

Liviu Iulian COCEI \*

## IRONIA ȘI DISTANȚA SAU DESPRE PUTEREA GÂNDIRII CARE SE ASCUNDE

### IRONY AND DISTANCE OR REGARDING THE POWER OF THOUGHT THAT IS HIDING

– Abstract –

Whithin this paper I will try *to write a lot about a little*, regarding the relationship between irony and power. Thus, I will reveal the anthropological dimension of irony, namely the way the power of the thought-that-is-hiding works. By analyzing the connection between irony and power, a new key word will emerge, namely the *distance*, which occurs in any relationship based on irony, and also the ontological *distance* between the field of human beings and the divine realm. In both cases, irony seems to have a special kind of power, mostly subversive, which can be found not only in art and literature, but also in politics, philosophy or theology.

*Keywords:* irony, distance, power, docta ignorantia, apophatism.

\*\*\*

*Motto: „filosoful poate spera să devină nu înțeleptul ideal și divin, ci un înțelept printre oameni, conștient de distanța care îl separă de zei: poziție deosebit de incomodă, după cum o arată destinul lui Socrate însuși”<sup>1</sup>.*

Nu se poate concepe o analiză riguroasă despre ironie fără a lua în considerație și ideea *distanței* pe care o implică. Mai ales pentru că există o certă *detașare* în orice luare de poziție ironică, nu în sensul trădării vreunei superficialități, ci fiindcă prin aceasta se asumă idealul privirii din *exterior* a unei stări sau a unei situații oarecare, *departe* de prejudecățile comune.

---

\* Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați (liviucocei@gmail.com).

<sup>1</sup> Pierre Hadot, *Studii de filosofie antică*, Editura Sfântul Nectarie, Arad, 2016, p. 242 (subl. m.).

În încercarea de a surprinde complexitatea raportului dintre ironie și distanță, să inițiem investigația de la întrebarea aceasta: oare de ce mulți dintre intelectualii de azi păstrează de obicei o distanță apreciabilă chiar și față de ideea de a face politică, în discrepanță cu acei filosofi antici care adeseori se implicau în mod direct în treburile Cetății?<sup>2</sup> Altfel spus, ce anume creează prăpastia aproape de necuprins dintre intelectuali și politicieni? Pentru că, fără îndoială, intelectualii autentici (sau cei pe care-i numim azi *oameni de cultură*) sunt echivalentul modern al vechilor filosofi greci și romani.

La o primă vedere, apolitismul declarat sau doar sugerat al intelectualilor pare a semnala fie o lipsă de curaj (de asumare a unor eventuale acțiuni promise în fața unei mari mase de oameni), fie o oarecare apatie<sup>3</sup>, deși motivele sunt mai curând mixte. În orice caz, diferența dintre intelectual și politician tinde să fie similară celei dintre teorie și practică. Dar, pentru a slăbi această distincție categorică, ar trebuie să ținem seama și de unele aspecte praxiologice care accentuează ideea *distanței*: „Întotdeauna intelectualul pune în politică o oarecare *distanță* între el și lucruri, le privește pe acestea cu spirit mai obiectiv și le integrează într-un sistem, călăuzit de ideea adevărului și binelui. *Acțiunea* lui a fost determinată, în toate timpurile, de tendința de salvare și înnobilare a realității prezente”<sup>4</sup>. Într-un anumit sens, orice intelectual face „politică”, chiar dacă prin imaginea sugerată anterior ne distanțăm de sensul uzual al termenului. Ceea ce nu înseamnă că felul acesta de face politică este lipsit de primejdii. Dimpotrivă, uneori este supus capriciilor și abuzurilor puterii tocmai din cauza asumării unei decizii cu caracter politic. Până la urmă, intelectualul își asumă un mod diferit de a se dedica problemelor comunității și din cauză că „tendința de înnobilare a realității” pare a fi compromisă de însăși implicarea în *sfera politicii*.

<sup>2</sup> Îndeosebi stoicii nu se fereau de angajamentele publice sau politice. Poate doar Epicur făcea notă discordantă, interzicând categoric discipolilor săi să facă politică și îndemnându-i să „trăiască ascuns”.

<sup>3</sup>Friedrich Nietzsche sublinia un aspect care ne-ar putea determina să înțelegem mai bine de ce anume un intelectual ar refuza implicarea activă în politică: *cunoașterea anihilează acțiunea*. „De îndată însă ce acea realitate cotidiană reapare în conștiință, ea este resimțită cu repulsie ca atare; o dispoziție ascetică, negând voința, este rodul acelei ipostaze. În acest sens, omul dionisiac se aseamănă cu Hamlet: amândoi au pătruns odată cu privirea în esența lucrurilor, *au cunoscut*, și sunt dezgustați de a acționa; căci acțiunea lor nu poate schimba nimic din esența veșnică a lucrurilor, percep ca ridicol sau infam să li se pretindă a potrive la loc lumea desfăcută din încheieturi. Cunoașterea ucide acțiunea, pentru acțiune este nevoie de voalarea în iluzii [...]” (Friedrich Nietzsche, *Nașterea tragediei*, în *Opere complete*, vol. 2, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p. 40)

<sup>4</sup>Horia Hulban, *Identitatea intelectualului și Petre Andrei*, în „Ethos-The New View. Revistă de teorie a culturii”, an III, nr. 7, Institutul European, Iași, martie 2013, p. 62. (subl. m.).

