



ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca Series *Humanistica*



humanistica.ro

Experiența colectivă a sublimului și fenomenul sărbătorii

David-Augustin Mândruț

How to cite this article:

Mândruț, David-Augustin (2024) *Experiența colectivă a sublimului și fenomenul sărbătorii*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 22, pp. 171–181. DOI: 10.5281/zenodo.14866035



© 2024: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

EXPERIENȚA COLECTIVĂ A SUBLIMULUI ȘI FENOMENUL SĂRBĂTORII

David-Augustin Mândruț

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Abstract. *THE COLLECTIVE EXPERIENCE OF THE SUBLIME AND THE PHENOMENON OF CELEBRATION.* This paper investigates the relationship between the collective experience of the sublime and the phenomenon of celebration. To accomplish my task, I will first need to explain the connection between the Kantian sublime and the interhuman field, as it was described in the works of Martin Buber. Secondly, Daniel Stern's moments of meeting will be analyzed in conjunction with Martin Buber's I-Thou relationship, in order to prove that this human experience of encountering the other necessarily involves the critical instant of decision and engagement. Nevertheless, the accounts of Marc Richir and Hans-Georg Gadamer concerning the phenomenon of celebration will be interrogated together, so that I can show how the "transitional area of the sublime" functions in the case of the authentic community between persons. The "transitional area of the sublime" involves the fusion between imagination and reality (Winnicott), but also the surprise and awe, which awaken (phenomenologically) the person towards the other, unveiling the ethical element of our lives, such as respect, empathy etc. The main purpose of this paper is to show the relationship between ethics and aesthetics from a phenomenological standpoint. This paper also attempts to bridge the gap between psychoanalysis and phenomenology by virtue of the connection which can be established between the works of Daniel Stern on the one hand and the phenomenological authors (such as Marc Richir), on the other hand.

Keywords: *Sublime, Interhuman, Instant, Celebration, Meeting.*

INTRODUCERE

Scopul nostru este de a demonstra relația dintre experiența colectivă a sublimului și fenomenul sărbătorii. În consecință, dorim să ne construim argumentația pornind de la exemplele oferite de către Marc Richir privitoare la ceea ce ar putea desemna o experiență împărtășită a sublimului. Același Marc Richir își începe teoria din *Despre sublim în politică* invocând modelul sărbătorii drept prototip al acestei experiențe profund umane. Studiul nostru ar putea fi și o încercare de a circumscrie relația dintre etică și estetică, fiindcă știm deja de la Immanuel Kant

faptul că experiența sublimului trezește dimensiunea respectului, anume un sentiment moral. Așadar, ne propunem o scurtă interogare a sublimului kantian, văzut și de către Marc Richir, pentru a trece mai apoi la teoria fenomenologică a filosofului franco-belgian despre sărbătoare, care va fi tratată în conjuncție cu observațiile lui Hans-Georg Gadamer despre același fenomen. Mai mult, va fi amintit pe scurt și Donald Winnicott cu teoria sa despre aria tranzițională.

O primă teză pe care dorim să o susținem se referă la faptul că experiența colectivă a sublimului, și dimensiunea etică pe care aceasta o prezintă este atomul a ceea ce același Kant a numit *împărăția scopurilor*. Pe scurt, urmărind exemplul sublimului colectiv, și modul în care acesta este dat în cadrul sărbătorii vom observa cum sentimentele etice sunt trezite față de ceilalți oameni. Anticipând descrierea sărbătorii, vom încerca să analizăm modul în care toți oamenii interacționează între ei, manifestind o veritabilă prietenie și solidaritate. Hans-Georg Gadamer va fi invocat și el după cum am precizat deja, deoarece în cadrul demersului nostru descriptiv și argumentativ, hermeneutul tratează despre problema sărbătorii în mai multe rânduri, evidențiindu-i și el dimensiunea profund umană și etică. Alți autori a căror mențiune este necesară sunt psihanalistul Daniel Stern, cu ale sale *momente ale înțeluirii*, dar și Martin Buber cu a sa relație Eu-Tu, dar și cu teoria sa despre acel *Noi esențial* (comunitatea autentică). Textul nostru dorește înainte de toate să demonstreze cum funcționează experiența colectivă a sublimului într-un context interuman, anume un context care vizează interacțiunile față-în-față dintre persoane. Distincția buberiană dintre interuman și social se cere și ea reluată, pentru a demonstra modul în care cele două dimensiuni diferă una față de cealaltă. Foarte pe scurt, interumanul se referă la interacțiunile dintre persoane față-în-față, în sensul relațiilor Eu-Tu, care într-un context mai larg se pot transforma în acel *Noi esențial* (comunitatea autentică), cu condiția ca mai mulți indivizi să participe la acest eveniment relațional, care este sărbătoarea încărcată de sublim. Pe de altă parte, când vorbim despre domeniul social ne putem gândi la formațiuni mai complexe cum sunt statul, societatea etc., ori noi dorim să vizăm experiența trăită a persoanelor care se găsesc în cadrul relației față-în-față de tipul Eu-Tu, sau a relației de tipul *Noi*. Astfel, noi nu vom invoca ierarhizări sociale între clase de indivizi, ci mai degrabă vom vedea modul în care persoanele simt un profund sentiment de egalitate care este prilejuit de către sublimul împărtășit al sărbătorii. Nu în ultimul rând, anticipând concluziile noastre, dorim să menționăm o posibilă analogie între ceea ce s-ar putea numi aria tranzițională a sublimului, dar și *împărăția scopurilor* la Kant.

