

Dialectică și romantizare (Romantism și revoluție simbolică, II)¹

Laurențiu HANGANU*

Keywords: *Romanticism; Novalis' romanticization; Hegel's dialectics; symbolic order; symbolic revolution*

Revoluția spirituală romantică marchează sfârșitul ordinii tradiționale, metafizice, a lumii și intrarea în lumea modernă a individualității și subiectivității, în care cerul transcendent al ideilor s-a preschimbat în adâncime interioară, actul cunoașterii și-a inversat direcția și reperatele, iar hărțile axiologice au polii răsturnați în oglindă. Noua ordine simbolică fixează transformările și mutațiile produse în cadrul paradigmatelor sensibilității – modificările de curs ale fluxurilor aperceptive și valorizante care curg pe dedesubtul tiparelor cognitive și care antrenează tăcut, asemenea curenților de mare adâncime, fenomenele particulare, fie ele mișcări sociale sau revoluții ale conștiinței. În termenii analizelor lui Gilles Deleuze și Félix Guattari, deplasările de ritmuri și accente proprii revoluțiilor simbolice țin nu de „domeniul molar” al evidențelor și reprezentărilor, ci de cel „molecular” al credințelor și dorințelor (cf. Deleuze, Guattari 2013: 287–288); rupturile istorico-sociale și spirituale majore sunt produse, în perspectivă micropolitică, de conectarea și însumarea a ceea ce Deleuze și Guattari numesc „fluxuri decodate” – torențele de credințe și dorințe „mutante” (cf. Deleuze, Guattari 2013: 288) care tind să se elibereze de sub dominația codurilor (ordinii) existente:

Mișcările de adâncime care frământă o societate tocmai sub această formă se prezintă, chiar dacă sunt inevitabil „reprezentate” ca o înfruntare între niște segmente molare. [...] Întotdeauna există ceva care curge sau care fuge, care scapă organizării binare, aparatului de rezonanță, mașinii de supracodare: lucruri puse de obicei pe seama unei „evoluții a moravurilor”, tinerii, femeile, nebunii etc. (Deleuze, Guattari 2013: 283).

Spre deosebire de marile organizări sociale „molare” – segmentate și dispuse binar, în acord cu tiparele gândirii logic-conceptuale –, fluxurile credințelor și dorințelor – approximate în devenirea lor meandrică de paradigmele sensibilității –

¹ Acest text continuă articolul publicat în „Philologica Jassyensia”, an XIV, nr. 2 (28), 2018, p. 47–55.

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

configurează o hartă, pe suprafața căreia evenimentele individuale se înscriu și se poziționează asemenea așezărilor care, oricât de diferite în sistematizările lor particulare, urmează cu necesitate cursurile apelor.

Semnele prevestitoare ale „noii vârste a lumii”, scrie Novalis, se dezvăluie „astronomului vieții spirituale” ca succesiune de evenimente apocaliptice desfășurate la nivel microcosmic – „inundații puternice, schimbări de climă, fluctuații ale centrului de gravitație, tendința generală spre topire, meteori ciudați” – expresii ale proceselor de deplasare și mutație ale accentelor și ritmurilor care orientează fluxurile sensibilității:

Vechea ipoteză după care cometele ar fi în sistemul universului facilele revoluției se confirmă fără îndoială pentru un alt tip de comete ce revoluționează și întineresc periodic sistemul spiritual al universului. Astronomul vieții spirituale observă de multă vreme înrâurirea unei astfel de comete asupra unei însemnate părți a planetei spirituale pe care o numim omenire. Inundații puternice, schimbări de climă, fluctuații ale centrului de gravitație, tendința generală spre topire, meteori ciudați sunt simptomele acestei violente incitații, a cărei urmare va fi conținutul unei noi vârste a lumii (Novalis 2008: 135).

Marile schimbări istorice și sociale, spune Novalis, își au originea în profunzimile „galaxiei” vieții interioare; „întinerirea periodică” a ordinii lumii nu (mai) poate fi descrisă de „vechea ipoteză” formulată filosofic de Platon – conform căreia schimbarea «firească» a orânduirilor politice s-ar desfășura, supraistoric, în acord cu dinamica imuabilă a corpurilor cerești (cf. Platon 1986: 546 a–c) –, ci de fenomenele de fluctuație, transformare și reasezare ale câmpului gravitațional aparținând „planetei” spiritului uman. În această perspectivă, reconfigurarea ordinii simbolice este întotdeauna o întoarcere la interioritate („căutăm *schîța* universului – această schiță suntem noi înșine” [Novalis 2008: 173]) – pliere autoreflexivă și regăsire de sine însoțite de sentimentul exuberant al redobândirii libertății:

Trebuie să căutăm a crea o lume interioară care să fie un pandant propriu-zis la lumea exterioară și care, fiindu-i acesteia în toate punctele opusă, să ne lărgească tot mai mult libertatea (Novalis 2008: 63).