Potrivit percepției comune a intelectualilor, intrată deja și în mentalul colectiv, puterea politică este narcisistă și corupătoare. „*Puterea tinde să corupă, iar puterea absolută corupe în mod absolut*” este maxima celebră a lui Lord Acton care răsună și azi în mințile tuturor democrațiilor. A spus-o și Nietzsche în felul lui, prin ironia oarecum profetică la adresa propriului său popor, dacă ne gândim la ororile care au urmat nazismului: „Venirea la putere se plătește scump: puterea *îndobitocește*... Germanii erau numiți odinioară un popor de gânditori: astăzi mai gândesc ei oare? Germanii sunt plictisiți acum de spirit, germanii nu au încredere acum în spirit, politica înghite toată seriozitatea destinată celor cu adevărat ale spiritului”<sup>5</sup>. Mai mult decât atât, conchide filosoful german în mod tranșant, „cultura și statul – să nu ne amăgim în privința aceasta – sunt antagoniste: «statul cultural» este doar o idee modernă. Una trăiește din cealaltă, una prosperă pe seama celeilalte. Toate marile epoci de cultură sunt epoci de declin politic: ceea ce este măreț în sens cultural este apolitic, chiar *antipolitic*...”<sup>6</sup>; perspectivă de unde reiese cu claritate caracterul subversiv al actului cultural, în antiteză cu cel politic (aflat mereu în situația indezirabilă de a se lua prea în serios).

În linii mari, așa se explică sciziunea dintre politică și cultură, dar înainte de a abandona întrebarea aproape retorică – de ce intelectualii evită politica? – mă gândesc și la răspunsul pe care l-ar fi dat profesorul Sergiu Tofan, care pentru o perioadă fusese și deputat. În *Ispita politicului* regăsim un fragment cvasi-lămuritor, care, în spiritul filosofiei antice, ne și avertizează în privința ignorării complete a politicului: „unii dintre noi au iar alții nu au vocația luptei și a concurenței pentru buna chivernisire a treburilor Cetății. Dar *toți*, fără excepție, avem datoria să nu ignorăm politicul (care, vrem, nu vrem, ne răsuflă în ceafă), să medităm asupra lui căci, prea adesea, provocările lui ne-au găsit cu garda lăsată”<sup>7</sup>. Altfel spus, cine nu poate intra în sfera largă a politicului (temându-se de confruntarea directă sau poate de judecata de apoi a Istoriei) n-ar trebui să afișeze o neutralitate absolută, pentru că aceasta nu-l va feri de efectele negative ale logicii ironiei sorții. Desigur, profesorul Tofan, după ce s-a hotărât să iasă din jocul de putere al doctrinei de partid – în care riscul e mereu acela de a nu mai fi tu însuși, în sensul că îți poți pierde libertatea de a gândi cu mintea ta – nu a ales *neutralitatea absolută*, dedicându-se formării de spirite la Facultatea de Filosofie din Galați și implicându-se în viața culturală a orașului.

---

<sup>5</sup>Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor sau cum se face filosofie cu ciocanul*, Editura ETA, Cluj-Napoca, 1993, p. 31.

<sup>6</sup>*Ibidem*, p. 33.

<sup>7</sup>Sergiu Tofan, *Ispita politicului*, Editura Dominus, Galați, 1999, p. 4.

Și totuși, lumea cunoscută a politicului n-ar trebui lăsată doar în „grija” celor care caută numai privilegiu sau care pur și simplu sunt împăcați cu arta compromisului.

Din păcate (sau poate din fericire), cei care nu acceptă decât acel compromis-care-nu-compromite ajung să facă „politică” doar de pe margine. Până la urmă, pășind pe urmele gândirii nietzscheene, cu unele rădăcini în cinismul antic, numai din postura de marginal se poate sesiza impostura. Putem spune că este un fel de compensație faptul că intelectualii neafiliați politic dețin (în schimbul puterii politice) puterea ironiei, al cărei „mandat” nu se termină niciodată? Gândirea ironică, în mod destul de paradoxal, se mulțumește cu *distanța* care-i permite să se implice... neimplicându-se în treburile Cetății. Ironistul, spre deosebire de politician, nu își ascunde intențiile pentru a obține *puterea*, ci doar pentru a o sugera sau a o dezvălui într-o lumină nouă. Așa se explică de ce Mahatma Gandhi, prin rezistența sa politică nonviolentă, a reușit să învingă un imperiu. Aparent lipsit de orice forță de schimbare a lucrurilor, Gandhi s-a folosit permanent de „puterea celor fără putere” pentru a răsturna stăpânirea britanicilor. Această putere paradoxală nici măcar nu are nevoie de cuvinte alese pentru a se impune, ci doar de curajul asumării unei căi exemplare, în cazul lui Gandhi fiind vorba preponderent de postirea extremă. În acest sens, gândirea-care-se-ascunde caută doar să saboteze puterea, să o „exorcizeze”, nicidecum să și-o însușească. Dar dacă atitudinea subversivă reușește să se opună politicilor opresive, oare nu demonstrează că este mai puternică?