SUBLIMUL KANTIAN ȘI CÂMPUL INTERUMAN

Vom începe așadar cu cele două elemente care urmează să ne călăuzească întreaga interogație, și anume sublimul și registrul interuman. Din capul locului Kant precizează faptul că sublimul este un obiect lipsit de formă, mai mult, acesta prezintă atributul nelimitatului. Imaginația este și ea implicată în acest proces de

aprehendere a sublimului, și anume prin faptul că aceasta mijlocește calitatea afectivă produsă de sublim în noi. Așadar, Kant sugerează că experiența sublimului produce o oprire momentană a forțelor vitale, urmat de o izbucnire mult mai puternică a lor. În limbajul lui Marc Richir, putem compara cele două momente vitale implicate de sublim prin ceea ce fenomenologul franco-belgian a numit hiper-condensarea afectivității, urmată de excesul de afectivitate. Deja Kant relevă faptul că această mișcare în doi timpi a afectivității are rolul de a trezi dimensiunea respectului, pe scurt, este implicată din start și componenta etică. (Kant, 1790/1995, p. 84)

Sublimul se dovedește a fi astfel lipsit de finalitate pentru facultatea noastră de judecare, neadecvat pentru facultatea noastră de înfrumusețare și de-a dreptul brutal pentru imaginație. Natura trezește ideile sublimului mai ales prin haosul, pustiirea, dezordinea și sălbăticia lipsei de regulă. Desigur, această experiență este condiționată de faptul că natura trebuie să prezinte măreție și forță, prin această lipsă de reguli. (Kant, 1790/1995, pp. 85–86)

Kant realizează apoi și o distincție între sublimul matematic și cel dinamic, primul bazat pe facultatea estetică care este legată de cantitate, a doua pe facultatea estetică legată de calitate. (Kant, 1790/1995, pp. 86–87) În continuare sublimul este definit drept ceea ce este mare în mod absolut.

Referitor la sublimul matematic, părintele filosofiei criticiste afirmă că deși nu avem un interes pentru obiect (existența lui fiindu-ne indiferentă), simpla lui mărime poartă să producă o satisfacție universal comunicabilă, care conține conștiința unei finalități subiective în întrebuițarea facultăților noastre de cunoaștere. Această satisfacție produsă de obiectul lipsit de formă reprezintă extinderea imaginației în sine însăși. (Kant, 1790/1995, pp. 88–89)

Dacă numim un obiect sublim, aceasta înseamnă că pentru acesta nu avem nicio altă unitate de măsură, în afara obiectului însuși. Așadar, unitatea de măsură pentru obiectul sublim trebuie căutată în el însuși. Sublimul trebuie prin urmare căutat în ideile noastre, concluzionează Kant. (Kant, 1790/1995, p. 89)

Definiția sublimului mai poate fi redată încă într-un mod, astfel acesta este ceva în comparație cu care orice altceva ne apare drept mic. Kant susține în continuare că nu poate exista nici un obiect în natură care oricât de mare ar fi, să nu poate fi imaginat drept mic, inversul fiind și el valabil, anume nu poate exista nimic în natură, un obiect mic de exemplu, care să nu poată fi extins grație imaginației până la mărimea unei lumi. (Kant, 1790/1995, p. 89)

