

Romantism și revoluție simbolică¹

Laurențiu HANGANU*

Keywords: *Romanticism; symbolic order; symbolic revolution*

Descris în mod curent ca reacție la raționalismul și universalismul Luminilor – cărora le opune descoperirea și explorarea inconștientului, poziția centrală acordată imaginației, singularitatea, particularismul și subiectivismul –, romantismul este un moment de transformare spirituală radicală, care rezistă tentativelor de circumscriere între granițele unei mișcări culturale ori în orizontul unităților de gândire recurente care definește istoria ideilor. Ceea ce individualizează clasicismul secolului al XVII-lea, de pildă, în raport cu epocile care l-au precedat sunt intensificarea amprentei ideologice, extinderea consecventă și rafinarea unei paradigme conceptual-axiologice care, moștenită din Antichitate, nu fusese niciodată pusă în discuție în valabilitatea ei generală ori în principiile sale structurante. Tot astfel, Renașterea poate fi descrisă drept actul recuperării tiparelor greco-latine de înțelegere și ordonare ale lumii și al punerii lor de acord cu universul spiritual creștin. Prin contrast, romantismul – fără a face excepție, evident, de la modificările de perspectivă și prefacerile inerente oricărei deveniri cultural-istorice – subordonează transformările de paradigmă epistemologică și comprehensivă (reînvierea marilor narațiuni mitice, resurecția neoplatonismului, apariția exegezei hermeneutice sau redeșteptarea interesului pentru esoterism și ocultism) unei schimbări fundamentale de paradigmă a sensibilității. Aducând cu sine o schimbare radicală de atitudine, concretizată într-o deplasare majoră a cadrelor de percepție și de valorizare ale existenței, mișcarea romantică presupune nu numai o modificare de concepție ori viziune, ci o transformare decisivă a modurilor în care experiența umană este generată, prelucrată și difuzată, o mutație a accentelor care ritmează fluxurile și fenomenele apercptive și cognitive – fapt care determină, în momente istorice privilegiate, o mutație a sistemelor simbolic-referențiale. Altfel spus, Renașterea ori clasicismul – ca și, în altă ordine de idei, marile descoperiri geografice, invențiile științifice importante sau psihologia modernă – au, în principal, calitatea de praguri epistemologice și comprehensive. Romantismul este o revoluție simbolică. Mișcarea romantică posedă, în cel mai înalt grad, calitatea de „tăietură”, „ruptură”, „mutație” în sensul dat ideii de Michel Foucault (cf. Foucault 1999: 9); odată cu ea, cercetarea este stimulată să-și orienteze travaliul metodologic

¹ Articol publicat în cadrul proiectului INTELLIT, PN III–P1–1.2–PCCDI–2017–0821/ NR 54PCCDI/ 2018.

* Institutul de Istorie și Teorie Literară „G. Călinescu”, București, România (laurentiuhanganu@yahoo.com).

de la „problema tradiției și a urmei” la aceea a „decupării și limitei”; de la „întemeierea care se perpetuează” la „transformările cu valoare de întemeiere și de înnoire a fundamentelor” (Foucault 1999: 9). În acest sens, romantismul este comparabil, în calitatea sa de schimbare crucială a poziționării omului în raport cu lumea și cu sine, doar cu mutația spirituală, culturală și civilizațională produsă de apariția creștinismului. De o parte, aprecierea, ordonarea și judecarea întregii existențe în funcție de realitatea ultimă a sufletului și de urgența salvării sale; de cealaltă, cristalizarea și valorizarea oricărei realități în jurul individului și a libertății sale necondiționate («subiective») de alegere. Deloc întâmplător, Hegel a definit „momentul romantic” al istoriei spiritului ca fiind inaugurat de narațiunea exemplară a vieții și sacrificiului lui Christos: atât religia creștină, cât și mișcarea romantică, spune filosoful, se definesc, înainte de toate, prin concentrarea asupra interiorității și prin negarea condiționalității obiective².