Există, în consecință, puteri mai mari decât politica propriu-zisă. În timp ce Martin Heidegger stabilea că „poezia, gândirea, politica au în comun faptul că ele pot fi *opere* cu o mare putere”, Sergiu Tofan adăuga, în chip concludiv, că „arta ca «poezie» este *mai puternică* decât politica (aceasta reprezentând puterea doar a oamenilor asupra altor oameni) sau decât teologia (căreia îi este rezervată doar puterea reciprocă a două ființări: cea umană și cea divină). Doar poezia are *puterea* de a ține ființa în ființă”<sup>8</sup>. Sensul oarecum ambiguu acordat aici *poeziei* face trimitere la semnificația originară: *poiesis* (creație). Ceea ce ne determină să ne întrebăm în contextul cercetării de față dacă nu cumva există o echivalență sau măcar o apropiere semantică între puterea fondatoare a *poeziei* și puterea edificatoare a *ironiei*. Să remarcăm doar că poezia și ironia au în comun faptul că nu spun totul, fie pentru că întregul nu poate fi cuprins, fie pentru că, uneori, nici nu trebuie redat ca atare. În orice caz, adevărul rămâne undeva în fundal. Dacă poetul își deghizează mesajul în expresii misterioase, iar filosoful își ascunde cunoașterea în cuvinte prolixе, teologul recurge la obscure remarci pioase.

<sup>8</sup>Idem, *Heidegger. Trei eseuri despre putere*, Editura Pax Aura Mundi, Galați, 2009, p. 537.

Înțelegem acum ce voia să spună René Voetzel atunci când scria: „când există semne, parabole, minuni sau, pur și simplu, rezumând totul, *logos*, asta înseamnă că plenitudinea adevărului și a realității nu îi este dată omului. Or, nu există *logos* fără ironie. Gândirea care se exprimă presupune un interlocutor de care în parte se ascunde – fie și numai din cauza caracterului mijlocit al limbajului. [...] Ironia lui Dumnezeu, chiar în eclipsă, este o modalitate de a se revela”<sup>9</sup>, conchidea cercetătorul francez în renumita sa lucrare despre râsul divin, cu referire și la semnificațiile teologice ale ironiei biblice. Așadar, dacă adevărul ultim ne rămâne mereu ascuns, atunci înseamnă că și Logosul are nevoie de un anumit fel de ironie pentru a-și face simțită influența. Legăturile dintre ironie și divinitate au mai fost analizate și atunci când ne-am referit la varietatea ironiei religioase de la sfârșitul Antichității și până în Evul Mediu târziu.<sup>10</sup> Asupra acestora vom reveni cu unele adăugiri și rectificări care vizează îndeosebi gnoseologia apofatică.

Astfel, în privința afinității dintre ironie și putere n-ar trebui să avem în vedere doar tradițiile teologice iudeo-creștine sau cultura occidentală în ansamblu. De pildă, în poemul atribuit lui Lao Zi despre enigmaticul concept Dao, raportul dintre ironie și putere în perspectivă apofatică ni se dezvăluie în toată splendoarea paradoxului: „Dao care poate fi rostit nu este eternul Dao, numele care poate fi numit nu este eternul nume: fără nume, este obârșia Cerului și pământului [...]”<sup>11</sup>. Similar oarecum teologiei negative creștine, *Dao* (Calea) nu poate fi cunoscut sau reprezentat în vreun fel. Tocmai de aceea, filosoful Zhuangzi, prin vocea Celui-Fără-Început (sau mai degrabă invers), spune în mod contradictoriu că: „A nu-l cunoaște pe Dao înseamnă a fi profund, a-l cunoaște pe Dao înseamnă a fi superficial. A nu-l cunoaște pe Dao înseamnă a fi înlăuntru, a-l cunoaște pe Dao înseamnă a fi în afară”<sup>12</sup>. Concluzia imediată care decurge de aici, ca o reflecție vagă a ironiei socratice, e aceea că „a nu cunoaște înseamnă a cunoaște, iar a cunoaște înseamnă a nu cunoaște”<sup>13</sup>.

Revenind în cadrul ontologic al ironiei cotidiene, trebuie spus totuși că aceasta nu reprezintă un subiect facil, mai ales dacă, trecând dincolo de imaginea

---

<sup>9</sup>René Voetzel, *Le Rire du Seigneur. Enquêtes et remarques sur la signification théologique et pratique de l'ironie biblique*, Oberlin, Strasbourg, 1955, p. 169, apud. Teodor Baconsky, *Râsul patriarhilor. Eșeu despre râs în patristica greacă*, Humanitas, București, 2008 p. 45.

<sup>10</sup>Cf. Liviu Iulian Cocei, *Jocul lui Dumnezeu și varietatea ironiei religioase în Evul Mediu*, în: Rarița Mihail, Decebal Nedu, Valerica Celmare, Luminița Iosif (ed.), *Antinomii colocviale*, Galați University Press, Galați, 2017, pp. 111-119.

<sup>11</sup>Lao zi, *Cartea de Dao și Putere (Dao de Jing). Cu ilustrări din Zhuang Zi*, Humanitas, București, 1993, p. 39.

<sup>12</sup>Zhuangzi, *Călătorie liberă*, Humanitas, București, 2009, p. 218.

<sup>13</sup>*Ibidem*, p. 218.

îngustă de simplu trop cu care este asociată în mod curent, am privi-o și ca pe un mijloc de cunoaștere sau ca pe un catalizator al unui mod de viață specific. În perspectivă antropologică, cu adevărat apt pentru ironie ar fi doar acela care își conștientizează propriul sine, în sensul că dobândește capacitatea de a se separa în mod virtual de lume, respectiv de a se diferenția în cadrul propriei sale specii. Strict filosofic, a te cunoaște pe tine însuși presupune, în prealabil, o anumită distanțare, atât față de universul axiologic al altor persoane<sup>14</sup>, cât și față de incomensurabila divinitate<sup>15</sup>.