Kant ne oferă în continuare și o a treia definiție a sublimului, astfel aflăm că acesta este ceea ce prin simplul fapt că îl putem gândi, dovedește existența unei facultăți a sufletului care depășește orice unitate de măsură a simțurilor. (Kant, 1790/1995, p. 90)

Pentru ca imaginația să poată sesiza mărimea este nevoie de două operații ale acestei facultăți, anume de percepere și de sintetizare. În ceea ce privește percepția, imaginația nu întâmpină dificultăți, deoarece aceasta din urmă poate înainta la

infinat. De cealaltă parte, sintetizarea devine tot mai dificilă pe măsură ce percepția înaintea în progresie. Așadar, când perceperea a ajuns atât de departe încât primele reprezentări parțiale ale intuiției simțurilor încep să se piardă din imaginație, pregătind perceperea altora, ea pierde de o parte tot atât cât câștigă de cealaltă parte. Sintetizarea ajunge astfel la un maximum, dincolo de care nu se mai poate trece. (Kant, 1790/1995, p. 91)

În compunerea necesară pentru reprezentarea mărimii, imaginația înaintea spontan la infinit, însă intelectul o conduce înspre concepte numerice pentru care aceasta trebuie să ofere schema. (Kant, 1790/1995, p. 93) În acest sens, Kant are desigur în vedere capitolul dedicat schematismului din prima critică.

Natura este așadar sublimă, în măsura în care acele fenomene ale ei conduc la ideea de infinitate. Efortul de sintetizare depășește deci puterile imaginației. În cadrul imaginației se face simțită o tendință de a cuprinde perceperea progresivă într-un tot al intuiției, însă ea este în același timp neputincioasă în a suprinde o măsură adecvată. (Kant, 1790/1995, p. 95)

Sublimul la care conduce aprecierea estetică a unui întreg nemăsurat constă nu atât în mărimea numărului, ci în faptul că înaintând în progresie, ajungem la unități tot mai mari. (Kant, 1790/1995, p. 96)

Revenind la cheștiunea respectului, acest sentiment este rezultatul neputinței facultății noastre de a atinge o idee care este pentru noi lege. Imaginația noastră demonstrează că atunci când aceasta depune efortul de a sintetiza, sintetizează cerută de rațiune, aceasta se lovește de o limită și devine inadecvată pentru această sarcină. (Kant, 1790/1995, p. 96)

Sentimentul sublimului este astfel un sentiment de neplăcere, care provine din inadecvarea imaginației în cadrul aprecierii estetice a mărimii, față de aprecierea realizată de rațiune. Mai mult, el este și un sentiment de plăcere, care se naște tocmai din concordanța judecății asupra inadecvării celei mai importante facultăți a sensibilității cu ideile rațiunii. Sufletul cuprins de sublim se simte astfel mișcat, în sensul unei zguduirii. Acest sentiment seamănă cu ceea ce Kierkegaard descrie ca fiind o antipatie simpatică și o simpatie antipatică în persoana angoasei, însă Kant folosește termenii de atrăgător și respingător. (Kant, 1790/1995, p. 97)

Ne apropiem așadar de pasajul care revelează inclusiv dimensiunea temporală a conflictului, pentru a-i spune așa, dintre imaginație și sublim. Kant susține că măsurarea unui spațiu este în același timp o descriere a lui, anume o mișcare obiectivă în imaginație și o progresie. Sintetizarea multiplului într-o unitate a intuiției reprezintă sintetizarea sa într-o clipă. Această sintetizare într-o clipă a ceea ce este perceput succesiv reprezintă pentru imaginație un regres care suprimă progresia acesteia, regres care face intuitivă simultaneitatea. (Kant, 1790/1995, p. 98) Vom reține discuția despre clipa sublimului pentru mai târziu, anume atunci când vom vorbi despre *momentele întâlnirii* în cadrul gândirii lui Daniel Stern.