* * *

Ce este revoluția simbolică? În termenii definiției lui Pierre Bourdieu, revoluția simbolică este o „revoluție mai mult sau mai puțin radicală a instrumentelor de cunoaștere și a categoriilor de percepție” (Bourdieu 1999: 139). Modificând ireversibil paradigmele de înțelegere, de percepție și de valorizare ale existenței – ceea ce Bourdieu reunește sub denumirea de „structuri cognitive” (cf. Bourdieu 1999: 95) –, revoluția simbolică produce, în plan social, o schimbare majoră a poziției relative și a ponderii asociate diverselor categorii și grupuri comunitare – și, implicit, ale indivizilor care le compun; la capătul ei, lumea anterioară încetează să mai existe (sau cel mult continuă să se manifeste, pentru o vreme, ca prezență spectrală), întrucât valorile care îi asigurau coerența, unitatea și identitatea cad în necunoaștere și uitare – pentru a fi, în cele din urmă, abandonate. Ruptura produsă de revoluția simbolică desparte o ordine simbolică de alta (înțelegând prin ordine simbolică, împreună cu Bourdieu, un ansamblu de structuri mentale și de comportament care încorporează credințe, cutume, convingeri, obișnuințe și prejudecăți subîntinse de un sistem de valori [cf. Bourdieu 1999: 93–94]) printr-o prăpastie de pe ale cărei margini orice realitate, orice conduită și orice situație social-relațională sunt percepute și valorizate total diferit. De aceea, pentru a sesiza adevărata transformare adusă de o revoluție simbolică, trebuie renunțat la abordarea raționalist-intelectualistă și constatat – așa cum spune Bourdieu – că „structurile cognitive nu sunt forme ale conștiinței, ci dispoziții ale corpului” (Bourdieu 1999: 93). Astfel, explică sociologul,

lumea socială este presărată de chemări la ordine care nu funcționează ca atare decât pentru cei care sunt predispuși să le remarce și care trezesc dispoziții corporale

² Odată cu „primul cerc” – cel religios – al romanticului, spune Hegel în *Prelegerile de estetică*, spiritul se întoarce împotriva lumii exterioare și a naturii sale finite pentru a le depăși și a se cunoaște pe sine, „revărsând” în subiect substanța sa absolută. În frumusețea romantică a „intimității”, explică el, „orice conținut se formează și se dezvoltă în interiorul subiectului”, iar „interioritatea își sărbătorește triumful asupra exteriorului și face să apară această victorie în însăși sfera exteriorului” (cf. Hegel 1966: 540–541).

profund înrădăcinate, fără a trece prin căile conștiinței și ale calculului (Bourdieu 1999: 93).

Or, configurațiile denumite de Bourdieu „dispoziții corporale” – și definite drept „acordul [tacit] dintre structurile cognitive inconștiente pe care istoria colectivă (filogeneza) și individuală (ontogeneza) le-au înscris în corpuri”, pe de o parte, și „structurile obiective ale lumii la care sunt aplicate”, de cealaltă parte (cf. Bourdieu 1999: 93–94) – corespund, în gândirea romantică, formelor „intuiției productive”³ și tiparelor de manifestare ale sensibilității⁴. Căci, deși idealismul filosofic romantic și pragmatismul poststructuralist se situează pe poziții epistemice diametral opuse, rolul determinant atribuit inconștientului, ca și travaliului sensibilității, în procesul de integrare a omului în lume ca ființă plenară și nedivizată este, în cazul ambelor viziuni, riguros același. Mai mult decât atât, „ruptura cu intelectualismul” invocată de Bourdieu (cf. Bourdieu 1999: 93) este înfăptuită, cum bine se știe, cu asupra de măsură de poezii și filosofii romantici, care opun gândirii analitice și abstractizante a Luminilor cunoașterea sintetic-unificatoare, intuitivă și imaginativă. În fapt, dincolo de dificultățile conceptuale legate de supraîncălzirea subiectului și absolutizarea conștiinței de sine (cf. Habermas 2000: 79), filosofia romantică inaugurează întreg spectrul curentelor de gândire moderne și postmoderne prin actul de „deplasare a criteriului adevărului” – cu fericita formulare a lui Albert Béguin – „de la evidența intelectuală la certitudinea afectivă” (Béguin 1970: 200). Ceea ce aduce nou pragmatismul poststructuralist – și gândirea sociologică a lui Pierre Bourdieu în special – este introducerea în ecuație, în descendența lui Nietzsche, a laturii inconștient-mașinale a actelor cognitive; în același timp, urmând calea deschisă de antropologia modernă și de psihanaliză, studiile lui Bourdieu pun în lumină funcția componentei sociale, intersubiective, a inconștientului – „instanța psihică”, după cum scrie Loup Verlet, „aflată în priză directă cu ordinea simbolică” (Verlet 2007: 287).