Și Pierre Hadot, analizând figura înțeleptului din Antichitatea greco-latină, susține că, dincolo de oricare din semnificațiile lor particulare, toate maximele delfice (inclusiv „Cunoaște-te pe tine însuși”) au rolul de a-i face „pe oameni să conștientizeze *distanța* care îi desparte de zei și caracterul inferior al cunoașterii omenești, deci a înțelepciunii lor”<sup>16</sup>. Potrivit lui Socrate, care cugetase îndelung asupra îndemnului delfic „Cunoaște-te pe tine însuși”, identitatea umană nu se rezumă la existența trupească. „Chiar dacă [demonstrația] nu este prea riguroasă [...] va trebui să recunoaștem că nimic nu este mai presus în noi înșine, decât sufletul”<sup>17</sup>, susținea filosoful atenian. Prin grija cunoașterii de sine el nu urmărea, deci, să-și înțeleagă propriul corp, care e doar „un bun” pe care-l avem în posesie, ci „sufletul” (pentru noi, sensul ar fi mai curând de „minte”). Ducând discuția mai departe, Socrate conchidea că a cunoaște sufletul înseamnă, de fapt, a cunoaște locul unde se găsește înțelepciunea. Iată de ce ar trebui considerat înțelept fie și numai faptul de a încerca să te cunoști pe tine însuși.

Necesitatea cunoașterii de sine (dublată de nevoia îngrijirii de sine) devine o preocupare centrală în filosofia elenistică, când se practicau diverse exerciții spirituale (reunite sub denumirea generică de *askēsis*<sup>18</sup>) în scopul atingerii

<sup>14</sup>Potrivit lui Søren Kierkegaard, de pildă, „expresia «Cunoaște-te pe tine însuși» înseamnă: distinge-te de ceilalți” (Søren Kierkegaard, *Despre conceptul de ironie, cu permanentă referire la Socrate*, în *Opere*, vol. I, Humanitas, București, 2006, p. 284).

<sup>15</sup>Bazându-se pe un fragment din dialogul platonician *Charmides* 164 d, Ivan Ivlampie interpretează îndemnul respectiv în sensul cunoașterii limitelor umane: „Zeul antic îi poruncește omului să-și cunoască limitele, să se afle cât de mărunț este el în raport cu măreția divină.” (*Omul tranziției: exerciții de eshatologie*, ed. a II-a, Editura Eikon, București, 2015, p. 149). Cu alte cuvinte, cunoașterea de sine ne poartă spre dobândirea conștiinței ignoranței proprii.

<sup>16</sup>Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 238. (subl. m.)

<sup>17</sup>Platon, *Alcibiade*, în *Opere*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974, p. 136.

<sup>18</sup>Vechile semnificații grecești ale cuvântului ἄσκησις sunt multiple. Ele se referă atât la exercițiile de natură fizică, cât și la cele care solicită „antrenarea minții”, în așa fel încât, din punerea lor armonioasă în aplicare se putea ajunge la un „mod de viață” aparte, așa cum era

*ataraxiei*<sup>19</sup>, respectiv *autarhieii*<sup>20</sup>. Pe scurt, țelul final al acestor eforturi: *împlinirea de sine*. Ulterior, primii creștini (dar mai ales gnosticii) vor modifica sensul originar al *askēsis*-ului, transformându-l într-o practică severă de negare a nevoilor trupului (asceza), atât prin abținerea de la plăcerile lumești, cât și prin izolarea de tentațiile societății. Similar altor religii (budismului, hinduismului sau islamului) în care se practică o astfel de asceză, creștinismul inițial sugera că îndumnezeirea presupune, de fapt, o *separare* de spațiul profan. Să analizăm, mai întâi, raportul ironie-distanță în planul existenței umane și ulterior al celei divine.

Într-un alt studiu consemnam următoarele: deși celor mai mulți dintre autorii (dar și dintre receptorii) ironiei le face plăcere să intre în jocul acesteia, Linda Hutcheon (cercetătoare importantă a funcțiilor socio-politice ale ironiei) atrage atenția că ironia poate agita spiritele<sup>21</sup>. Întrucât înțelesul său este cumva ascuns, oamenii se pot simți intimidați cu privire la corectitudinea interpretării lor, devenind adeseori furioși. În unele cazuri, ironia poate depăși orice limite: „Ironia se joacă pe marginea prăpastiei, dar poate să îi și împingă pe oameni înspre ea, iar câteodată chiar dincolo de ea”<sup>22</sup>. Altfel spus, întrucât există mari șanse ca cei care au ratat semnificațiile ironiei să se simtă frustrați și, uneori, chiar iritați, se pare că ironia se joacă cu emoțiile oamenilor, menținându-i undeva între agonie și extaz. Motiv pentru care, am putea spune că socializarea prin intermediul ironiei este paradoxală, incisivitatea și aluziile inerente acesteia apropiindu-ne și, în același timp, îndepărtându-ne unii de ceilalți. Inclusiv ironia lui Socrate are acest efect, pentru că pe unii îi seduce (devenindu-i astfel prieteni sau discipoli), iar pe alții îi nemulțumește (devenindu-i rivali).

Pentru o înțelegere adecvată a funcției socio-culturale cu dus-întors a ironiei este important să reținem, spre exemplu din definiția schopenhaueriană a *sociabilității* (din *Parerga și Paralipomena*), modalitatea prin care oamenii ajung la

cel al cinicilor. (Cf. Constantin Georgescu, *Dicționar grec-român (DGR)*, vol. I (A), Editura Nemira, București, 2015, p. 531).