Trebuie în continuare să precizăm și niște caracteristici a ceea ce părintele criticismului numește sublim dinamic. Natura considerată drept o forță care nu are nicio putere asupra noastră este considerată a fi dinamic sublimă. Forța trebuie înțeleasă în acest sens drept capacitatea de a depăși mari obstacole. Natura sub aspectul sublimului dinamic provoacă frică. Priveliștea naturii sublime, gândite din punct de vedere dinamic devine cu atât mai atrăgătoare cu cât noi ne simțim mai în siguranță. (Kant, 1790/1995, pp. 99–100) Putem astfel să descoperim, sugerează Kant, în noi o superioritate asupra naturii în nemărginirea ei. (Kant, 1790/1995, p. 101)

Kant ne atrage din nou atenția asupra faptului că sublimul nu este de găsit într-un obiect al naturii, ci numai în sufletul nostru, întrucât putem deveni conștienți de superioritatea noastră față de natura din noi și prin aceasta, și față de natura exterioară nouă, care ne influențează. Respectul interior este astfel trezit. (Kant, 1790/1995, p. 103) În acest sens, insistă Kant, sublimul naturii nu poate fi gândit fără a-i asocia o dispoziție a sufletului favorabilă pentru moralitate. (Kant, 1790/1995, p. 107)

Dorim în continuare a descrie și cea de a doua componentă a subcapitolului de față, care urmează și ea a ne călăuizi întreaga discuție ce va urma. Așadar, se cere să evidențiem diferențierea pe care Martin Buber o face între domeniul sau câmpul interuman și cel social.

Adesea vorbim despre fenomene sociale, de exemplu atunci când avem în vedere viața unui număr de persoane care trăiesc împreună, și care împart experiențe și reacții. Individul aflat într-o asemenea situație este, spune Buber, închis în cadrul vieții grupului de care aparține. Așadar, studiind omul din perspectivă socială, și nu interumană, putem rata unele aspecte care țin de relațiile personale, insistă Buber. (Buber, 1965, p. 72) În cadrul grupului de indivizi, prezentat de Buber, persoana poate exista fără de fapt a întemeia un contact cu o altă persoană a grupului. Filosoful dialogului susține în continuare că relațiile personale dintre indivizi au fost eclipsate de elementul colectiv. Buber consideră că în cadrul acestui grup de indivizi, persoanele interacționează doar de dragul existenței grupului, întâlnirile autentice dintre membrii acestui grup devenind ceva secundar. (Buber, 1965, p. 73)

Schimbul de priviri, tematizat și de către Marc Richir, devine o marcă definitorie a interumanului. În cadrul acestor interacțiuni celălalt trebuie privit ca o persoană, ca un Tu, iar nu ca un obiect, drept un Acela. Doar în cadrul unui parteneriat autentic între persoane, poate ființa celuilalt să fie percepută ca un întreg. (Buber, 1965, pp. 74–75) Prin sfera interumanului, Buber se referă la evenimentele care au loc între persoane, evenimente care implică sau pot implica reciprocitatea. În cadrul acestei sfere, un om îl confruntă pe celălalt, relația față-în-față devenind definitorie. Această desfășurare a relațiilor interumane este numită de Buber, dialogicul. Așadar, filosoful dialogului afirmă că ar fi o eroare să înțelegem interumanul drept un fenomen pur psihologic. Componenta psihologică este și ea

esențială, de exemplu atunci când suntem adresați de celălalt, ascultându-l atent, și pregătind un răspuns. Buber consideră în final că și această componentă psihologică își primește sensul doar fiindcă existăm în cadrul unui dialog, anume în intervalul dintre Eu și Tu.

MOMENTELE ÎNTÂLNIRII ȘI RELAȚIA EU-TU

Ne vom îndrepta acum înspre analiza lui Daniel Stern referitoare la *momentele întâlnirii*, pe care le vom considera *sine qua non*-ul oricărei întâlniri autentice, care poate rezulta într-o relație Eu-Tu. Daniel Stern reia în primul rând distincția realizată și de filosofi greci între *chronos* și *kairos*. Dacă în cazul primului termen vorbim despre un timp obiectiv și măsurabil, care poate fi indicat, în cazul celui de-al doilea concept vorbim mai degrabă despre un timp evenimential, care vine ca o surpriză, neașteptat, și care implică un răspuns și o acțiune venite din partea omului căruia i se întâmplă. De la Platon deja, trecând printr-o lungă istorie filosofică, care se oprește inclusiv în operele lui Kierkegaard sau Heidegger, *kairos-ul* a fost definit drept un moment oportun, capabil de a produce o schimbare radicală. (Stern, 2004, pp. 6–7)

În continuare, Daniel Stern realizează și o caracterizare a acestor *momente kairotice*, așadar el susține că acestea sunt nemaipomenit de bogate în conținut, deși durează foarte puțin. *Momentul kairotic* ocupă un „acum” subiectiv, acesta fiind un eveniment unitar, un *gestalt*. Conștiința devine astfel mijlocul prin care *momentul kairotic* poate fi sesizat și tematizat ca atare. Acesta dă naștere și unei narațiuni (în termenii lui Jerome Bruner și Paul Ricoeur), așadar în urma acestor momente pline de conținut afectiv, o micro-poveste se desfășoară. (Stern, 2004, pp. 15–16)

