posibilă evenimentului, adică faptului imediat (care, altminteri, este dat într-o factualitate neconsumabilă, într-o nuditate a cărei aură îl face, deși perceptibil,

²⁴ *Ibidem*, p. 181.

²⁵ *Ibidem*, pp. 248 *sqq.*, 251.

incognoscibil). Trecutul creează, prin distanța pe care o propune prezentului, *orizont* (H. G. Gadamer) sau *perspectivă* (E. Panofsky) și doar prin medierea lor realitatea – ca experiență – devine comprehensibilă. Analogic, se poate considera că universul și factualitatea oferă, pentru orice comunitate (ca și pentru subiectul individual) cărămizile realului, în timp ce Memoria furnizează planul arhitectural al lumii; așadar, ea transformă *spațiul* în *loc* (deci în spațialitate locuibilă). *Luminatea* – condiția de casă a universului locuit – este o funcție a Memoriei (fapt probat, cu deplină evidență, în cazul subiectului individual, pentru care orice *casă* este dispusă în spațiu, dar *acasă* este dispusă în locul privilegiat al amintirilor).

iv) Rolul esențial al perspectivei în aprehendarea lumii a fost subliniat în domeniul direct interesat de acest subiect, cel al istoriei și teoriei artei. Este meritul lui Erwin Panofsky de a fi surprins și analizat precondițiile și implicațiile psihologice ale perspectivei ca practică artistică. Sunt două achiziții ale acestei analize, care pot evidenția importanța perspectivei create de Memorie, prin canon, în situarea comunităților în raport cu propria *lume*: comprehensiunea trecutului și obiectivarea realului. Cea dintâi este o achiziție eminentamente culturală, cea din urmă este o achiziție eminentamente ontologică; dar distincția nu are frontiere fixe, în virtutea unor relații și mecanisme de semnificare (pe care le confirmă și le anchetează filosofia culturii). Încercând să înțeleagă motivul pentru care, deși precedată de două valuri de redescoperire a clasicității greco-romane, doar Renașterea din secolul al XV-lea a devenit o paradigmă culturală, Panofsky a descoperit rolul decisiv al distanței culturale. Astfel, renașterile carolingiană (sec. IX) și protoumanistă (sec. XI–XII) „au fost tranzitorii prin faptul că au fost urmate de o înstrăinare relativă sau – în țările nordice – absolută de tradițiile estetice, atât în artă, cât și în literatură, ale trecutului clasic”²⁶. Această înstrăinare este cauzată de un contact prealabil nemijlocit, adică nefiltrat hermeneutic; „în lipsa unei *distanțe perspective*, civilizația clasică nu putea fi văzută ca un sistem cultural coerent în care toate lucrurile sunt legate între ele”²⁷. Acestei mutații culturale facilitate de perspectiva asupra tradiției, obținută abia la finele Evului Mediu, i se adaugă o mutație ontologică, înscrisă în chiar modul constituirii subiectivității umane ca unghi de vedere unic și privilegiat asupra universului. Revenind la problema perspectivei după mai multe decenii, Panofsky a descoperit – sub inspirația filosofiei formelor simbolice a lui Ernst Cassirer – calitatea ei pre-culturală: ea este decisivă în raționalizarea impresiei subiective, deci este „un fundament al organizării infinitei experiențe a realului”, întrucât se constituie ca „o translată a spațiului psihologic într-un spațiu matematic; cu alte cuvinte, [este] o obiectivare a subiectivității”²⁸.

²⁶ Erwin Panofsky, *II. Renaștere și renașteri* [1944], în *Renaștere și renașteri în arta occidentală*, trad. S. Mărculescu, pref. G. Popa, București, Editura Meridiane, 1974, p. 125.

²⁷ *Ibidem*, p. 129.

²⁸ *Idem*, *The Perspective as a Symbolic Form* [1927], Zone Books, New York, 1991, 1997, 2009, p. 66.