Revoluția romantică încheie procesul general de subiectivare început odată cu filosofia lui Descartes (și continuat cu Reforma, Iluminismul și Revoluția franceză [cf. Habermas 2000: 34]) prin reconsiderarea, dislocarea și inversarea programatică a raportului dintre subiect și obiect, dintre interioritate și exterioritate – și, implicit, ale tiparelor care organizează, la nivel aperceptiv și cognitiv, dispozitivul tradițional al relațiilor de putere. Pentru noua ordine, subiectivul „constituie unicul temei al realității” – după cum scrie Schelling –, iar sarcina filosofiei devine aceea „de a pleca de la subiectiv ca factor prim și absolut și de a face să ia naștere din el obiectivul” (Schelling 1995: 14). În însemnările lui Novalis, răsturnarea de perspective proprie revoluțiilor simbolice se vedește în inversiunea accentelor axiologic-ordonatoare care subîntinde lectura romantică a mitului platonician al

peșterii – act la finele căruia adevărata „împărăție de lumină” se revelează a fi lumea interioară, subiectivă, în vreme ce vechiul reper gnoseologic al lumii transcendent-obiective este recodat în cheia negativă a „umbrei”:

Visăm la călătorii prin univers – Nu este oare universul *în noi*? Adâncurile spiritului nostru nu le cunoaștem – Spre înăuntru duce drumul tainic. În noi sau nicăieri este veșnicia cu lumile ei – trecutul și viitorul. Lumea din afară este lumea de umbre – Ea își aruncă umbrele în împărăția de lumină. Acum ni se pare, firește, atât de întunecat, de pustiu, de inform înăuntru – Dar cât de diferit ni se va părea atunci când această întunecime se va destrăma, iar corpul de umbre se va îndepărta – Ne vom desfăta mai mult ca oricând, căci spiritul nostru a fost lipsit (Novalis 2008: 80–81, s.a.).

Vreme a „incitațiilor violente”, a „schimbărilor de climă” spirituale și a răsturnărilor aperceptive, romantismul este, totodată, momentul „sintezei absolute” – notează Novalis (cf. Novalis 2008: 272) –, timpul armonizării și al unificării dintre gândirea discursivă, „atomizată”, și gândirea intuitivă (cf. Novalis 2008: 163). Împărtășită de poeți și filosofi deopotrivă, viziunea integratoare romantică vizează refacerea „unității pierdute” a existenței prin cuprinderea imaginativă a tuturor contradicțiilor, antinomiilor și divergențelor, într-un elan comprehensiv care, valorizând ceea ce gândirea rațională ignoră ori suprimă, redă existenței sensibile ponderea firească și drepturile politice pierdute. Idealistă în esență, filosofia romantică este, paradoxal, o metafizică a patosului și sensibilității, fără de care sunt dificil de conceput atât existențialismul lui Kierkegaard, cât și „voința de putere” a lui Nietzsche. Totodată, în răspăr cu filosofia tradițională, este o metafizică evolutivă (cf. Lovejoy 1997: 268), pentru care perfecțiunea lucrurilor nu se mai află la începuturi – *in illo tempore* –, ci la sfârșitul devenirii lor istorice. În planul creației estetice, sinteza evolutivă romantică este descrisă de Friedrich Schlegel drept reunirea, sub semnul „poeziei universal progresive”, a tuturor genurilor și speciilor literaturii:

Poezia romantică este o poezie universal progresivă. Menirea ei nu este numai de a reuni din nou toate genurile separate ale literaturii și de a pune în contact literatura cu filosofia și retorica; ea vrea și trebuie aci să amestece, aci să contopească poezia cu proza, genialitatea cu critica, poezia artistică cu poezia naturală (Schlegel 1983: 403).

Pentru Novalis, sintetismul literar romantic – anticipat, oniric, de „starea amestecată a corpului și sufletului” (cf. Novalis 2008: 265) – presupune, înainte de toate, „întrepătrunderea” poeziei și prozei – „proza cea mai înaltă” fiind, de fapt, poezia lirică:

O întrebare potrivită ar fi aceea dacă poezia lirică, de fapt poezia, este plus–poezie, iar proza este minus–poezie? După cum romanul a fost socotit proză, poezia lirică a fost socotită poezie – în ambele cazuri pe nedrept. Proza cea mai adevărată, cea mai înaltă este poezia lirică.

Așa-numita proză a luat naștere prin limitarea extremelor absolute – ea există doar *ad-interim* și joacă un rol temporar, subaltern. Va veni un timp în care nu va mai exista. Atunci limitarea va deveni întrepătrundere. Va lua naștere o viață adevărată, iar

poezia și proza vor fi astfel în chipul cel mai intim reunite și se vor alterna (Novalis 2008: 170).