Revoluțiile simbolice presupun așadar, înainte de toate, schimbarea radicală a structurilor apercceptive și de sensibilitate; ele țin nu atât de sfera construcțiilor intelectuale și a judecăților logice, cât mai cu seamă de domeniul antropologiei inconștiente⁵. În această perspectivă, (auto)definirea perioadei romantice drept epocă a „simțirii și sensibilității” are o bătaie mult mai lungă decât simpla întâietate acordată sentimentului în dauna alegerii raționale ori cultivarea visului și a elanului

³ Intuiția productivă, spune Schelling, este acțiunea eului pur care reunește, pe de o parte, subiectul și obiectul, și, pe de altă parte, conștientul și inconștientul – activitate concretizată într-o „cunoaștere spre care nu ne conduc argumentele, raționamentele și în genere medierea prin concepte” (cf. Schelling 1995: 22–42).

⁴ Teoria praxisului reia, după cum explică Jürgen Habermas, aceeași relație subiect-obiect din perspectiva acțiunii: „proces de formare a spiritului după modelul raportării la sine”, (în filosofia reflecției), „proces de formare a speciei după modelul alienării de sine”, în pragmatism (cf. Habermas 2000: 75).

⁵ „Funcțiile raționale – scrie C.G. Jung – sunt, potrivit naturii lor, incapabile să creeze simboluri, căci ele produc doar raționalitate, care este univoc determinată [...]. Simbolic poate fi doar ceea ce cuprinde în sine un anume lucru și contrariul său” (Jung 2004: 125–126). Sau, în termenii lui Deleuze și Guattari, „un simbol este o mașină socială care funcționează ca mașină dezirantă [...]. Nu este vorba de o chestiune de ideologie. Este vorba de o investire libidinală inconștientă a câmpului social [...]” (Deleuze, Guattari 2008: 143, 248).

imaginativ în defavoarea conștienței, lucidității și calculului. Căci, pentru a-i face dreptate lui Ernst Cassirer, de care Bourdieu se distanțează explicit (cf. Bourdieu 1999: 91), „formele simbolice” descrise de exegetul lui Kant nu sunt în niciun caz forme ale intelectului, ci „modalități de obiectivare” ale spiritului „creator de realitate” în integralitatea sa (cf. Cassirer 2008: 18–23). Teza centrală a lui Cassirer este că între lumea sensibilă și cea inteligibilă nu există opoziție ireconciliabilă, așa cum postulează filosofia idealistă tradițională – antinomie în cadrul căreia prima ar fi guvernată în exclusivitate de principiul receptivității (cf. Cassirer 2008: 30). „Există și o activitate a sensibilității înseși” – scrie Cassirer –, tot așa cum, pe de altă parte, „nu există activitate spirituală absolută, nemediată de diverse moduri ale activității sensibile” (Cassirer 2008: 32). Iar produsul fenomenologic al travaliului sensibilității este „lumea simbolurilor” – o lume care,

conform naturii sale, are în întregime culoarea sensibilului, dar care dezvăluie o sensibilitate deja formată, adică o sensibilitate dominată de spirit (Cassirer 2008: 30–31).

Mai mult decât atât – subliniază Cassirer –, însăși structura conceptuală a realității „este îmbibată [...] de distincții pur subiective”, care descind din „sentimentul nemijlocit”; de aceea, ea

nu este niciodată determinată prin simplele acte ale percepției sau raționării, ci întotdeauna, în același timp, prin acte emoționale și volitive, prin atitudini interioare (Cassirer 2008: 267).

Altfel spus, ordinea simbolică implică ființa umană în întregul ei – sau, în termenii gândirii romantice, în „unitatea sa originară”; aici, disocierile logice și diviziunile analitice tind să devină irelevante, dacă nu chiar generatoare de confuzii. Iar adevărul ordinii simbolice constă în faptul că paradigmele epistemologice și comprehensive se articulează și se manifestă ca atare numai în „câmpul gravitațional” generat de paradigmele sensibilității⁶.