Acesta este motivul pentru care „istoria perspectivei poate fi înțeleasă, cu egală îndreptățire, ca triumf al simțului de distanțare și de obiectivizare a realului”; mai mult, „transformând *ousía* (realitatea) în *phainómenon* (aparență), perspectiva pare a reduce divinul la un simplu subiect pentru conștiința umană. Dar tocmai în virtutea acestui fapt, în sens invers, ea lărgeste conștiința umană la statutul de receptacol al divinului.”²⁹ Această ultimă observație, care încheie, de altfel, studiul citat, trebuie raportată la contextul artei renascentiste, care, prin situare perspectivală, își poate apropria subiectul transcendent (rămas, dimpotrivă, inaccesibil, în caracterul său *cu totul altul/Ganz Andere*, în icoana bizantină). Dar, dincolo de această experiență restrânsă, a artei (și a relațiilor dificile dintre reprezentare și sacru), observația panofskyana este revelatoare sub aspectul relației generice dintre lume – în aspectul ei spațial și în cel temporal, deci ca univers și ca istorie – și subiect (fie el individual sau colectiv): ca *formă simbolică*, perspectiva – instituită prin distanța hermeneutică a Memoriei – face posibilă geometrizarea realității, respectiv apropierea, în modul internalizării coerente, a obiectului inviolabil al universului.

i) Patologii ale memoriei

Bergson a văzut cu claritate patologiile memoriei. Pe de o parte, cel care își reprimă memoria își joacă existența, mai degrabă decât să și-o reprezinte autentic; mai grav, devine incapabil de a gândi universalul (chiar dacă poate evolua în acțiune, prin surprinderea similarităților dintre situații). Pe de altă parte, cel care se abandonează memoriei, nu mai are acces decât la particular, prin exacerbarea conștiinței diferențelor dintre stări și a individualității amintirilor. În primul caz, *ideea generală*, formată prin abstractizarea similarităților intuitiv percepute și prin subsumarea lor categorială, nu se cristalizează; în cel de-al doilea, *ideea generală* nu mai poate fi punctual aplicată situațiilor concrete. Întrucât ideea generală se concretizează în cuvinte și în acțiuni, ea își marchează prezența cu o anumită pregnanță; în mod egal, absența ei poate fi identificată în discurs (fie el verbal sau comportamental).

i') Căderea din canon și căderea în canon

O revenire la problema patologiilor Memoriei este necesară după analiza privitoare la beneficiile ferestrei perspectivele deschise spre lume (lume definită pentru conștiința umană ca *loc* și ca *istorie*, deci ca spațiu aprehendat și ca timp interpretat). Întrucât Memoria este deja asimilată în tehnică, în știință, în educație, devianțele asociate acesteia implică, întotdeauna, efecte științifice, culturale, educaționale și sociale considerabile. Canonul, ca Memorie concretizată, constituie, bergsonian,

²⁹ *Ibidem*, pp. 67, 72.

antologia nemijlocit accesibilă a *ideilor generale*, adică a noțiunilor sub care sunt reunite similaritățile multitudinii de fenomene și de obiecte (surprinse de-a lungul istoriei umane a experienței). Aceste *idei* cristalizează o reprezentare progresiv unitară și panoramică asupra existenței. O cădere din canon, deci un refuz al achizițiilor patrimonializate, înseamnă a nu mai colabora cu universul și cu timpul conferindu-le sens, ci consumându-le, deci nemaiconvertindu-le în loc și în istorie. (De aceea, deducem faptul că sensul este diferența spirituală a speciei umane în raport cu celelalte specii, repozitoriul lui fiind canonul, prin facultatea Memoriei.) Pe de altă parte, existența totală în raza canonului înseamnă radicala ruptură de „acum”, inclusiv incapacitatea de a percepe efectul trecutului în prezent; această monumentalizare a Antologiei inerte înșală Memoria, blocând sinteza trecutului cu prezentul, deci ratând acordarea de sens existenței în fapt sau acordarea de semnificație existenței encodeate mnezic (a trecutului).