Conform noii abordări axiologice, calitatea supremă a unui roman, de pildă, este aceea de a fi „cu totul și cu totul poetic” (cf. Novalis, 2008: 345). Cât privește poezia, ea se constituie în factorul unificator nu numai al genurilor și speciilor literare, ci și al epocilor istorice înseși:

După cum în istoria poeziei grecești se succede vârsta epică, lirică și dramatică, tot așa în istoria universală a poeziei se înlocuiesc una pe alta Antichitatea, modernitatea și perioada unificării lor (Novalis 2008: 171).

Ceea ce apare însă, în viziunea poezilor și filosofilor romantici, ca fiind „sinteza absolută” este, în aceeași măsură, o graniță și un prag: abandonând dihotomiile și imperativele normative ale gândirii estetice tradiționale, amestecul romantic al genurilor și speciilor este, în ordine ontologică, o ștergere a limitelor – o mișcare de relativizare și anulare ale tuturor granițelor. Trecerea de la ordinea clasică a lumii la ordinea modernă – sau, așa cum ar spune Deleuze și Guattari, procesul de deteritorializare–reteritorializare ale fluxurilor de credințe și dorințe care scaldă câmpul social (cf. Deleuze, Guattari 2013: 287–288) – își are punctul de inflexiune în starea de „întrepătrundere”, osmoză și contopire ale tuturor lucrurilor, timp în care vechile legi și reguli sunt suspendate, iar istoria stă în cumpănă. Din înaltul acestui platou – după cum observa încă August Wilhelm Schlegel – arta antică apare înțelegerii ca „un fel de nomos ritmic, o proclamare armonioasă a legislației definitiv statornicite în cadrul unei lumi frumos orânduite și reflectând în sine eternele imagini primare ale lucrurilor”, în vreme ce poezia și arta romantice se înfățișează ca sâmburele oricărei dezordini, „expresie a progresiunii tainice spre [...] haosul ascuns în mijlocul creației orânduite, ba chiar în sânul ei” (Schlegel, 1983: 203). Novalis este și mai categoric decât atât: epoca romantică, notează el, este o vreme de criză profundă, o „stare de febră” (Novalis 2008: 135) – răstimpul în care „totul [trebuie] să fie pus în mișcare spre a se da la iveală noi amestecuri necesare și a se prilejui o nouă cristalizare, mai pură” (Novalis 2008: 135). Spre deosebire de lumea ordonată și stabilă a clasicismului, romantismul – scrie poetul – este „timpul anarhiei generale”, momentul disoluției și al anulării oricăror reguli, legi și ierarhii:

ROMANTISM [...] Timpul anarhiei generale – lipsa legilor – libertate [...].
(Novalis 2008: 266)

Mutațiile și rupturile istorico-sociale și tendința de abolire a delimitărilor și granițelor impuse de ordinea simbolică anterioară sunt cele două fețe ale aceluiași proces. Este adevărată astfel observația lui René Girard conform căreia criza ordinii culturale este o „criză a diferențelor”, căci – explică antropologul francez – ordinea culturală „nu este nimic altceva decât un sistem organizat de diferențe”, a căror dinamică atribuie indivizilor identitatea lor (cf. Girard 1995: 57); în acest sens, modernitatea se naște la finele unei mișcări de „du-te vino antagonist” (cf. Girard 1995: 220) care relativizează și șterge diferențele – mecanism descris de Girard drept „jocul tot mai tragic și mai nul al unei diferențe bolnave, care pare mereu să crească, dar care dispare, dimpotrivă, în efortul fiecăruia de a și-o însuși” (Girard

1995: 220). Expresie a crizei generalizate a compartimentărilor, segmentărilor și diferențelor, „întrepătrunderea” („sinteza”) romantică a tuturor lucrurilor reprezintă, în orizontul devenirii istorice, momentul de joncțiune și suprapunere ale curenților subterane de dezordine și anarhie pe care le creează, inevitabil, orice organizare de suprafață.

Inaugurând o nouă vârstă a lumii – și, totodată, o ordine spirituală „absolut diferită” (cf. Novalis 2008: 276) –, fundamentarea romantică a universului (modern) regăsește nondiferențierea de dinaintea oricăror începuturi („timpul de dinaintea lumii”, spune Novalis), «recuperând» momentul anterior operației dialectice clasice² și impunând o nouă dialectică:

ROMANTISM. [...] *Starea naturală a naturii*, timpul de dinaintea lumii. [...] Acest timp de dinaintea lumii furnizează cumva trăsăturile risipite ale timpului *de după lume* – după cum starea naturii oferă o *icoană stranie* a împărăției veșnice. [...] Lumea *viitoare* este haosul *rațional*, haosul care s-a pătruns pe sine, care este în sine și în afară de sine. *Haos* la puterea a doua sau ∞ (Novalis 2008: 266–267, s.a.).