<sup>19</sup>În mod evident, *ἀτᾶραξία* are sensul filosofic de „absență a tulburării, netulburare, liniște (sufletească)” (Cf. *Ibidem*, p. 554).

<sup>20</sup>Deși apropiat ca sens filosofic de *ἀτᾶραξία*, termenul *αὐτάρκεια* este conotat pozitiv: „autosuficiență, suficiență de sine, [...] mulțumire cu ceea ce ai [...] îndeplinire” (Cf. *Ibidem*, pp. 579-580).

<sup>21</sup>Acest paragraf face parte dintr-un articol publicat anterior în limba engleză. Cf. Liviu Iulian Cocei, *Ethical Implications Regarding the Use and Abuse of Irony*, în „Agathos. An International Review of the Humanities and Social Sciences”, Vol. 6, Issue no. 1/2015, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2015, pp. 51-61.

un compromis între neplăcerea „neajunsurilor” vieții private și disconfortul „poverilor” publice<sup>23</sup>. Aflarea „distanței mijlocii”, numită de filosoful german „politețe”, reprezintă, în bună măsură, ceea ce aspiră să îndeplinească și cel pe care îl numim în chip paradigmatic *Homo ironicus*. Pentru că, fără îndoială, politețea se poate înfățișa în diverse tipare ironice, de la cele mai blânde și până la cele sarcastice, substituindu-se, deci, unei reacții violente. Cu alte cuvinte, prin intermediul acestor tipare, *agresivitatea umană se obiectivează în mod indirect*.

Dacă în cazurile mai atenuate, ironiile sunt versiuni ale politeții care mențin coeziunea indivizilor dintr-un grup sau dintr-o comunitate (deci îi apropie), ca mască transparentă a sarcasmului reprezintă semnul că deja începem să ne apropiem prea mult de celălalt/ceilalți, efectul urmărit și resimțit ca atare fiind evident păstrarea distanței. În sensul acestor asumptii putem înțelege și ceea ce Alexandru Paleologu exprima, în parte, prin „bunul-simț ca paradox”, dar mai ales ceea ce transmitea prin ideea „politeții ca armă”. Iar dacă „într-un climat de brutalitate și prostie, politețea e o armă care te găsește descoperit”<sup>24</sup>, numai ironia politicoasă ar putea fi folosită drept scut, pentru că aceasta e vocea autentică a gândirii care se ascunde. Dar de ce, mai exact, simte nevoia să se ascundă?

În fond, care ar putea fi logica ironiei? De ce spunem uneori opusul a ceea ce gândim? Sau de ce alteori ne comportăm în contradicție cu ceea ce simțim? Potrivit lui Sigmund Freud, ceea ce societatea sau morala ne interzice, răbufnește la un moment dat sub diverse acte culturale și creații spirituale. Așa se explică existența literaturii, a artei și a culturii în general. În *Comicul și umorul*, psihanalistul vienez întreprinde o analiză profundă a ceea ce el numește „cuvântul de spirit”, *umorul și ironia* fiind tratate marginal și, deci, în chip diferențiat de acesta. Ceea ce însă au în comun aceste acte culturale e faptul că produc o anumită plăcere,

<sup>22</sup>Linda Hutcheon, *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*, Routledge: London and New York, 1994, p. 41 („Irony may play on the edge, but it can also force people to the edge, and sometimes over it.” trad. n.).

<sup>23</sup>Arthur Schopenhauer, *Aforisme asupra înțelepciunii în viață*, Editura Saeculum I.O. – Vestala, București, 1997, p. 103, în note. („Într-o zi de iarnă, pe ger, o turmă de arici se înghesuiau unii într-alții ca să se apere de frig prin propria lor căldură. Însă îndată simțiră împunsăturile ghimpilor lor și se îndepărtară unii de alții. Dorul de căldură apropiindu-i din nou, împunsăturile iarăși îi îndepărtară, așa încât se zbăteau mereu între cele două chinuri, până când ajunseră a găsi o distanță mijlocie care ușura întrucâtva amândouă suferințele. Sociabilitatea, născută din golul și din monotonia internă, împinge oamenii unii spre alții, însă nenumăratele lor însușiri respingătoare și greșeli nesuferite îi împrăștie din nou. Distanța mijlocie, la care ajung, în sfârșit, și care face cu puțință o împreună viațuire, se numește apoi «politețe» și «bună-cuviință». [...]”)

<sup>24</sup>Alexandru Paleologu, *Politețea ca armă. Interviuuri*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000, p. 25.



care rezultă din economisirea energiei psihice pe care ar fi trebuit să o folosim în alte scopuri: „plăcerea cuvântului de spirit pare să provină din *economisirea consumului cerut de inhibiție*; plăcerea comică, din *economisirea consumului cerut de reprezentare (sau investire)*; plăcerea umorului, din *economisirea consumului afectiv*”<sup>25</sup>. Iar în timp ce „sursa plăcerii produse de cuvântul de spirit trebuie situată în inconștient”<sup>26</sup>, prezentarea prin contrariu, în schimb, „alcătuiește nucleul unui alt mijloc de exprimare a gândului, generator de plăcere, pentru a cărui înțelegere nu este nevoie să facem apel la inconștient. Mă refer la *ironie*, care se apropie foarte mult de spirit [...]”<sup>27</sup>, mai scrie Freud. Ironia se mișcă, deci, în câmpul raționalului, având o doză de luciditate care îi permite să mențină agresivitatea în limitele buneii conviețuirii. Iată de ce recurgem la această nobilă modalitate de a intra în conflict chiar și atunci când ne confruntăm cu tendința aproape instinctivă a omului de a se opune opiniei celuilalt, indiferent de rigurozitatea argumentului prezentat. Fiindcă omul este ființa care spune „nu” atât în sensul lui Max Scheler (ca opoziție față de biologic), cât și ca semn al dorinței obsesive de a avea mereu dreptate.