j) Temporalitatea memoriei

Legea fundamentală a materiei este, pentru Bergson, persistența într-un prezent continuu, deci răspunsul indiferent la acțiunile din câmp, ca repetare monotonă a legilor proprii (acestei materii); dimpotrivă, prin memorie – mai precis, prin ceea ce este memorie în actul percepției –, spiritul uman „se afirmă din ce în ce mai mult ca o prelungire a trecutului în prezent, [ca] un progres, [ca] o evoluție veritabilă”³⁰. În acest sens, materia nu își amintește trecutul, „ea repetă fără încetare trecutul”³¹, spre deosebire de conștiință, care nu îl (re)joacă, ci îl i-maginează (prin reprezentările rezultate din percepții). (În acest context, poate fi exploatată o sugestie conceptuală husserliană: natura *prezintă*, memoria *prezentifică*³².) Mai mult, „adevărul este că memoria nu consistă, în niciun caz, într-o regresie a prezentului în trecut, ci, din contră, într-o progresie a trecutului în prezent”. Acesta este motivul pentru care „cu memoria, suntem cu adevărat în domeniul spiritului”³³. Adică rolul memoriei este, fenomenologic, în primul rând acela de a sintetiza trecutul cu „acum” al conștiinței, creând prezentul prin tocmai și ca tocmai această sinteză. La acest prezent natura nu are acces întrucât îl consumă ca fenomen fizic, ca extensiune, deci fără suma tuturor prezentelor anterioare sintetizată cu matricea densă de potențialități a lui „acum” (sinteză realizată doar în și de către conștiință); natura *consumă*, nu *trăiește* prezentul, deci îl *interiorizează*, dar nu îl *metabolizează*, deoarece, ca moment relevant al duratei, prezentul reprezintă o construcție a conștiinței, nu al naturii imediate.

³⁰ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 268.

³¹ *Ibidem*, p. 270.

³² *Apud* Jean-Claude Monod, *op. cit.*, p. 165.

³³ Henri Bergson, *op. cit.*, p. 289.

j') Temporalitatea canonului

La scara culturilor, canonul este cel care descoperă conștiinței colective prezentul, ca o sinteză a lui „acum” cu trecutul moștenit. Canonul oferă, în acest sens, variantele de răspuns dat de comunitate cu propria identitate la survenirea *n*-potențială a *venitorului*. Forma sau tiparul configurației acestui viitor imediat pot fi citite, cu o anumită aproximație, în canon (ca repozitoriu al *posibilităților moștenite*, deci ca structură a *venitorului*). Astfel, canonul nu este o construcție a trecutului sau *trecut-relevantă*, ci o sinteză cu semnificație în și pentru „acum”, *prezent-relevantă*. Din acest punct de vedere, săgeata timpului cultural nu are, precum în natură, direcția *viitor – trecut*, ci direcția inversă, *trecut – viitor*. (De altfel, dacă, precum în natură, acumularea de informație s-ar scurge în trecut, atunci nicio moștenire nu ar fi posibilă – fapt infirmat factual –, căci moștenirea este prin conceptul ei trecut prezentificat. Cultura are un principiu de funcționare meghentropic, fiindcă trecutul ei nu reprezintă o statistică a stărilor cuantice anterioare – iar în rest, neant –, ci o dimensiune suplimentară a stării actuale a sistemului mental și spiritual, dimensiune produsă prin acumularea reflectată și metabolizată a stărilor anterioare.) (Aceasta ar putea fi echivalentă naturii, dacă trecutul ca dimensiune a timpului cosmic s-ar dovedi reverberație la distanță a fluctuațiilor anterioare.)

3. EXCURS: PRECEDENTUL AUGUSTINIAN. MEMORIA CA SURSĂ A SISTEMULUI CULTURII

„Animus sive Memoria”

Unele dintre distincțiile și nuanțele de mai sus au fost intuite și exprimate înaintea lui Bergson. Sf. Augustin a exprimat, la finele Antichității, situarea pe limită a memoriei, la intersecția direcțiilor temporale. Aglutinând imagini provenite din experiența curentă cu imagini memorate, Augustin anticipează „acțiuni, întâmplări și speranțe viitoare”, pentru a adăuga (nu în mod gratuit): „... și le contemplant pe toate ca și cum ar fi prezente” (X.VIII.14)³⁴. Memoria este deci, deja în gândirea antică, un *loc* al sintezei temporale, în care se poate produce o anticipare sau o intuiție a unei plenitudini „temporale” inaccesibile în corp. Aceasta, deoarece „spiritul și amintirea sunt unul și același lucru” („*animus sit etiam ipsa memoria*”) (X.XIV.21)³⁵; protobergsonian (Memoria manifestă Subiectul, v. 2.e.), „tot ce se

³⁴ Augustin, *Confesiuni* [c. 400 d.Hr.], trad. E. Munteanu, ed. 2, București, Editura Nemira, 2006, p. 212.