Spre deosebire de dialectica tradițională, în care contrariile sunt unite, după cum spune Hegel, în mod exterior, „ca untdelemnul și apa” (cf. Hegel 1993: 30), sinteza imaginar-romantică presupune fuziunea extremelor ca devenire continuă, în cadrul căreia elementele opozitive se constituie în temeiurile propriilor lor figuri și alcătuirii antitetice. În termenii gândirii poetice novalisiene, așa cum „starea naturii” conține, încifrată, perfecțiunea „împărăției veșnice”, tot astfel, haosul, întors asupra lui însuși, se vedește a fi figura tainică a „creației desăvârșite” (cf. Novalis 2008: 266) – definită, în noul orizont de înțelegere, drept „haos rațional”. Dialectica modernă (re)sintetizează contrariile într-un *continuum* de factură möbiusiană, în care pozitivul și negativul – binele și răul – nu mai sunt realități antinomice, radical contrastante și incompatibile în eternitate, ci reprezintă ipostazele dedublate ale aceleiași substanțe, dată sieși („înstrăinată” [cf. Hegel 1993: 29]) în forma propriei alterități. Aceasta pentru că spiritul – după cum scrie Hegel – nu este o „unitate *originară* ca atare”, imobilă și egală cu sine, ci „identitatea ce se *restabilește*” – dubla mișcare „de *a-și* deveni un *altul* [...] și de a suprima această alteritate” (cf. Hegel 1993: 18–28, s.a.). Altfel spus, spiritul este, în adevărul devenirii sale (cf. Hegel 1993: 18), atât el însuși, cât și opusul său: ilustrând o concepție metodologică profund diferită, înrădăcinată în principiile cartezianismului și ale exegezei biblice (cf. Gadamer 1976: 7), revoluționarismul viziunii dialectice moderne constă în regândirea și valorizarea contradicției prin scrutarea sa printr-o lentilă inversantă:

De vreme ce este în natura spiritului să susțină contradicția drept unitate speculativă a elementelor opuse și să se mențină în ea – punctează Hans-Georg Gadamer –, contradicția, care era pentru antici dovada supremă a falsității, se transformă în ceva pozitiv pentru filosofia modernă (Gadamer 1976: 16).

² Dialectician adevărat, scrie Platon, este „cel care percepe rațiunea esenței fiecărui lucru” (cf. Platon 1986: 534b).

Astfel, ceea ce deschide posibilitatea sesizării și a teoretizării „automișcării” hegeliene a conceptelor (cf. Hegel 1993: 27) nu este acumularea cognitivă ori progresia interpretativă, ci inversarea de perspective apercceptive. Răsturnare care, afirmând adevărul devenirii, depășește logica metafizicii tradiționale prin ceea ce Hegel numește „însuflețirea universalului” (Hegel 1993: 27) – acțiunea de flexibilizare a granițelor dintre concretul ființării și generalitatea ideii, dintre imanență și transcendență.

În ceea ce-l privește pe Novalis, denumirea pe care poetul o dă mecanismului de redistribuire a ponderilor apercceptiv-cognitive și axiologice din cadrul ecuației care opune imanența transcendenței, existența particulară universalului și finitudinea infinitului este aceea de „romantizare”:

Lumea trebuie romantizată (*Die Welt muß romantisiert werden*). Așa se va găsi înțelesul primordial. Romantizarea nu e altceva decât o potențare calitativă. În această operație sinele inferior este identificat cu un sine mai bun. Tot așa după cum și noi suntem un șir calitativ de potențe. Această operație e încă pe de-a-ntregul necunoscută. Atunci când dau lucrului comun un înțeles înalt, celui obișnuit o înfățișare tainică, celui cunoscut demnitatea necunoscutului, finitului aparența infinitului, atunci romantizez. Operația se răstoarnă pentru ceea ce e superior, necunoscut, mistic, infinit – care e logaritmat prin această înlănțuire, dobândind o expresie obișnuită. Filosofie romantică. *Lingua romana*. Alternanță de înălțare și coborâre (*Wechselerhöhung und Erniedrigung*) (Novalis 2008: 175).

Romantizarea este dubla mișcare de „înălțare” a sensurilor și semnificațiilor lucrurilor comune și de „coborâre” a accepțiilor celor înalte – actul, modern-inaugural, de valorizare și înnobilitare ale celor inferioare, desfășurat concomitent cu „logaritizarea” celor superioare. Este acțiunea de inversare a ierarhiei axiologice tradiționale care antrenează cu sine, într-o adevărată „apocalipsă apercceptivă” (cf. Abrams 1973: 536), dislocarea întregii serii dihotomice aparență/ esență, materie/ spirit, imanență/ transcendență, particular/ general, înalt/ adânc etc. În plan conceptual, romantizarea corespunde „fluidizării” patronate de spirit a poliilor subiectivului și obiectivului, sensibilului și inteligibilului – poli denumiți de Novalis „bunul plac al naturii”, respectiv „constrângerea artei”:

Bunul plac al naturii și constrângerea artei se întrepătrund atunci când sunt contopite în spirit. Spiritul le fluidizează. Spiritul e întotdeauna poetic (Novalis 2008: 114).