*
* *

În viziunea lui Jean Baudrillard, revoluția simbolică este, în esență, schimbarea configurației valorilor care organizează și susțin societățile umane. Revoluțiile simbolice dislocă vechea ordine a lumii, inaugurând o altă etapă a modalităților de percepție, cunoaștere și valorizare:

⁶ Kant însuși și-a îndreptat eforturile, în cea de-a treia sa *Critică*, înspre teoretizarea unui „*temei al unității*” [s.a.] între facultatea intelectuală și facultatea rațională ale sufletului: facultatea de judecare [răspunzătoare de paradigmele sensibilității, n.n.] – scrie el – „va realiza trecerea de la facultățile de cunoaștere pure, adică de la domeniul conceptului naturii, la domeniul conceptului libertății, tot așa cum, în utilizare logică, ea face posibilă trecerea de la intelect la rațiune”. Căci, spre deosebire de intelect sau rațiune – care, „despărțite printr-o prăpastie”, spune Kant, implică ființa umană în mod unilateral –, principiul facultății de judecare este singurul care, „făcând posibilă trecerea de la rațiunea pură teoretică la rațiunea pură practică” asigură omului „o experiență pe deplin coerentă” (cf. Kant 1981: 70–92).

Fiecare configurație a valorilor – scrie Baudrillard – este reluată de cea care îi urmează într-o ordine superioară de simulare. [...] Ordinea precedentă este separată de cea următoare printr-o revoluție: acestea sunt singurele revoluții veritabile (Baudrillard 1976: 9)⁷.

Asemenea revoluțiilor științifice teoretizate de Thomas Kuhn – cărora le împrumută dinamica și mecanismul de operare –, revoluțiile simbolice sunt transformări ale paradigmatelor apercetive care determină, la rândul lor, răsturnări de paradigme conceptuale și explicative. Înlocuind o paradigmă cognitivă cu alta, incompatibilă cu ea, revoluțiile științifice – scrie Kuhn – nu sunt rezultatul unor procese de acumulare și dezvoltare, ci fenomene de disjunctie și ruptură; ele nu pot fi explicate prin evoluția științelor propriu-zise, ci prin transformări ale mediului în care este efectuată munca științifică (cf. Kuhn 2008: *passim*). În consecință, abordarea lor reclamă renunțarea la liniaritatea interpretării și a investigării cauzalităților în favoarea a ceea ce Foucault numește „analiza seriilor” și „delimitarea arheologică a nivelelor și straturilor” (cf. Foucault 1999: 15–16). Astfel, după cum observă Thomas Kuhn,

niciun sens obișnuit al termenului „interpretare” nu corespunde scrierilor de intuiție prin care se naște o nouă paradigmă. [...] Dimpotrivă, ele concentrează largi porțiuni ale experienței, pe care le transformă într-un flux experiențial diferit, corelat apoi fragmentar noii paradigme, dar nu și celei vechi (Kuhn 2008: 187–88).

Altfel spus, procesul de tranziție de la o paradigmă științifică la alta ține nu de schimbări ale tiparelor comprehensive, ci de mutații ale accentelor care ritmează fluxurile și fenomenele apercetiv-cognitive – de modificări survenite în paradigmele sensibilității. Faptul se reflectă în deplasarea interesului oamenilor de știință, în perioadele de criză, dinspre cercetarea științifică propriu-zisă înspre analiza filosofică a fundamentelor tradiției de cercetare din epocile respective (cf. Kuhn 2008: 153). Cât privește transformarea adusă de revoluțiile științifice – scrie Thomas Kuhn –, aceasta este cel mai bine sugerată de experimentele de modificare a