³⁵ *Ibidem*, p. 217.

află în memorie trebuie să fie și în spirit” (X.XVII.26)³⁶. Investigarea mnezică este, prin urmare, o autointrospecție, iar căutătorul se imersează în „profunda și infinita complexitate” a memoriei (*loc. cit.*) în vederea unei descoperiri de sine: „În memorie mă întâlnesc pe mine însumi și îmi amintesc de mine.” (X.VII.14)³⁷. În mod echivalent, în Memorie, pe care o concretizează canonul, comunitatea se întâlnește cu propriul chip, sub aspectul moștenirii identitare.

Cultura ca un pre-conținut al memoriei

„Sine însuși” nu este însă un spațiu vid. Dimpotrivă, tocmai memoria substanțializează *omul lăuntric* (X.VI.9)³⁸, deschizând în interiorul său „largi câmpii și spațioase palate”, „tănuite ascunzișuri”, un „vast adăpost”, un „uriaș palat”, un „lăcaș încăpător și nemărginit” (X.VIII.12-13-14-15)³⁹; în sine, această serie de tropi constituie un vocabular care exprimă o anumită concepție despre memorie. Augustin are așadar intuiția unei ample și insondabile arhitecturi mnezice și situează în „visteria memoriei” (X.VIII.14)⁴⁰ două tipuri de „obiecte”: subiective și obiective. Conștient că în memorie intră „nu lucrurile însele, ci doar imaginile lucrurilor pe care le percepem” (*loc. cit.*) – bergsonian, reprezentările formate din sinteza percepției cu schemele oferite de experiențele anterioare –, el le indică pe acestea din urmă folosind o distincție simplă, între experiențe proprii (de ordin factual sau afectiv), lucruri comunicate de alții, imagini conceptibile. Toate sunt doar proiecții de ordin secund ale unor realități ontologice imposibil de reținut în mod esențial, substanțial și material în memorie; constituind conținutului „sinelui”, ele îi determină facticitatea, pe care o va compensa doar o integrare superioară.

Conținuturile obiective ale memoriei reclamă o atenție specială: Augustin consideră că, pe lângă engramele subiective, în memorie rezidează totodată un conținut calitativ deosebit. Este vorba de „toate elementele științelor liberale” și, „de asemenea, de principiile și nenumăratele legi ale numerelor și dimensiunilor” (X.IX.16, X.XII.19)⁴¹. Această afirmație este esențială pentru orice tentativă de formulare a unei teorii a canonului cultural (ca Memorie), confirmând geneza mnezică a culturii probată mai sus (v. 2.e.). În sens augustinian (dar în spirit leibnizian și în expresie kantiană), cultura are un caracter transcendental: categoriile ei definitorii sunt aprioric conținute în memorie, care devine, astfel, centru radiant al personalității. Nu însă în maniera, sentimentală și restrictiv biografică, a subiectivității

³⁶ *Ibidem*, p. 220.

³⁷ *Ibidem*, p. 212.

³⁸ *Ibidem*, p. 209.

³⁹ *Ibidem*, pp. 211, 212, 213.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 212.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 213, 215.

moderne (de tip proustian), ci în aceea, contemplativă și inițiativă, de tip platonician. A-și aminti înseamnă, pentru Augustin, nu a retrăi particularul (contingent) (prin *căutarea timpului pierdut*), ci a reaccesa paradigmele (necesare) (prin resituarea în *la început*); deci *științele liberale*, ca produse ale anamnezei, înseamnă, augustinian, extensia în discurs și în practică a ordinii noetice a Intellectului.

Semantismul pre-lingvistic al conținuturilor mnezice obiective

Ceea ce pare a fi însă doar un conspect (neo)platonician, necesar teoriei reminiscenței, care urmează să fie introdusă, se specializează (într-un sens cvasipsihologic), fiindcă teologul enunță un principiu la care cercetările psihologice din secolul al XX-lea s-au oprit; este vorba de semantismul pre-lingvistic al memoriei⁴²: „principiile și legile sunt ceva, iar cuvintele sunt altceva. Cuvintele au o sonoritate în greacă și alta în latină, pe când principiile nu sunt nici grecești, nici latinești și, de fapt, ele nici nu aparțin limbajului”. Fără precizarea finală, s-ar fi putut considera că Augustin distinge doar între lexic și legi gramaticale sau matematice (că, deci, nu se referă la eventuala structură lingvistică a urmelor mnezice); însă afirmația „*nec aliud eloquiorum genus*” evidențiază tocmai această