Este nevoie, deci, de un lung ocol pentru a ajunge la un compromis realmente acceptabil. Desigur, „oculul” poate trăda aceeași nevoie de a avea întotdeauna dreptate, însă nu se manifestă cu aceeași virulență, lăsând adevărul să vină oarecum de la sine, prin acordul părților. Apoi, calea ocolitoare în sine, pe lângă faptul că fortifică relațiile interumane, stimulează vigilența și inteligența celor care participă la jocul ironiei.

În altă ordine de idei, după cum sugeram mai sus, nu cumva omul se folosește de ironie pentru a-și arăta puterea atunci când îi lipsește forța? De cele mai multe ori, ironistul nici nu se împotrivesc, cel puțin în aparență, cu vădită încrâncenare. Nefiind înzestrat cu instinctele cele mai puternice (sau lipsindu-i doar contextul prielnic) pentru a-și arăta puterea, el trebuie să urmeze un drum diferit. Dacă ne referim, de exemplu, la cazul lui Socrate, putem spune, în manieră tipic nietzscheană, că: „prin intermediul dialecticii se exprimă doar voința slabă, negativă, al cărei mod de a fi este reacția față de situațiile deja date, «legitima apărare», reprezentarea puterii în absența acesteia. Ironia socratică se încadrează aici”<sup>28</sup>. Prin urmare, despre caracterul aparent irațional (mai degrabă ascuns) al gândirii ironice putem vorbi nu doar dacă avem în vedere forma comună, ci inclusiv și pe cea

---

<sup>25</sup>Sigmund Freud, *Cuvântul de spirit și raportul său cu inconștientul*, în *Opere*, vol. VIII, *Comicul și umorul*, Editura Trei, București, 2002, p. 203.

<sup>26</sup>*Ibidem*, p. 180.

<sup>27</sup>*Ibidem*, p. 153.

<sup>28</sup>George Bondor, *Dansul măștilor. Nietzsche și filosofia interpretării*, Humanitas, București, 2008, pp. 207-208.

socratică. Friedrich Nietzsche remarca faptul că Socrate ascundea în spatele unei ironii acaparante propriile lui frustrări (de pildă, faptul că nu avea înfățișarea lui Adonis, ci a unui satir) și instincte ancestrale (de exemplu, mânia): „Socrate este un plebeu incult, și care nu și-a corectat, prin faptul că a ajuns un autodidact, ceea ce i-a lipsit instruirii în propria sa tinerețe. El este în mod cu totul deosebit un om urât și, cum a spus el însuși, înzestrat cu pasiunile cele mai violente. Nasul plat, buzele groase, ochii ieșiți din orbite. Aristoxene (al cărui tată, Spintharos, îl cunoștea pe Socrate) aduce mărturie despre înclinația sa spre mânie”<sup>29</sup>. Iar în *Amurgul idolilor* lansa o serie dură de întrebări retorice.<sup>30</sup>

Însă, după cum scria tot Nietzsche, „orice pasiune [...] [are] în sine propriul quantum de rațiune...”<sup>31</sup>. Până la urmă, rațiunea însăși ar putea rezulta dintr-o conlucrare a afectelor și dorințelor, excluzând ideea că ar avea o existență exterioară, de sine stătătoare. Chiar dacă din perspectiva unei reacții cvasi-inconștiente poate fi considerată răzbunătoare, ironia socratică e totuși călăuzită de propria ei raționalitate, în același fel în care, într-un context similar, Blaise Pascal susținea că „inima își are rațiunile sale pe care rațiunea nu le cunoaște”<sup>32</sup>. În rezumat, gândirea tăinuită a lui Socrate urmărea să ne scoată din zona cotidiană de confort, a certitudinilor adesea eronate, în încercarea de a ne apropia de fondul comun al lucrurilor, la care nu putem avea acces fără exercițiu.

Orientându-ne acum spre raportul ironie-distanță care vizează relația cu transcendența, vom face referire, mai întâi, la semnificația cunoscutei sentințe „Dumnezeu a murit”, care ar trebui considerată ironică în sensul lui Gregory Vlastos, care definește în mod original „ironia complexă”<sup>33</sup>. În ce sens, deci, trebuie înțeleasă ca fiind adevărată și în ce sens drept falsă? Conform interpretării lui

<sup>29</sup>Friedrich Nietzsche, *Nașterea filosofiei în epoca tragediei grecești*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1998, p. 107.

<sup>30</sup>„Oare ironia lui Socrate este o expresie a revoltei? un resentiment al plebeului? își savurează el ca oprimat propria ferocitate în loviturile de cuțit ale silogismului? se răzbună el pe oamenii nobili pe care-i fascinează? – Ca dialectician ai în mână o unealtă necruțătoare: poți să faci pe tiranul cu ea, compromiți reputând victoria. Dialecticianul lasă adversarului său grija de a dovedi că el nu este un idiot: el te înfurie și în același timp te face neputincios. Dialecticianul *depoțențează* intelectul adversarului său. – Cum dialectica e numai o formă de răzbunare a lui Socrate?” (*Idem, Amurgul idolilor sau cum se face filosofie cu ciocanul*, ed. cit., p. 15)

<sup>31</sup>*Idem, Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 246.