La capătul procesului de romantizare, celestul și mundanul își inversează locurile, iar trupul omenesc, disprețuit și condamnat de orice metafizică, dobândește demnitatea (modernă a) templului:

Există un singur templu în lume și acesta este trupul omenesc. Nimic mai sfânt decât această nobilă formă. Înclinarea în fața oamenilor este un omagiu adus acestei revelații în carne. [...] Atingi cerul atunci când pipăi un trup omenesc (Novalis 2008: 352–353).

„Nimic mai sfânt”, subliniază Novalis, decât forma corpului omenesc. Nimic mai modern, de fapt, decât definiția trupului ca „templu” și „revelație în carne”:

„fluidizarea” categoriilor metafizicii clasice³ împlinită de romantism este tocmai esența procesului de răsturnare a paradigmelor și sistemelor axiologic-referențiale care structurează ordinea simbolică tradițională. Sau, așa cum scrie Hans-Georg Gadamer, recunoașterea hegeliană „a conștiinței de sine cufundată în materie”, pe de o parte, și a „purei conștiințe de sine”, de cealaltă, ca nefiind decât „cele două forme ale aceleiași mișcări a spiritului” se constituie în însuși miezul opoziției dintre gândirea antică și cea modernă (cf. Gadamer 1976: 15–16). Metodologic vorbind, abordarea fenomenologică – utilizarea categoriilor înțelegerii nu „pentru a cuprinde realitatea în opoziție cu conștiința de sine, ci pentru a cuprinde spiritul ca adevăr” (cf. Gadamer 1976: 16) – este marca inconfundabilă a spiritualității moderne.

Examinarea și, mai cu seamă, interacțiunea cu obiectul ca fenomen reprezintă, și pentru Novalis, singura cale autentică de înțelegere și cunoaștere:

Pentru a cunoaște un lucru trebuie să-l observ în calitatea sa de *fenomen*. Aici este el în câmpul comun, aici îmi aparține. Aici pot acționa asupra lui. Este obiect. Aici îi pot determina *starea*, raporturile sale cu mine, cu sine, cu senzorul, cu ceilalți (Novalis 2008: 61–62, s.a.).

Intrarea în modernitate, intuiește poetul (confirmat de Deleuze și Guattari [cf. Deleuze, Guattari 2008: 362]), constă, în expresia sa cea mai condensată, în abstractizarea concretului și concretizarea abstractului: „*Abstractul trebuie să devină sensibil*, iar ceea ce e *sensibil să se abstractizeze*” (Novalis 2008: 273, s.a.). Iar romantizarea – esență a „idealismului magic” novalisian – este însuși mecanismul inversiunii:

...dacă nu puteți transforma ideile în lucruri exterioare, transformați lucrurile exterioare în idei. Dacă nu puteți face ca o idee să devină un suflet autonom, detașat de voi – și apărând ca străin, adică exterior vouă, atunci procedați invers cu lucrurile exterioare – și transformați-le în idei.

Ambele operații sunt idealiste. Cel care le stăpânește perfect pe amândouă este idealistul magic (Novalis 2008: 273).

Proces de dislocare, transmutare și, finalmente, de schimbare a ordinii lumii, romantizarea este o răsturnare axiologic-aperceptivă manifestată printr-o inversiune simbolică. De aceea, în ciuda evidentei sale filiații ideatice și a similitudinilor cu dialectica hegeliană, romantizarea nu este o sinteză propriu-zisă. În sinteza hegeliană, ceea ce este negat este abolit și păstrat în același timp (*aufgehoben*) într-o unitate superioară. Romantizarea, de cealaltă parte, presupune, mai simplu – însă cu atât mai necesar –, o „alternanță de înălțare și coborâre” – o inversare și un transfer de polarități și semnificații axiologice care nu mai au drept finalitate o lume născută *logic* din cea anterioară. Altfel spus, mișcările de relativizare și „fluidizare” ale categoriilor ontologice provocate de procesul de romantizare nu se înscriu obligatoriu pe o curbă vectorială teleologică. Înțeleasă astfel, ideea de romantizare anticipează viziunea poststructuraliștilor Gilles Deleuze, Jacques Derrida sau Maurice Merleau-Ponty privitoare la relația complexă dintre negație și alteritate⁴.

³ Procesul de „fluidizare” a categoriilor metafizicii tradiționale este analizat, cu aplicație la filosofia lui Hegel, de Hans-Georg Gadamer (v. Gadamer 1976: 5–34).

⁴ Pentru o sinteză a problemei, v. Diana Coole 2000: *passim*.