⁴² Potrivit psihologiei moderne, memoria folosește repere în procesul stocării și al înmagazinării (*indicii de regăsire*). Descoperirea experimentală privitoare la utilitatea, pentru efortul reactualizării, a categoriei din care face parte un element sau a literei sale inițiale (v. Alan Baddeley, *Memoria umană* [1990], ed. 3, trad. și adapt. A. Croitoru, București, Editura Teora, col. „Psihologie aplicată”, 1998, p. 121) trebuie interpretată dincolo de contextul unui experiment cu liste de cuvinte date spre învățare unor subiecți. Este evident sistemul de clasificare pe care se structurează procesul de stocare și cel de căutare a informației, iar clasificarea relevă tocmai articularea semantică a memoriei. „Memoria semantică operează mai mult cu concepte și idei”, iar rolul acestora este acela de stabilire a asocierilor elocvente; „în unele cazuri, sunt legate în mod clar de cuvinte, dar nu sunt cuvinte în sine” (p. 128). Semantismul memoriei pare a fi, deci, prelingvistic, iar dincolo de această constatare, psihologia încă nu a reușit să înțeleagă facultatea mnezică. Benjamin Lee Whorf a încercat să demonstreze – în acord cu o paradigmă lingvistică emergentă după 1900, când a activat – că limbajul predetermină viziunile despre lume, arătând, de exemplu, că indivizi din comunități lingvistice diferite își amintesc diferit lumea. Cercetători ulteriori (precum Roger Brown și Eric Lenneberg) au contrazis afirmația (inclusiv cu argumente de ordin antropologic), iar actualmente teza lui Whorf este considerată extremă. Se constată, dimpotrivă, că informația semantică depășește capacitatea de verbalizare, că există indicii ale unei stocări imagistice a conceptelor semantice și că, în cele din urmă, un model al memoriei semantice fondat pe relații lingvistice este viciat de o „eroare simbolică”, adică de confuzia dintre pretinsa semnificație absolută a limbii și semnificația ei relativă la o lume dată. (Astfel, de exemplu, încercarea unei civilizații extraterestre de a concepe ideile, obiectele și fenomenele la care fac referire semnalele verbale – deci cuvintele – de pe Terra depistabile prin unde radio ar fi destinată eșecului tocmai întrucât semnificația lingvistică este condiționată și contextuală.) În perspectiva acestor achiziții ale psihologiei, paradigma analitică, autoritară deja în filosofia modernă începând, la începutul secolului al XX-lea, cu Cercul de la Viena, se confruntă cu probleme serioase și trebuie supusă reevaluării.

problemă particulară, pe care o formulează explicit în scopul de a distinge între *imagini* (urme ale unor conținuturi percepute) și *concepte* (urme ale unor conținuturi care nu au fost niciodată percepute senzorial, dar care se află totuși în memorie)⁴³. De altfel, această distincție îi oferă ocazia de a observa că, în cazul obiectelor mediate sensibil, memoria a reținut „nu lucrurile însele, ci doar imagini ale lucrurilor pe care le percepem” (X.VIII.13)⁴⁴, în timp ce în cazul obiectelor preexistente, memoria găzduiește „nu ... niște imagini, ci ... lucrurile însele” (X.IX.16)⁴⁵.

Dincolo de memorie

Miza lui Augustin nu este, desigur, nici științifică, nici, măcar, intelectuală (sau etică, în sens stoic). Scopul său este eminent teologic (și, ca tentare a cunoașterii sacre, este spiritual). Demonstrația lui este ingenioasă:

i) existența, în memorie, a unor „obiecte” mnezice precedente experienței senzoriale probează caracterul aprioric al acestor „obiecte”;