După cum am precizat deja, momentul kairotic implică conștiința, dar și conștientizarea situației în care ne găsim. Această experiență a clipei ne lasă într-un fel muți, în sensul că odată ce experiența aceasta are loc, ea dă naștere exprimării verbale, care a fost precedată de o tăcere. În sensul acesta, Marc Richir afirma să sublimul este originea fenomenologică a limbajului. Daniel Stern susține în continuare despre acest proces că dimensiunea trăită a sa este aici fundamentală, iar nu procesul de verbalizare a ei. Așadar, strângerile de mână, *holding-ul* matern (privit prin prisma tematizărilor fenomenologice), dar și îmbrățișările reprezintă astfel de momente împărtășite dintre Eu și Tu. (Stern, 2004, p. 32)

Daniel Stern mai precizează și că, pe lângă a fi un eveniment holistic, clipa întâlnirii implică și toată ființa umană, în sensul că pentru ca această experiență să aibă loc, mintea și corpul trebuie să colaboreze armonios. De asemenea, aceste *momente kairotice* ale întâlnirii nu durează mult, după Stern, câteva secunde, însă potențialul lor de a restructura *matricea intersubiectivă* dintre Eu și Tu, și de a adânci câmpul relațional este imens. (Stern, 2004, p. 33)

Deși noi am vorbit până acum mai degrabă despre funcția dialogică a acestei clipe împărtășite, Stern susține că aceasta are și o valoare psihologică profundă. Clipa implică participarea noastră holistică, deci cu toată ființa, și acest moment cere de la noi o asimilare sau o acomodare, care să fie urmate de un răspuns sau de o acțiune care să rezolve situația în care ne găsim aruncați de către eveniment. (Stern, 2004, p. 34) În acest sens, faptul de a fi adresat (de clipa critică), și faptul că aceasta necesită un răspuns ne poate aminti de tematizarea lui Henri Maldiney referitoare la transpasibilitate și transposibilitate (Maldiney, 1991, p. 361), care și ele erau strâns legate de experiența evenimentului (clipa, în cazul nostru). Așadar, concluzionează Daniel Stern, momentul prezent implică mereu o formă de intenționalitate. Momentul prezent este strâns legat de capacitatea noastră de a ne descurca într-o lume care este în continuă schimbare, schimbarea fiind produsă desigur, de eveniment.

Faptul de a fi un *gestalt* al momentului prezent este relevant și de faptul că acesta este o experiență subiectivă, deci care are loc la persoana întâi. Așadar, divizarea momentului prezent în componente conexe printr-un procedeu de analiză, cum ar fi analiza cogniției mea la un moment sau analiza gesturilor mea la acel moment evaporă într-un fel farmecul acestei experiențe, transpunându-ne într-un registru obiectiv, specific persoanei a treia. Probabil Stern îl are în minte în aceste momente pe Bergson, pe care îl citează, care susținea că timpul subiectiv, anume trăit, care devine suspus introspecției este spațializat, deci obiectivat. Momentele prezente sunt dinamice din punct de vedere temporal, iar aici exemplul melodiei, cu care acest moment se aseamănă, este reamintit de Stern. În continuare, psihologul dezvoltării va lega discuția referitoare la momentul prezent de *formele dinamice ale vitalității*, o teorie complexă, pe care acesta o va dezvolta în ultima sa carte, și pe care noi o putem menționa doar în acest moment. Vom preciza pe moment doar că *momentele întâlnirii* dau naștere *acordajului afectiv*, care operează mereu în registrul *formelor dinamice a vitalității*. (Stern, 2004, pp. 35–36)

O altă caracteristică care aduce aproape clipa de eveniment este faptul că ambele presupun un conținut imprevizibil, care se desfășoară în timpul experimentării acestor momente. Așadar, fiecare moment al întâlnirii este unic și irepetabil. Noi nu știm despre cum vom fi și unde vom ajunge odată ce momentul a luat sfârșit. Momentul prezent implică și simțul de a fi un sine. După cum am precizat deja, noi suntem adresați de clipă, iar această adresare presupune că noi luăm o poziție față de ea, anume că răspundem. Diferite momente ale întâlnirii servesc diferitelor funcții și situații în care ne găsim. (Stern, 2004, pp. 38–39)