⁷ În termenii gândirii lui Nietzsche, revoluția simbolică ar fi, la prima vedere, actul de „răsturnare a tuturor valorilor”. Argumente în acest sens sunt ideea de ruptură și radicalitatea pe care revoluția simbolică le presupune, precum și, mai ales, efortul teoretic al lui Nietzsche din *Genealogia moralei* de a proba faptul că ceea ce dă valoare valorilor – și, implicit, ceea ce determină transformarea și schimbarea lor – ține de situații de ordin existențial, adică de sensibilitate în general. La o analiză mai atentă însă, echivalența dintre răsturnarea nietzscheană a valorilor și revoluția simbolică nu se susține. Așa cum explică Gilles Deleuze, pentru Nietzsche răsturnarea valorilor este o „transvaluație”, adică răsturnarea sensului a ceea ce dă valoare valorilor – anume, ideea de bine. Iar transvaluația nu implică doar o schimbare a configurației valorilor, ci, după cum scrie Deleuze, „devalorizarea valorilor reactive și instaurarea valorilor active”, situație care înseamnă, în principal, o „schimbare a calității în sânul voinței de putere [s.a.]”. Valorile, și valoarea lor, nu mai derivă din negativ, ci din afirmația ca atare. Se afirmă viața în loc să fie depreciată; și, încă, expresia «în loc» e greșită. Căci locul însuși se schimbă, nu mai există loc pentru altă lume” (Cf. Deleuze 2005: 203–204). Or, efectele revoluțiilor simbolice se opresc aici. Ordinele simbolice succesive sunt, ar spune Nietzsche, „măști” ale aceleiași structuri axiologice care se perpetuează încă de la începuturile civilizației și culturii umane. Sau, după cum se exprimă oarecum sibilinic Baudrillard, „ordini de simulare diferite ale aceleiași configurații a valorilor” (Baudrillard 1976: 9).

gestalt-ului vizual: la capătul ei, omul de știință ajunge „să poarte lentile inversante” (Kuhn 2008: 187), în care imaginea lumii este răsturnată:

Ceea ce erau rațe în lumea omului de știință dinaintea revoluției sunt iepuri după revoluție. Cel care mai întâi a văzut de sus exteriorul cutiei, mai târziu va vedea interiorul ei de jos (Kuhn 2008: 176).

După schimbarea de paradigmă înfăptuită de o revoluție științifică – notează Kuhn –, aceeași „constelație de obiecte” se prezintă „atât de modificată în detaliile sale”, încât concluzia fundamentală care se impune este că ea aparține unei lumi diferite (cf. Kuhn 2008: 176, 187).

Desfășurându-se conform aceluiași mecanism, mișcarea tectonică proprie revoluțiilor simbolice – a cărei magnitudine, net superioară, afectează existența umană în toate aspectele și manifestările sale – face ca lumea anterioară să alunece de „partea cealaltă”, în realitatea de „dincolo de oglindă”; pentru noua sensibilitate, stânga devine dreapta și invers, iar lucrurile, oamenii și practicile sociale trecute capătă coloratura stranie și neliniștitoare a alterității. Prăpastia deschisă astfel devine distanță incomensurabilă între târâmurii disimilare și definitiv separate – abis al percepției și valorizării din perspective opuse –, pe care nicio încercare de mediere și înțelegere nu o mai poate suprima ori anula cu adevărat.

*
* *

În noul orizont referențial, actul romantic de inversare a ierarhiei facultăților sufletului – intervertirea dintre ceea ce Platon numea „partea apentă”, respectiv „partea rațională” ale acestuia (cf. Platon 1986: 441e–442c) – se revelează în semnificațiile sale de profunzime. Răsturnând raportul dintre sensibil și inteligibil, dintre domeniul ființării concrete și sfera ideilor, romantismul se constituie în momentul unei schimbări radicale a modului în care lumea și existența sunt percepute, proiectate, construite și valorizate. De o parte, lumea adevărilor eterne și a edificiilor spirituale perene, avându-și temeiul și justificarea ultimă în rațiunea divină; de cealaltă parte, lumea realităților fluide, a impresiilor și a adevărilor launtrice, pulsând în ritmurile variabile ale afectelor și predispozițiilor individuale. Pe un versant al devenirii, cunoașterea ca observație, subsumare a particularului la general și nivelare a diferențelor prin reducere și abstractizare; pe celălalt, înțelegerea ca introspecție, gândire a singularului și proiecție a certitudinilor interioare asupra obiectului. Unitate transcendent-ideatică *versus* diversitate concretă. Autoritate a modelelor *versus* preeminență a noutății și originalității. E vorba, în esență, de o răsturnare a modalităților de poziționare, abordare și valorizare, corespunzând unei mutații a accentelor și ritmurilor care ordonează existența umană în toate manifestările sale. Simplu spus, deplasarea tectonică invocată de William Blake, Schelling, Novalis, Hölderlin sau Shelley – și imaginată, după model biblic, ca despărțire apocaliptică de trecut și intrarea în noua lume a adevărului și dreptății – este o revoluție simbolică. Transformare care, descrisă de M.H. Abrams ca fiind „o deplasare de la un cadru referențial supranatural la unul natural” (Abrams 1973: 13), se produce, intuiesc romanticii, numai în condițiile în care omul este implicat în totalitatea ființei sale. De unde insistența tuturor scriitorilor și filosofilor epocii