Totodată, romantizarea nu este nici mecanismul spiritual care conduce la „lumea inversată” a lui Hegel – acea lume care, fiind „inversa ei înseși” (după cum scrie filosoful), depășește „cealaltă lume”, însă o „păstrează în ea însăși” ca „diferență interioară” (cf. Hegel 1993: 98–100)⁵. Inversiunea produsă de romantizare – asemenea „însuflețirii” hegeliene a universalului – are loc înaintea momentului „negării negației”, adică înaintea actului de închidere asupra ei înseși a sintezei dialectice. Parafrazând formularea lui Hegel, romantizarea este dubla mișcare a spiritului „de *a-și* deveni un *altul*” (Hegel 1993: 18, s.a.) și de a lăsa alteritatea să existe. În acest sens, romantizarea novalisiană – răsturnarea prin care abstractul devine concret, inferiorul, superior, iar familiarul este făcut să apară ca „străin” – trimite la „dialectica negativă” a lui Theodor Adorno: finalitatea sa nu mai este pozitivitatea, ci pura negativitate (cf. Adorno 1970: 61–66).

Inspirată din ideea de devenire hegeliană și potențial echivalentă cu „fluidizarea” categoriilor metafizicii tradiționale, romantizarea explicitează, în perspectiva diacronică a schimbării ierarhiilor culturale și sociale, ceea ce René Girard numește „mișcarea de du-te vino antagonist” de ștergere a diferențelor care susțin ordinele simbolice succesive (cf. Girard 1995: 57). În același timp, după cum ar spune Thomas Khun, romantizarea este procesul de reconfigurare și regrupare ale „fluxurilor experiențiale” care deschide calea apariției unei noi paradigme cognitive și comprehensive (cf. Kuhn 2008: 187–188) – *i.e.*, nașterea dialecticii moderne înseși (împlinită propriu-zis de filosofia lui Hegel). Simplu spus, romantizarea este puntea care face trecerea dintre lumi. Iar lecția romantizării novalisiene este aceea că, odată trecerea efectuată, întoarcerea nu mai este posibilă: la capătul unei revoluții simbolice, între lumea anterioară și cea care îi urmează nu există nici conexiuni de ordin filiativ, nici comunicare directă și nici „încapsulare” dialectic-hegeliană. Căci, așa cum scrie Novalis,

În lumea *viitoare* totul este precum în lumea *de odinioară*, și totuși *absolut diferit* (Novalis 2008: 267, s.a.).

Schimbarea ordinii simbolice nu este o trecere de la o ordine simbolică la alta, ci *dintr-o* ordine *în* alta sau, mai bine zis, a uneia *prin* alta. Nu evoluție sau dezvoltare (dialectică), ci basculare și răsturnare: transmutația unui „în sine” „în afară de sine” și invers – trecerea lui Alice prin oglindă.

⁵ „Lumea inversată” hegeliană este rezultatul convertirii lumii suprasensibile a „universalului-neconștient” (rezultată din „ridicarea nemijlocită a lumii percepute în elementul universal”) într-o lume care „obține [...] pentru sine principiul schimbului și al transformării” – principiu ce aparține, în metafizica tradițională, numai lumii materiale, concrete. Pe de altă parte, trecerea de la lumea imuabilă a ideilor la noua lume, modernă, a suveranității spiritului se face în conformitate cu principiul inversiunii simbolice, punând în lumină similitudinea dintre „însuflețirea” hegeliană a universalului și romantizarea novalisiană: „Ceea ce în legea primei lumi – scrie Hegel – este la magnet polul nord este în celălalt însine suprasensibil (anume în pământ) polul său sud; ceea ce însă acolo este polul sud este aici polul nord” (Cf. Hegel 1993: 98).

Politic vorbind, romantizarea este balansul prin care pozitivul trece în negativ și negativul în pozitiv în cadrul discursului antropocentric modern, care, valorizând inferiorul („votul universal”) și devalorizând superiorul („ascendența aristocratică”), permeabilizează bariera dintre esență și aparență – dintre ceea ce este sus și ceea ce este jos – și deschide posibilitatea trecerii dintr-o condiție în alta și a răsturnării revoluționare. În termeni socio-culturali, modelul biologic al ordinii imuabile a sângelui lasă locul modelului economic, liberal și flexibil, al permutabilității democratice a valorilor:

Înălțarea este mijlocul cel mai bun pe care îl știu pentru a ieși deodată din conflicte fatale. Așa, de pildă, înălțarea generală la rangul nobilimii – înălțarea tuturor oamenilor la rang de *geniu*, înălțarea tuturor fenomenelor la rang de *miracol* – a materiei la rang de spirit, a omului la rangul lui Dumnezeu, a oricărui timp la rangul vârstei de aur (Novalis 2008: 299, s.a.).