<sup>32</sup>Blaise Pascal, *Cugetări*, Editura Aion, Oradea, 1998, p. 269.

<sup>33</sup>Gregory Vlastos, *Socrate. Ironist și filozof moral*, Humanitas, București, 2002, p. 33 („Ceea ce se spune este și nu este, în același timp, ceea ce trebuie înțeles. Semnificația sa de suprafață trebuie văzută ca adevărată într-un sens și falsă în celălalt.”).

Heidegger, „în rostirea «Dumnezeu a murit» numele Dumnezeu, gândit în ceea ce are el esențial, stă pentru lumea suprasensibilă a idealurilor [...]”<sup>34</sup>. Cu alte cuvinte, expresia folosită frecvent de Nietzsche e *falsă* dacă avem în vedere divinitatea atotputernică, aflată la infinită distanță de noi, dar *adevărată* dacă înțelegem că gânditorul de la Basel doar constată faptul îngrijorător că oamenii nu mai cred în Dumnezeu ca „instituție” supremă a moralei.

Dar paradoxul expresiei în cauză mai reflectă și altceva; faptul că morala dă naștere idolului și tot ea îl și ucide, după cum observă și Jean-Luc Marion: „morala își discreditează idolul tocmai pentru că ea singură l-a creditat și, în această mișcare, l-a privit în mod fatal. Aceasta afirmă brutal, încă o dată, același paradox: «moartea lui Dumnezeu» ține până unde ține și morala”<sup>35</sup>. Prin urmare, atunci când Nietzsche repetă această sintagmă deconcertantă nu are în vedere decât un *idol*, idol care de fapt eludează *distanța* dintre uman și divin.

Dar de ce apare nevoia de a umple acest abis dintre zei și oameni? Se pare că „omul construiește idoli [tocmai] din neputința de a asimila *distanța* ontologică nedepășibilă între omul creatură și Creatorul Divin”<sup>36</sup>. Însă, deși imaginea idolului poate avea o certă însemnătate practică pentru credincios, neajunsul este că „îi lipsește distanța care identifică și autentifică divinul ca atare”<sup>37</sup>. Și atunci cum să ne apropiem de divinitate fără a o calomnia sau a-i știrbi măreția? Oare, în loc să încercăm să o aducem înspre noi (către înțelegerea noastră limitată), ar trebui să ne străduim a ne ridica spre necuprinderea acesteia?

În mod inevitabil, aceste interogații teologice ne reamintesc lecția cunoașterii apofatice a lui Dumnezeu, în care Dionisie Areopagitul, de pildă, ne învăța că Acesta poate fi cunoscut și prin cele nenumite. Totuși, până la apariția tradiției teologice creștine, nu putem ignora faptul că aproape toți filosofii greci au fost suspicioși față de credința în zeii antropomorfi. Xenofan din Colofon, de pildă, ironiza în poemul *Silli* imaginea homerică a zeilor, sugerând că natura acestora nu poate fi similară naturii umane: „Dacă boii și caii și lei ar avea mâini, sau dacă – cu mâinile – ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri așa cum fiecare dintre ei își are trupul”<sup>38</sup>. Apoi, un alt filosof contesta radical „noțiunea

<sup>34</sup>Martin Heidegger, *Holzwege*, p. 203 apud. Jean-Luc Marion, *Idolul și distanța*, Humanitas, București, 2007, p. 65.

<sup>35</sup>Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 64.

<sup>36</sup>Sergiu Tofan, *Heidegger. Trei eseuri despre putere*, ed. cit., p. 504.

<sup>37</sup>Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 30.

<sup>38</sup>Xenofan, *Fragm. 15 (Silli)*, în: Ion Banu, *Filosofia greacă până la Platon*, vol. 1, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 197.

comună a zeului”, argumentând că, deși „există zei, [...] ei nu există în felul în care mulțimea îi concepe [...] Or, lipsit de pietate nu este cel care suprimă zeii mulțimii, ci cel care adaugă (naturii) zeilor opiniile mulțimii. Într-adevăr, afirmațiile mulțimii despre zei nu sunt prezumții, ci aserțiuni false”<sup>39</sup>. Aceste remarci atestă faptul că autorul lor (filosoful Epicur) elimina în mod categoric posibilitatea ca zeii să existe așa cum și-i închipuie majoritatea credincioșilor: ca persoane care au nevoie de iubirea, rugăciunea sau, în general, grija cuiva.

Ulterior, prin apariția creștinismului (inițial cunoscut ca religie care sintetizează teologia iudaică și filosofia greacă), imaginea lui Dumnezeu se distanțează de orice încadrare existențială, cei mai radicali fiind adepții gnosticismului, „care s-au arătat obsedați de distanța ontologică de nedepășit dintre Dumnezeu-Principiul și lumea materială”<sup>40</sup>, în sensul că au considerat materia (creația, adică) ca fiind în mod fundamental coruptă și, deci, complet opusă spiritualității. Dar în pofida „diferenței ontologice radicale” dintre cele două planuri, gnosticii au nesocotit faptul că ea (diferența) „nu merge până la dușmănie și luptă”<sup>41</sup> între acestea.