În final, este oferită și o definiție sintetică a *momentelor întâlnirii*, acestea fiind un moment prezent între două persoane care rezolvă criza creată de un moment „acum”. *Momentele întâlnirii* alterează, în sens pozitiv, relația și restructurează câmpul intersubiectiv. Răspunsul dat momentului acum trebuie să fie unul autentic. Autenticitatea este esențială, deoarece prezența celuilalt este vizată, schimbarea producându-se în amândoi. Alterarea despre care am vorbit se

referă la faptul că în urma *momentului întâlnirii*, în ființa lui Eu și a lui Tu are loc o schimbare profundă, care poate fi o îmbogățire reciprocă. Momentul întâlnirii este atât de încărcat afectiv încât verbalizarea pe moment sau narațiunile nu sunt o condiție necesară pentru a acționa în acea situație. Autenticitatea rezidă și în cadrul sensibilității celui care este adresat și răspunde, semnătura personală (acțiunea autentică) devenind decisivă. (Stern, 2004, p. 244)

Ne vom îndrepta acum înspre analiza relației Eu-Tu, așa cum este ea prezentată în *magnum opus-ul* buberian din 1923. Buber este foarte atent ca de la început să precizeze faptul că nu există ceva de felul unei indiferențe ontologice, anume noi ca oameni mereu ne orientem în lume ori înspre lumea lui Tu, ori înspre lumea lui Acela. În ce constă fiecare dintre aceste două sfere ale existenței este scopul prezentului subcapitol.

Cuvântul fundamental Eu-Tu poate fi rostit cu toată ființa, în timp ce cuvântul fundamental Eu-Acela nu poate fi rostit niciodată cu toată ființa. (Buber, 1923/1992, p. 30) Relația Eu-Tu desemnează relația dintre doi oameni, însă aceasta nu e restricționată doar la întâlnirile interumane, așadar, un copac, un animal sau chiar un ursuleț murdar de pluș cu care copilul se joacă, și pe care nu îl va uita niciodată se pot transforma în parteneri de dialog. Cuvântul fundamental Eu-Tu inaugurează lumea relației, în timp ce cuvântul fundamental Eu-Acela fondează lumea experienței. (Buber, 1923/1992, pp. 31–32)

Buber va vorbi în continuare despre cele trei sfere în care putem regăsi relația Eu-Tu, anume lumea naturală, lumea umană, și nu în ultimul rând, lumea ființelor spirituale. (Buber, 1923/1992, p. 32) Relația este în primul rând reciprocitate. (Buber, 1923/1992, p. 34) Lumea lui Acela, în care găsim ființări de tipul lui Acela este o lume mărginită, în sensul că mereu un Acela va mărgini un alt Acela și așa mai departe. Buber aici anitipează tematizarea heideggeriană din *Ființă și timp* privitoare la mundaneitatea lumii, în cadrul căreia un ustensil mărginește un alt ustensil instaurând un raport de semnificativitate între acestea, și deci un complex ustensilic. Tu-ul, de cealaltă parte, umple orizontul meu întreg de lume, aceasta nu înseamnă că pe lângă tu nu mai există și Acela, ci doar că toate ființările de tipul lui Acela trăiesc în lumina lui Tu. (Buber, 1923/1992, p. 35)

Lumea lui Tu presupune un oarecare risc, anume angajarea în cadrul acestei relații. Riscul este asemănător celui descris de Daniel Stern, anume în clipa în care are loc evenimentul relațional, noi trebuie să fim mereu deschiși către imprevizibil, deci către surpriză. (Buber, 1923/1992, pp. 36–37) Relația Eu-Tu este nemijlocită, iar orice viață adevărată este întâlnire. Buber este foarte atent în a preciza condiția fundamentală pentru angajarea în acest timp de relația, așadar aflăm că această nu implică nicio conceptualitate, nicio pre-cunoaștere și nici o prejudecată, pe scurt, pentru a ne angaja în această relație Eu-Tu este nevoie de o veritabilă punere între paranteze dialogică, am pute-o numi, pe urmele lui Giovanni Stanghellini (Stanghellini, 2017, p. 11). Între Eu și Tu nu se află nicio poftă, nicio anticipare, dar mai ales niciun fel de relație de tipul mijloc-scop. (Buber, 1923/1992, p. 38)