asupra ideii de unificare și integrare, constituită în centrul de greutate al gândirii romantice: transpusă în temele reunirii, regăsirii și „întoarcerii acasă”, redescoperirea „unității pierdute” a ființei vizează starea de grație în care omul – numele dat rațiunii, logicii argumentative, gândirii abstracte și conștiinței analitice – și natura – denumire care desemnează sensibilitatea, stările afective, existența concretă și inconștientul – își regăsesc originea comună și devin una. În termenii lui M.H. Abrams,

filosofia romantică este, în esența sa, o metafizică a integrării, al cărei principiu fundamental este cel al „reconcilierii”, al sintezei a tot ceea ce este divizat, opus și conflictual (Abrams 1973: 182).

Pe de altă parte, ceea ce Abrams numește „metafizica romantică a integrării” se situează pe chiar aliniamentul care desparte noua ordine simbolică de vechile paradigme de ordonare și ierarhizare ale lumii. Căci, în pofida tuturor similitudinilor de ordin formal, conceptual și terminologic, între filosofia idealistă tradițională și gândirea romantică există o fractură majoră, ale cărei mărci se reliefează cu precădere pe două planuri de referință. În plan temporal, ordinea stabilă și eternă a cosmosului clasic lasă locul realității dinamice a „universului infinit” (cf. Koyré 1997: 9), aflat în continuă expansiune și transformare; totodată, Principiul suprem, autosuficient și imuabil al metafizicii tradiționale dobândește, odată cu gândirea lui Schelling, profilul unui „Dumnezeu în devenire” (cf. Lovejoy 1997: 269).

Istoricii au observat prea puțin – scrie Arthur O. Lovejoy – că importanța istorică a lui Schelling constă tocmai în această introducere a unui evoluționism radical în metafizică și teologie și în încercarea de a revizui chiar și principiile logice pentru a le armoniza cu o concepție evoluționistă (Lovejoy 1997: 268).

Iar „metafizica evoluționistă” romantică, explică istoricul ideilor, marchează nu doar „discreditarea unei vechi și aproape universal acceptate axiome a teologiei raționale și a metafizicii” (Lovejoy 1997: 269), ci compromiterea temeiurilor metafizicii tradiționale înseși și, implicit, prăbușirea ierarhiei de valori care îi este asociată:

Astfel, în sfârșit, schema platonice a Universului este răsturnată. [...] Lumea Ideilor care definește întreaga diversitate a existenței posibile a fost clar transformată într-un tărâm al simplei posibilități care așteaptă realizarea, gol și lipsit de valoare până o obține; și nici măcar Ideea Ideilor nu mai este exceptată de la acest statut (Lovejoy 1997: 269).

Or, răsturnarea piramidei axiologice înfăptuită de romantism este consecința și, în același timp, semnul transformării ireversibile a paradigmelor sensibilității, adică ale schimbărilor radicale survenite în poziționarea și atitudinea interioară ale omului în relație cu universul și existența. Astfel, dacă în lumea tradițională procesele și mecanismele de valorizare – asociate invariabil cu adevărul – urmează, întotdeauna, un drum descendent (pornind de la Principiul absolut, trecând prin cerul ideilor și ajungând, în cele din urmă, la lucrurile cele mai mărunte), noua ordine, edificată în jurul subiectului, presupune o abordare evaluativ-cognitivă inversă: calea care coboară, constată Lovejoy, este abandonată în favoarea uneia care urcă (cf. Lovejoy 1997: 269).

Celălalt aspect al rupturii dintre metafizica tradițională și idealismul romantic ține de problematica raporturilor de putere: „momentul romantic” al istoriei gândirii europene este acela în care filosofia, prin vocea autorizată a aceluiași Schelling, renunță, pentru prima oară, la poziția sa spirituală dominantă în favoarea artei:

arta – decretează filosoful în capitolul final al *Sistemului idealismului transcendent* – este unicul organon autentic și veșnic al filosofiei și, totodată, unicul document care adevărește neîncetat ceea ce filosofia nu poate să exteriorizeze, anume inconștientul din cadrul acțiunii și al producerii, precum și identitatea lui originară cu conștientul. Pentru filosof arta este supremă (Schelling 1995: 307).