Operatorul acestui proces este „idealismul magic” – geniul romantic – cel care are capacitatea de „a transforma lucrurile exterioare în idei” (cf. Novalis 2008: 273) și, invers, poate „vorbi despre obiecte imaginare ca despre cele reale” (cf. Novalis 2008: 82), pendulând între realități polare și echivalând categorii de gândire (axio)logic incompatibile. În contrast cu simplul talent, în cazul căruia primează facultatea „de a observa, de a reprezenta întocmai”, semnul geniului – notează Novalis – este puterea imaginativă, constituită în temeiul individualității creatoare (cf. Novalis 2008: 82). De aceea, numai geniul poate „romantiza”, căci „elementul care romantizează universalul este tocmai coloritul său individual” (cf. Novalis 2008: 206). Personalitate plenară și, în același timp, judecător suprem – înzestrat cu abilitatea de a administra jocul politic al extremelor –, geniul romantic este cel căruia îi este dat, pentru întâia oară în evoluția culturilor și civilizațiilor, să schimbe cursul predeterminat (metafizic) al istoriei:

Aproape toate geniile au fost până acum unilaterale [...]. Unii au avut prea mult simț pentru lumea din afară, alții prea mult pentru lumea lăuntrică. [...] Primul geniu care *s-a pătruns pe sine* a aflat aici mugurele caracteristic al unei lumi nemărginite – El a făcut o descoperire care trebuia să fie cea mai memorabilă din întreaga istorie universală – căci odată cu ea omenirea a intrat într-o nouă epocă – și abia de-acum încolo va fi cu puțință orice fel de istorie adevărată – fiindcă drumul parcurs până acum formează un întreg *propriu*, absolut explicabil. Acel loc din afara lumii este dat, și Arhimede își poate ține acum fâgăduiala (Novalis 2008: 105, s.a.).

Închipuind ceea ce nu poate fi cuprins prin mijloacele gândirii conceptuale – punctul de sprijin arhimedic „din afara lumii” –, geniul romantic deține puterea de a disloca și răsturna toate regulile, legile, paradigmele și canoanele – de a schimba, adică, înseși tiparele simbolice ale lumii⁶. „Apocalipsa apercceptivă” efectuată de geniu încheie era metafizică a istoriei „înstrăinate”, în cadrul căreia omul suportă evenimentul ca parte inevitabilă și necesară a unui plan providențial, și deschide

⁶ Aceasta este, de altfel, deosebirea esențială dintre noțiunea romantică de geniu și toate celelalte accepții ale sale. În termenii lui Kant, „geniul este *talentul de a produce* fără o regulă determinată”, iar operele sale „trebuie [...] să servească altora [...] drept etalon și regulă de apreciere” (Cf. Kant 1981: 202–203).

calea „istoriei adevărate” („autentice” în sens heideggerian) – perspectiva modernă a devenirii, în care spiritul uman, ieșit din minorat⁷ și conștient de sine, își proiectează devenirea ca alegere, autoreflexivitate și progres. Cele două tipuri antinomice de înțelegere a lumii, reprezentate de filosof și poet, sunt corelate de Novalis cu ideile închiderii, respectiv deschiderii: în vreme ce „filosoful așează și pune totul în rânduială” – scrie Novalis –, închizând astfel lumea în structurile (ideo)logice ale ierarhiilor rațiunii, „poetul desface toate legăturile” (cf. Novalis 2008: 165), descătușând energiile creatoare și inversând raporturile de putere dintre general și particular, dintre idee și existența concretă:

Forța de a gândi *generalul* este forța filosofică. Forța de a gândi particularul este cea poetică. Generalul este ceea ce este deja pus în chip absolut – particularul, ceea ce este deja pus în chip relativ – sau generalul e sfera în care e pus ceva, particularul e sfera care e pusă în general. Cel dintâi este un a-fi-pus, cel din urmă o punere (Novalis 2008: 48, s.a.).

Gândirea filosofică, punctează Novalis, este o cartografiere a „ceea ce este pus în chip absolut” – o descriere exactă și o consacrare a datului; arta, dimpotrivă, este o „punere” – o complinire și o producere. Altfel spus, arta este, în esența ei, ceea ce filosofia a năzuit dintotdeauna să devină: o practică. Iar practica artei – explică poetul – înseamnă, înainte de toate, „desfacerea tuturor legăturilor” – slăbirea „nodurilor” ordinii existente în vederea formării de „noi amestecuri” și a apariției de „noi cristalizări, mai pure” (cf. Novalis 2008: 135). Nașterea esteticii ca disciplină de sine stătătoare și de structurarea ordinii metafizice clasice sunt cele două fețe ale aceluiași proces (lucru pe care Platon l-a intuit de la bun început).