Prezentul se naște grație prezenței lui Tu, iar aici ne putem aminti și de clipa tematizată de Daniel Stern. Într-adevăr, întâlnirea autentică are mereu loc într-un prezent, în timp ce lumea lui Acela este caracterizată de trecut. După cum spune și Buber, existențele sunt trăite în prezent, obiectualitățile în trecut. (Buber, 1923/1992, p. 39) Acela este crisalida, iar Tu-ul fluturele, la început este relația. (Buber, 1923/1992, p. 44) Omul devine Eu prin Tu-ul său, iar în acest punct ne putem aminti de ecoul acestei afirmații care provine din opera lui Lev Vygotsky, psihologul susținând că devenim noi prin ceilalți. (Buber, 1923/1992, p. 55)

FENOMENUL SĂRBĂTORII

Înainte de a analiza propriu-zis fenomenul sărbătorii, trebuie să tematizăm pe scurt presupuziția acestuia, care este tocmai ceea ce Donald Winnicott a numit aria tranzițională, sau cea de a treia arie a experienței. Astfel, Winnicott susține că această arie reprezintă o suprapunere, sau chiar o fuziune între elementul subiectiv (imaginații, fantezii, reverii) sau mai precis, ceea ce psihanalistul britanic numește realitatea psihică internă și elementul obiectiv care este numit realitatea externă împărtășită. (Winnicott, 1971/2006, p. 17) Așadar, această arie se află la mijlocul drumului dintre ceea ce este conceput și ceea ce este perceput. Mai mult, această arie tranzițională, care reprezintă cea mai mare parte din experiența copilului mic, persistă de-a lungul întregii vieți adulte sub forma trăirilor intense din cadrul lumii artei, a religiei, a vieții imaginare, sau chiar și a muncii științifice creative. (Winnicott 1971/2006, p. 33)

Îndreptându-ne înspre ultima problemă pe care dorim să o abordăm, și care oarecum subsumează toate celelalte discuții precedente, vom introduce așadar conceptul de sărbătoare așa cum apare el în opera lui Hans-Georg Gadamer și al lui Marc Richir. Atunci când sărbătorim ceva, din capul locului fenomenul vizat reprezintă faptul că nimeni nu se poate izola de la evenimentul sărbătorit. Sărbătoarea este comuniune, și îi vizează pe toți oamenii implicați. Grație sărbătorii, separarea se transformă într-o utopie, deoarece în cadrul evenimentului care se cere sărbătorit cu toții suntem prezenți unul pentru celălalt. (Gadamer, 1993/2000, p. 110) Chiar și Marc Richir va susține în al său *Despre sublim în politică*, faptul că în cadrul sărbătorii, care de exemplu, a succedat unui eveniment istoric major, lumea este locuită în comun de toți oamenii. (Richir, 1991, p. 18) Richir este chiar poate mai radical, fiindcă susține că în cadrul sărbătorii natura, pământul și lumea devin sinonime. (Richir, 1991, p. 21) Totul pare, susține Richir, ireal, dar de fapt fenomenul sărbătorii deschide către dimensiunea suprarreală. În cadrul acestor sărbători, nu se poate face distincția dintre realitate și imaginație, astfel sărbătoarea deschide o veritabilă arie tranzițională a experienței, pe care o

putem numi și arie a sublimului. (Richir, 1991, p. 22) Peisajul sărbătorii capătă pentru om o dimensiune carnală, iar aici este amintit și Maurice Merleau-Ponty, din care Richir se inspiră.

Revenind la aria tranzițională a sublimului, aceasta, întrupată în sărbătoare, reprezintă un joc al fanteziei și al contingentei, adăugându-i-se un entuziasm debordant, aproape mistic. Astfel, sărbătoarea se aseamănă și cu visul, susține Richir. Grație acestui sublim, omul află că este instituit simbolic. (Richir, 1991, p. 28) Omul devine așdara un simbol viu grație faptului că este insituit simbolic. Ceva mai încolo, Richir va considera că lumea se fenomenalizează ca vis, iar visul se fenomenalizează ca lume. (Richir, 1991, p. 47) Gadamer invocă mai departe și el conceptul de tăcere sărbătorească, pentru a evidenția caracterul sacru al acesteia, caracter care se resfrângă asupra participanților la sărbătoare. În acest sens, tot Gadamer amintește faptul că oamenii care participă la sărbătoare nu se află ca atare acolo în mod aleatoriu, ci ei au o intenție (o intenționalitate) care îi unește pe toți și care îi împiedică să se fărâmițeze, sau să se izoleze (clipa împărtășită). (Gadamer, 1993/2000, p. 111) Sărbătoarea este celebrată, în sensul că reprezintă un tot unitar, care nu se poate fărâmița în momente exterioare unul altuia, sau eterogene. (Gadamer, 1993/2000, p. 112)