⁴³ Mai sunt unele observații augustiniene care pot fi asociate teoriilor moderne ale memoriei (iar ele au fost, uneori, studiate, deși insuficient din perspectivă inter- sau transdisciplinară). a) Pretinzând că „în memorie, toate se păstrează separat, potrivit clasei fiecăreia”, și că, de exemplu, amintirile auditive nu conturbă rememorări vizuale, Augustin (*op. cit.*, X.VIII.13, pp. 211–212) sugerează fie un model conexionist, fie un model categorial, ambele dezvoltate în secolul al XX-lea (prin James McClelland, Elizabeth Loftus ș.a.: v. Alan Baddeley, *op. cit.*, pp. 121, 161). b) Observând că există o diferență între comportamentul amintirilor memorate și cel al amintirii „năvalnice” (care, uneori, se intersectează dezordonat) (Augustin, *op. cit.*, p. 211), teologul anticipează distincții moderne privitoare la *memoria involuntară*; acestea vor face carieră în special, datorită întâlnirii dintre Marcel Proust și fenomenologia bergsoniană, în romanul modernist (subiectiv), care va dezvolta mai multe tehnici de adecvare a cronotopului narativ la sistemul subiectiv al memoriei și la traseele nonliniare ale amintirii; aportul lui James Joyce (v. problema fluxului conștiinței în *Ulysses* [1922]) nu este mai puțin semnificativ. c) Chiar ideea unor idei apriorice nu este cu totul străină de căutările psihologiei moderne, care încearcă să demonstreze rolul ARN în procesul de encodare a informației ce se oferă spre stocare sistemului mnezic, informației care ar putea fi transmisibilă prin genotip.

⁴⁴ Augustin, *op. cit.*, p. 211.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 213. Deși trebuie pusă în descendența unora dintre tezele platoniciene – v. mitul lui Teuth, din *Phaidros* [275a sq.] –, ideea lui Augustin este departe de a defini concepția despre memorie a lumii antice. Este interesant de remarcat că, în comparație cu, de exemplu, gândirea orientală – în speță, sistemul *Vedanta* –, Augustin susține o teză „modernă”, confirmată de psihologia celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea. Filosoful Vācas-pati Mīśra (tradiția *Advaita Vedanta*) susține, în *Tattva-vaiśārādī*, caracterul lingvistic al memoriei, într-un comentariu la *Yoga-bhāṣya*, la rândul ei adnotare a lui Vyasa, legendarul autor al *Mahabharatei* [sec. V d.Hr.], la *Sutrele* lui Patanjali [c. 400 d.Hr.]. În această tradiție, care urcă la Vācas-pati Mīśra din contemporanitatea lui Augustin și a lui Patanjali, acesta observă: „Chiar predarea prin scris sau cunoașterea lingvistică și raționamentul sunt cauzate sau precedate de limbajul convențional, iar memoria sau amintirile, din utilizarea convențională a cuvintelor.”; Vācas-pati Mīśra, *Tattva-vaiśārādī* [sec. IX-X], 1.43, în Gerald J. Larson, *Classical Yoga Philosophy and the Legacy of „Sāṃkhya”*, Motilal Banarsidass Publ., Delhi, 2018, p. 298.

ii) acest protokantianism este confirmat de considerarea lor ca „lucruri în sine” („*res ipsas*”), spre deosebire de urmele a tot ceea ce a fost perceput senzorial, urme care au natura imaginii (*images*) (X.IX.16)⁴⁶;

iii) caracterul aprioric al acestor conținuturi explică reprezentarea mentală universală a unei vieți plene și beatifice, întemeiată pe adevăr, în ciuda faptului că nimeni dintre cei născuți nu a experimentat o astfel de viață;

iv) această reprezentare se realizează prin *reminiscență* și ea obține conceptul lui Dumnezeu în *omul lăuntric*, în a cărei facultate a memoriei se conservă chipul divin (iar nu într-o exterioritate sau transcendență inaccesibilă); cu alte cuvinte, printr-o metodologie platoniciană, se obține un argument ontologic.

Demonstrația lui Augustin nu rămâne însă la repozitoriul memoriei, căci teologul caută nu *conceptul*, ci *prezența* divinității; de aceea, exortează el, „voi depăși și această forță a mea care se numește *memorie*, în dorința de a Te atinge” (X.XVII.26⁴⁷). Sub acest aspect, teologia augustiniană iese de sub orice incidență psihologică (și abandonează, chiar, tema memoriei), dar poate fi reținută concepția privitoare la conținuturi mnezice preexistente, înnăscute, conținuturi pe care le va confirma, mai târziu, filosofia transcendențială, prin ceea ce Immanuel Kant va numi, reordonând categoriile aristotelice, *categorii ale intelectului*, respectiv, imanentizând transcendențialiile, *Idei ale rațiunii pure*. La fel, recent, genetica oferă argumente ale pertinentei gândirii augustiniene, deși acestea certifică nu pre existența unor idei specifice, ci a unor scheme biopsihice sedimentate evolutiv, respectiv a informației genetice.

⁴⁶ Augustin, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 221.