Mecanism al inversărilor apercceptive și al răsturnărilor simbolic-axiologice, romantizarea se constituie, în replică la viziunea metafizică platoniciană, în noul tipar comprehensiv al transformărilor istorice, politice și sociale. Ordinea simbolică modernă nu poate fi despărțită de ideea de alternanță (democratică); conform acesteia, așa cum scrie Novalis,

Toți oamenii trebuie să devină în stare de a se urca pe tron. Mijlocul de educare pentru atingerea acestui țel este un rege. El se asimilează treptat cu masa supușilor săi. Ne tragem fiecare, dintr-un străvechi neam de regi (Novalis 2008: 134).

Democratic flexibilizantă și social dinamizatoare, romantizarea dizolvă ideea imuabilității structurilor (tradiționale) de putere și dezvăluie, în orizont fenomenologic, mișcările de dislocare, transformare și substituție ale edificiilor politice și sociale succesive drept mutații ale istoriei umane concrete. În același timp, mișcările pendulatorii ale planurilor metafizice opozitive și inversiunea lor simbolică pun în lumină procesul de restructurare și reșezare modernă ale valorilor – travaliu rezumat de fenomenul de deplasare a frumosului către o poziție autonomă pe o scară ierarhică subminată în înseși temeiurile sale obiective („metafizic-autoritariste”). Înainte de a fi etică, orice revoluție este estetică.

⁷ Formula este, cum se știe, a lui Kant. Filosoful răspundea astfel, în 1784, la întrebarea „Ce este iluminismul?” (v. Flonta, Keul 2000: 118).

Bibliografie

- Abrams 1973: M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, London, W.W. Norton & Company.
- Adorno 1970: Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, translation by Dennis Redmond, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Coole 2000: Diana Coole, *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*, Abingdon–New York, Routledge.
- Deleuze, Guattari 2008: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalism și schizofrenie (I). Anti-Oedip*, traducere de Bogdan Ghiu, Pitești, Editura Paralela 45.
- Deleuze, Guattari 2013: Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalism și schizofrenie 2. Mii de platouri*, traducere de Bogdan Ghiu, Pitești, Editura Paralela 45.
- Flonta, Keul 2000: Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul (coord.), *Filosofia practică a lui Kant*, Iași, Editura Polirom.
- Gadamer 1976: Hans-Georg Gadamer, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, translated by P. Christopher Smith, New Haven and London, Yale University Press.
- Girard 1995: René Girard, *Violența și sacrul*, traducere de Mona Antohi, București, Editura Nemira.
- Habermas 2000: Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir și Marius Stan, București, Editura All Educational.
- Hanganu 2018: Laurențiu Hanganu, *Romantism și revoluție simbolică*, „Philologica Jassyensia”, 2 (28).
- Hegel 1993: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, București, Editura IRI.
- Kant 1981: Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, București, Editura științifică și enciclopedică.
- Kuhn 2008: Thomas S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, București, Editura Humanitas.
- Lovejoy 1997: Arthur O. Lovejoy, *Marele lanț al fînței. Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, traducere de Diana Dicu, București, Editura Humanitas.
- Novalis 2008: Novalis, *Între veghe și vis. Fragmente romantice*, traducere de Viorica Nișcov, 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 transcendențial*, traducere de Radu Gabriel Pârvu, București, Editura Humanitas.
- Schlegel 1983: August Wilhelm și Friedrich Schlegel, *Despre literatură*, traducere de Mihai Isbășescu, București, Editura Univers.

Dialectics and Romanticization (Romanticism and Symbolic Revolution II)

This article examines the relationship between Novalis' 'romanticization' and the conceptual mechanisms of Hegel's dialectics proceeding from the fundamental change of vision and thinking represented by the European Romantic movement. Having as its theoretical horizon the idea of symbolic revolution, described and defined in the first part of this study (see Hanganu 2018: 47–55), together with the new perspective on the phenomena of historical mutation and transformation formulated by Gilles Deleuze and Félix Guattari,

the article points out that, despite the essentially different perspectives of poetry and philosophy, both Novalis' romanticization – the core idea of the poet's 'magical idealism' – and Hegel's dialectics reflect the same process of reversal of perceptive and axiological patterns that characterize a symbolic revolution. In contrast with Hegel's dialectics though, where what is negated is canceled and preserved at the same time (*aufgehoben*) in a superior unity, the romanticization implies a simpler (but all the more necessary) process of 'alternation of mounting and descending' (*Wechselerhöhung und Erniedrigung*) – a transfer of significances and a reversal of axiological polarities that do not have as a result a world born *logically* from the previous one. Considered this way, the idea of romanticization anticipates the considerations of the poststructuralists Gilles Deleuze, Jacques Derrida or Maurice Merleau-Ponty on the complex relationship between negation and alterity. At the same time, Novalis' romanticization grasps better than Hegel's dialectics the essence of a symbolic revolution: according to the poet, the change of symbolic order is not a transition from one symbolic order *to* another, but from one order *into* another, or, better said, of one order *through* another. That is, not evolution or (dialectical) development, but reversal and swapping: the transformation of 'in-itself' into 'out-of-self' and vice versa – Alice's passing through the looking-glass.