Afirmând, cât se poate de explicit, inversarea raportului dintre sensibil și inteligibil, dintre imanență și transcendență – dispozitiv de putere sub semnul căruia s-a construit întreaga istorie a culturii și civilizației europene clasice –, ideea artei ca esență a filosofiei este, în perspectiva viziunii tradiționale, „erezia” absolută, actul care, dislocând vechile ierarhii și forme de autoritate, se constituie în puntea de trecere dintre gândirea metafizică și cea postmetafizică. Politic vorbind, repunerea în drepturi a laturii sensibile a existenței reprezintă chiar pragul dintre vechea și noua ordine simbolică. Este justificată, astfel, observația lui Habermas conform căreia „problema unei întemeieri de sine a modernității se conștientizează mai întâi în domeniul criticii estetice” (Habermas 2000: 25). Trecerea de la o ordine simbolică la alta și răsturnările survenite în paradigmele sensibilității sunt cele două fețe ale aceleiași deveniri ontologice și gnoseologice.

Bibliografie

- Abrams 1973: M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, London, W.W. Norton & Company.
- Baudrillard 1976: Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- Béguin 1970: Albert Béguin, *Sufletul romantic și visul*, traducere de D. Țepeneag, București, Editura Univers.
- Bourdieu 1999: Pierre Bourdieu, *Rațiuni practice. O teorie a acțiunii*, traducere de Cristina și Costin Popescu, București, Editura Meridiane.
- Cassirer 2008: Ernst Cassirer, *Filosofia formelor simbolice*, vol. I, *Limbajul*, traducere de Adriana Cînța, Pitești, Editura Paralela 45.
- Deleuze 2005: Gilles Deleuze, *Nietzsche și filosofia*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Editura Fundației Culturale „Idea Europeană”.
- Deleuze, Guattari 2008: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalism și schizofrenie (I). Anti-Oedip*, traducere de Bogdan Ghiu, Pitești, Editura Paralela 45.
- Foucault 1999: Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Editura Univers.
- Habermas 2000: Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir și Marius Stan, București, Editura All Educational.
- Hegel 1966: G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei.
- Jung 2004: C.G. Jung, *Tipuri psihologice*, traducere de Viorica Nișcov, București, Editura Trei.
- Kant 1981: Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică.

- Koyré 1997: Alexandre Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas.
- Kuhn 2008: Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, București, Editura Humanitas.
- Lovejoy 1997: Arthur O. Lovejoy, *Marele lanț al ființei. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, București, Editura Humanitas.
- Platon 1986: Platon, *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică.
- Schelling 1995: F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendent*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, București, Editura Humanitas.
- Verlet 2007: Loup Verlet, *Cufărul lui Newton*, traducere de Ion Doru Brana, București, Editura Nemira.

Romanticism and Symbolic Revolution

The article aims at describing and defining the notion of ‘symbolic revolution’ proceeding from the fundamental change of vision and thinking represented by the European Romantic movement. Having as its theoretical background the ideas and remarks on symbolic revolutions of Pierre Bourdieu and Jean Baudrillard, together with the new theoretical perspective on the phenomena of historical mutation and transformation formulated by Michel Foucault, the study points out that Romanticism, far from being just a literary and cultural movement, represents a radical change of existential attitude, a decisive transformation of the ways the human experience is produced, lived and passed on – a fact that determines, in extremely rare historical moments, a mutation of symbolic reference systems. Like the scientific revolutions described by Thomas Kuhn, the symbolic revolutions are radical transformations of the perceptive and emotional patterns that determine, in their turn, reversals of conceptual, behavioral, and comprehension patterns. At the end of a symbolic revolution, the previous world, together with its values and social hierarchies, falls into ‘the other side’, into the reality from ‘behind the mirror’. From the new perspective, the right side becomes left side and vice versa; at the same time, the objects, people and past social practices acquire the strange and upsetting reflections of alterity. The passage from a symbolic order to another and the reversals of the perceptive and emotional patterns are the two sides of the same ontological and gnoseological transformation.