Dincolo de radicalismul curentelor gnostice (pe care le și combătuse), Augustin de Hipona dădea un răspuns auto-ironic propriei interogații referitoare la vorbirea despre divinitate.<sup>42</sup> Mult mai târziu, în zorii Renașterii, Nicolaus Cusanus argumenta în felul următor asupra cunoașterii negative: „Teologia negativă este atât de necesară în vederea celeilalte, a celei afirmative, încât fără cea dintâi Dumnezeu nu poate fi adorat ca infinit, ci mai degrabă ca și creatură. Iar o astfel de venerare, care îi atribuie unei astfel de imagini ceea ce îi revine doar adevărului, este curată idolatrie”<sup>43</sup>. Deci apofatismul este modalitatea prin care măreția divină se menține la loc de cinste. Omul evită, astfel, să își facă iluzii nu doar cu privire la cunoașterea naturii divine, ci și a intențiilor lui Dumnezeu. Teologia negativă ne poartă până în punctul în care devenim conștienți de crasa ignoranță în care ne aflăm. „Noi dorim să știm că ignorăm”, mai scrie Cusanus, „Dacă am putea înțelege pe deplin acest

<sup>39</sup>Epicur, *Scrisoarea către Menoiceus*, în: *Epicur și epicureismul antic*, ed. bilingvă îngrijită de Andrei Cornea, Editura Universității „Al. I. Cuza” și Humanitas, Iași și București, 2016, pp. 263-265.

<sup>40</sup>Sergiu Tofan, *Mic dicționar al erezilor evului patristic*, Editura Partener, Galați, 2003, p. 50.

<sup>41</sup>*Ibidem*, p. 51.

<sup>42</sup>Cf. „Oare spus-am ori glăsuț-am ceva vrednic de Dumnezeu? Fără îndoială, nu simt decât că am vrut să spun ceva; iar dacă am spus, ceea ce am spus nu este ceea ce am vrut să spun.” (Sfântul Augustin, *De doctrina christiana. Introducere în exegeza biblică*, Humanitas, București, 2002, p. 65)

<sup>43</sup>Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, Polirom, Iași, 2008, pp. 185-187.

lucru, atunci am ajunge la o doctă ignoranță. Nimic altceva nu va fi atunci mai de preț pentru un om, chiar foarte dedicat științei, decât faptul de a fi socotit foarte doct în însăși propria-i ignoranță. Și cu atât va fi cineva mai doct, cu cât va ști despre sine că este mai ignorant<sup>44</sup>. Toată această pledoarie este, într-un fel, o reiterare teologică a principiului socratic „știu că nu știu nimic”. În fond, ironia filosofului atenian îmbracă haina cunoașterii apofatice, cu implicații religioase și etice deopotrivă. Până la urmă, el acționa și dialoga sub îndemnul sfaturilor primite de la un daimon interior care-i șoptea, în cele mai multe dintre cazuri, ce anume trebuia să *nu* facă. Fără îndoială că Nicolaus Cusanus conștientiza apropierea de ironia socratică, redactând el însuși un dialog similar dialogurilor platoniciene.<sup>45</sup>

În strânsă legătură cu tradiția apofatică, discret diferit de socratism, Blaise Pascal scria că, pe lângă „cei care-l slujesc pe Dumnezeu din toată inima lor pentru că îl cunosc [...] [există și] cei care-l caută din toată inima lor pentru că nu-l cunosc”<sup>46</sup>. Dar – nu-i așa? – exclamă în continuare filosoful francez, „ce distanță este între a-l cunoaște pe Dumnezeu și a-l iubi!”<sup>47</sup>. La întrebarea cum să ne apropiem de Dumnezeu fără a ne autoiluziona că l-am prins de-un picior, Pascal sugerează că *iubirea* ar fi adevărata cale, nicidecum *cunoașterea rațională*.

Însă de aici deja ne deschidem spre o altă temă. Să reținem, finalmente, că forța gândirii care se ascunde nu vine din slăbiciunea unui spirit complexat, ci descinde dintr-o minte atent configurată, încrezătoare în sine și conștientă de zidurile pe care le poate dărâma. Ironia, acest glas divin al înțelepciunii, reprezintă o sursă de putere cu bătaie lungă.

---

<sup>44</sup>*Ibidem*, p. 33.

<sup>45</sup>Având un caracter evident maieutic, dialogul ajunge în punctul în care creștinul, un fel de „Socrate” al teologiei negative, îl consideră „știutor” doar pe cel care „știe că nu știe nimic” despre Dumnezeu, tot așa cum se pronunța și filosoful în privința cunoașterii binelui, frumosului sau a dreptății. Socrate a fost, așadar, un gânditor paradigmatic inclusiv pentru conceptul de *docta ignorantia*. Lucrarea din care reiese similaritatea dintre procedeul ironic al lui Socrate și cel al unui creștin care îl caută pe Cel pe care nu îl cunoaște, e dialogul *Despre Dumnezeu ascuns*, în cadrul căruia creștinul – conștient de distanța dintre a-l cunoaște și a-l iubi pe Dumnezeu – susține în chip socratic că nu știe despre Dumnezeu decât faptul că nu știe nimic (Nicolaus Cusanus, *Despre Dumnezeu ascuns (dialog între un păgân și un creștin)*, în *Pacea între religii. Despre Dumnezeu ascuns*, Humanitas, București, 2008, pp. 121-126).

<sup>46</sup>Blaise Pascal, *op. cit.*, p. 239.

<sup>47</sup>*Ibidem*, p. 270.