CONCLUZIE

Aria tranzițională a sublimului este posibilă grație atmosferei sublime în care se găsesc participanții, atmosferă care succedă evenimentul istoric, în tematizarea richiriană, de exemplu. În cadrul sărbătorii, clipa devine împărtășită de fiecare dintre participanți, inaugurând relația Eu-Tu sau *Noi-ul esențial* (comunitatea autentică), grație jocului dintre a fi adresat și a răspunde. Acest joc nu este însă unul eminamente verbal, fiindcă în cadrul sărbătorii și schimbul de priviri se dovedește a fi definitoriu. Așadar, putem susține că această clipă sublimă inaugurează aria tranzițională în cadrul registrului interuman. În cuvintele lui Richir menționate mai sus, peisajul sărbătorii este unul în care imaginația și realitatea fuzionează, între cele două registre având loc raportori de intercalare și chiar de suprapunere. Clipa împărtășită a sublimului are așadar rolul de a declanșa această fuziune între cele două registre, care are consecințe decisive pentru registul interuman. În cadrul sărbătorii, după cum sugera și Gadamer există un sentiment de prietenie universal, cu ceilalți, dar și cu lumea, grație participării cu toată ființa noastră la evenimentul sărbătorii. Solidaritatea este cuvântul cheie care trebuie folosit, dar și faptul că omul practică punerea între paranteze dialogică, care dă naștere relației Eu-Tu. Celălalt este așadar privit așa cum este, iar noi ne comportăm asemenea. Am putea sugera chiar că odată cu clipa sublimului din cadrul sărbătorii, măștile sociale devin un fenomen depășit uitat, fiindcă fiecare este cum este, și se comportă conform ființei sale proprii. Nu în ultimul rând,

această angajare în relația Eu-Tu, sau în comunitatea autentică (*Noi-ul* buberian), este făcut posibil de clipa împărtășită a sublimului, care implică un fel de aruncare în mijlocul evenimentului sărbătoresc, care presupune un risc, dar și o bucurie, acestea nefiind posibile fără un fel de încredere și familiaritate aproape a priorice. Nu în ultimul rând, o observație de ordin etic se impune și ea, observație care a fost anunțată deja din introducerea prezentului studiu. Așadar, aria tranzițională a sublimului devine definitorie pentru ceea ce am putea numi o irumpere momentană a dezideratului kantian, din scrierile sale despre morală, și anume a *împărăției scopurilor*. Astfel, dorim să sugerăm faptul că atmosferizarea sublimului produsă de clipa decisivă (a evenimentului istoric în termenii lui Richir) dă naștere ariei tranziționale, care la rândul ei are rolul de a face posibilă punerea între paranteze a tuturor relațiilor de tipul Eu-Acela, și astfel de a institui o momentană, dar veritabilă *împărăție a scopurilor* între oameni.

BIBLIOGRAFIE

- Buber, M. (1965). *The Knowledge of Man* (M. Friedman & R. G. Smith, traducători). New York: Harper & Row Publishers.
- Buber, M. (1992). *Eu și Tu* (Ș. A. Doinaș, traducător). București: Humanitas (lucrare inițială apărută în 1923).
- Gadamer, H-G. (2000). *Actualitatea frumosului* (V. Panaitescu, traducător). Iași: Polirom (lucrarea inițială apărută în 1993).
- Kant, I. (1995). *Critica facultății de judecare* (V. D. Zamfirescu & A. Surdu, traducători). București: Editura Trei (lucrare inițială apărută în 1790).
- Maldiney, H. (1991). *Penser l'homme et la folie*. Grenoble: Jerome Millon.
- Richir, M. (1991). *Du sublime en politique*. Paris: Payot.
- Stanghellini, G. (2017). *Lost in Dialogue: Anthropology, Psychopathology, and Care*. Oxford: Oxford University Press.
- Stern, D. N. (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York & London: W. W. Norton & Company.
- Winnicott, D. W. (2006). *Joc și realitate* (I. Lazăr, traducător). București: Editura Trei (lucrare inițială apărută în 1971).

